

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

INSTITUTO DE FILOSOFIA

NATALHA GERALDA CUNHA

**ANÁLISE DO *BANQUETE* PARA COMPREENDER O AMOR ENQUANTO
CONDIÇÃO HUMANA**

UBERLÂNDIA

2024

NATALHA GERALDA CUNHA

ANÁLISE DO *BANQUETE* PARA COMPREENDER O AMOR ENQUANTO CONDIÇÃO
HUMANA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Coordenação do Curso de Filosofia do Instituto de
Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia
(UFU) como requisito básico para obtenção do título
de licenciatura e bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho

UBERLÂNDIA

2024

NATALHA GERALDA CUNHA

ANÁLISE DO *BANQUETE* PARA COMPREENDER O AMOR NA EXISTÊNCIA
HUMANA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Instituto de Filosofia da Universidade Federal de
Uberlândia (UFU) como requisito básico para
obtenção do título de licenciatura e bacharelado em
Filosofia.

Uberlândia, 12 de dezembro de 2024.

Profª. Dra. Patrícia Lucchesi Barbosa

Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho

Em memória de minha avó

Agradecimentos

Por vezes, a escrita é uma atividade solitária. A atividade filosófica, nos impõe em certos estados alterados naqueles instantes em que a alma conversa – nas palavras de Platão – consigo mesma. Apesar dessa condição, continuamos presos às nossas próprias circunstâncias. Ao longo do processo de escrita, sofri perdas irreparáveis, as quais me fizeram duvidar de minha própria capacidade em concluir a pesquisa e até mesmo a graduação. O que me permite afirmar que o presente estudo passou ao meu lado por diversas aventuras e desventuras. Ou melhor, amores e desamores.

Sendo assim, primeiramente, agradeço aos meus afetos: à minha mãe, Maria Geralda da Silva, que tem como ofício a costura e que sempre remendou minhas roupas e meu coração, fazendo o possível e o impossível para me ajudar, além de me tirar as risadas mais sinceras; agradeço ao meu pai, Marcos Batista da Cunha, por sempre acreditar em mim mais do que eu mesma um dia já acreditei, agradeço por me buscar tarde na faculdade e por toda cumplicidade e dialetos engraçados que formamos ao longo desses anos.

À minha irmã, e prima, Laura Oliveira, por me mostrar o verdadeiro significado de *philia*.

Em memória de meus avós, Paulo Geraldo e Marlene Rita, por ajudarem em minha criação. Vô, obrigada pela proteção. Vó, obrigada pelos ensinamentos e por adoçar minha infância com farinha de mandioca e açúcar.

À minha avó, Valdete Batista, por me ajudar a crescer e sentir o sabor da vida.

Aos meus tios e tias, Paulo Henrique, Fernando Batista, Carla Miriam, Marcelo Geraldo. Vocês, mesmo sem entenderem muito bem o que faço e porquê faço, sempre me apoiaram e se fizeram presentes.

Aos meus amigos Karen dos Reis e Lucas Augusto Neto que, por vezes, foram refúgio de minhas fugas naqueles momentos em que esquecer a Grécia é preciso. Vocês foram e são luz em dias sombrios.

À minha amiga de pesquisa e de alma, Raffhaella Coelho, por toda parceria e devaneios filosóficos levados ou não adiante. Além de me proporcionar infinitos momentos alegres regados à rock clássico.

Às minhas meninas, Bárbara Leandra, Ana Cláudia Romeiro, Rayane Nunes, Virgínia Alves, Henia Duarte, Bruna Assis, Isabelly Santos, que nunca mediram esforços para tornarem a graduação mais leve e divertida.

Ao Ayrton Matheus Oliveira Pacheco, pelo afeto e por entender minhas oscilações constantes na vida. Obrigada por toda cumplicidade, principalmente nessa reta final.

Às amigas que fiz ao longo da graduação e não mencionei, mas que se fizeram de escuta e me ouviram falar banalidades significativas.

Ao meu professor e amigo, Márcio Chaves-Tannús, pelos almoços e cafés da tarde regados à risadas, conversas boas e afeto. Foi o senhor que me ensinou o que é, de fato, disciplina e um ensino de qualidade. É impossível que eu deixe de considerá-lo algum dia, pois os valores que me ensinou, são atemporais.

Agradeço ao meu mestre, Rubens Garcia Nunes Sobrinho, pela paciência e dedicação toda terça-feira de manhã. Por nunca tentar me podar e sempre abraçar minhas ideias filosóficas. Por me ajudar sempre quando solicitado e principalmente quando não. Por ser rígido e firme, mas também ser humano quando é preciso ser humano. Por sonhar e planejar meus anseios acadêmicos junto a mim. Por fim, agradeço por sempre regar meu *eros filosófico*, sem esse cultivo enquanto linha mestra de seus ensinamentos, seria um verdadeiro desvio dos estudos platônicos.

Por fim, agradeço ao Instituto de Filosofia por me proporcionar experiências memoráveis, além do amadurecimento dialético do meu saber humano e filosófico; Em especial, ao secretário Éricksen, por ser sempre prestativo em todos os momentos do curso. Por me ensinar tanto sobre paciência e gentileza, sem você seria impossível para mim e para muitos outros.

RESUMO

A presente monografia visa dissertar sobre a concepção do *Eros* em Platão. A fim de fomentar um melhor entendimento sobre o tema, a análise se concentrou sobretudo no diálogo *Banquete*, considerando que este é um dos diálogos nos quais a questão acerca do amor é claramente exposta e desenvolvida. Assim, no primeiro capítulo desse estudo, se intentou esclarecer, ainda que de forma breve, qual era a aceção comum da palavra no contexto grego antigo, pois o entendimento de seu significado nesta circunstância específica poderia auxiliar a compreensão de como dada questão se desenvolve no *Banquete*, já que lá nos são apresentadas, por intermédio de variados personagens, diferentes modelos de teorias clássicas acerca de *Eros*. Para além da obra central, o presente estudo apresenta também análises de passagens extraídas de outros diálogos platônicos, como *República*, *Fédon*, *Timeu* e *Fedro* para aprofundar a reflexão sobre o amor e suas implicações epistemológicas. Dessa forma, a monografia visa explorar as diversas dimensões e ramificações da noção de *eros* na filosofia de Platão, promovendo uma compreensão mais ampla e articulada sobre sua importância nos diálogos do autor.

Palavras-chave: Eros; Platão; Psykhé; Belo.

ABSTRACT

This monograph aims to discuss Plato's conception of Eros. In order to foster a better understanding of the subject, the analysis focuses mainly on the dialogue *Symposium*, considering it as one of the dialogues in which the issue of love is clearly exposed and developed. In the first chapter of this study, the intention was to clarify, albeit briefly, the common meaning of the word in the ancient Greek context. Understanding its meaning in this specific circumstance could help us grasp how a particular issue develops in the *Symposium*. Through various characters, different models of classical theories about Eros are presented. In addition to the central work, this study includes analyses of passages from other Platonic dialogues, such as the *Republic*, *Phaedo*, *Timaeus*, and *Phaedrus*, to deepen the reflection on love and its epistemological implications. The monograph aims to explore the various dimensions and ramifications of the notion of Eros in Plato's philosophy, promoting a broader and more articulated understanding of its importance in the author's dialogues.

Keywords: Eros; Plato; Psykhé; Beauty.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. BREVE COMENTÁRIO À RESPEITO DA CONCEPÇÃO GERAL DO BANQUETE.....	12
2. ANÁLISE DOS DISCURSOS: ELOGIO À <i>EROS</i>	
2.1 Fedro: <i>Eros</i> enquanto honra.....	16
2.2 Pausânias: o <i>Eros</i> de caráter masculino.....	19
2.3 Erixímaco: o <i>Eros</i> enquanto <i>physis</i>	22
2.4 Aristófanes: a ausência de <i>Eros</i>	26
2.5 Ágaton: o <i>Eros</i> enquanto virtude.....	29
2.6 Sócrates: o <i>Eros</i> enquanto <i>daimon</i>	32
2.6.1 Diotima de Mantinéia: o amor narrado por uma mulher.....	35
2.7 Alcibiades: o <i>Eros</i> em sua manifestação humana.....	40
3. O <i>EROS</i> TIRANO.....	45
4. O QUE ENTÃO É <i>EROS</i>?.....	50
CONCLUSÃO.....	55
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	58

INTRODUÇÃO

Aquilo que popularmente sabemos de Sócrates são suas afirmações de ignorância. De modo geral, entendemos que essas afirmações fazem parte da essência de Sócrates, bem como a própria essência da condição humana e do tipo de vida que Platão nos incita a viver por meio de seus diálogos. No entanto, Sócrates não é popularmente reconhecido por afirmações¹, logo, essas afirmações são pouco exploradas por estudiosos, além das discussões dos nomeados “diálogos eróticos”. Este trabalho baseia-se nas premissas de que o conhecimento de Sócrates, em matéria erótica, também reflete a própria condição humana de que *eros*, adequadamente orientado, é a essência da vida bem vivida e de que o papel fundamental de *eros* na vida é amplamente representado em todo *corpus* platônico, muito além dos “diálogos eróticos”.

Os diálogos *Banquete*, *Fedro*, *Cármides*, e talvez *República* são considerados “diálogos eróticos” de Platão por seus interlocutores discutirem acerca de *eros* e de suas próprias relações eróticas. Esses diálogos estruturam as investigações dos acadêmicos sobre o desejo erótico nas obras platônicas. Mas, para além disso, também circunscrevem outras investigações, uma vez que toda a obra de Platão está permeada de *eros*. Se realizado um exame atento de um conjunto de diálogos, é revelado que o conteúdo dramático de Platão inclui *eros* entre as temáticas metafísicas, epistemológicas e cosmológicas mais popularmente conhecidas. Se analisarmos os diálogos que não são considerados tradicionalmente eróticos - *Timeu*, *Fédon*, *Teeteto*, etc - há a presença crucial de *eros* nas entrelinhas de cada um deles.

Uma vez que, na obra platônica, *eros* tem origens cosmológicas divinas e é parte da alma humana divina original, ele é coextensivo com a individuação das almas e, desse modo, com sua diferenciação do ser divino. A diferenciação envolve um esquecimento de nossas origens, mas a lembrança liga a alma esquecida às suas origens. Com *eros* residindo na alma humana, somos impelidos a um entendimento das causas primeiras, uma vez que a lembrança compartilha com *eros* os mesmos objetos. *Eros* define aquilo que buscamos e como buscamos. Ele direciona a *psykhé*, que por sua vez está enraizada em suas origens abstratas, isto é, questionamentos, raciocínio hipotético e a criação de noções metafísicas que nos levam além da experiência humana e direcionam-nos de volta para as origens divinas. Uma vida filosófica necessita de um treinamento psíquico rigoroso que por meio de uma orientação apropriada. Essa boa orientação vem das relações adequadas entre *erômenos* e *erastés*.

¹ *Banquete*, 177d-e.

A erótica humana apresentada nesse trabalho, tem como pano de fundo as práticas gregas de pederastia. Os estudos de Dover² sobre “homossexualidade grega” servem como base para a exposição dessas práticas e para a construção do cenário do presente trabalho, além do entendimento de *eros* e do sexo no período clássico. Em linhas gerais, a pederastia se baseava em homens maduros que cortejavam³ adolescentes ou homens jovens desde que estes começavam a ter pêlos faciais e alcançavam a altura adulta. Os parceiros nesses casais são nomeados de *erômenos* e *erastês*. As atividades sexuais aceitáveis incluem uma mistura diversificada que reforça os papéis de ativo e passivo ao mesmo tempo que evita papéis de dominação e submissão. Desse modo, o sexo intercrural era aceitável, enquanto a penetração anal era desaprovada e vista como um ridículo cômico⁴. Socialmente, essas relações pederastas serviam como introduções à realidade homossocial grega mais ampla em termos de política, economia, educação, produção cultural, guerra etc. O mundo erótico de Platão é criado dentro desse contexto.

No que diz respeito a *eros*, temos aqui um problema na tradução de nosso idioma na criação de um verbo equivalente a *erasthai*. Para além deste problema linguístico, temos o problema conceitual também. Uma vez que *eros* é frequentemente traduzido por “amor”, mas este não capta verdadeiramente o que Platão tem em mente, especialmente porque *eros* não é um sentimento, mas o amor é. Ele também não é um dos apetites presentes na psicologia de Platão, portanto, deve ser entendido como distinto de *epithymia*. Ou seja, *eros* sinaliza o divino, *epithymia* não. Nesse sentido, trataremos *eros* como desejo, embora seja um tipo específico de desejo que entenderemos mais claramente no último capítulo. De antemão, adianto que o *eros* utilizado por Platão mostra que a sexualidade partilha com *eros* tipos similares de mediação entre fenômenos polares ligados ao próprio corpo – literalmente desligando-se de si, ao mesmo tempo que se está profundamente vinculado ao próprio corpo - e fuga momentânea do atemporal. Para tal formulação e relação com a condição humana, o presente texto elucida o principal diálogo erótico popularmente conhecido – *Banquete* – traduzido por Luc Brisson, cotejada com a tradução e notas de José Cavalcante.

Para melhor elucidação da proposta investigativa acerca do *eros* platônico, a presente monografia foi dividida em quatro capítulos e subcapítulos antes da conclusão do exposto.

² DOVER, 1989.

³ Nesse ponto textual, ressaltamos que é necessário ter extrema cautela ao usar os termos “homossexualidade” e “heterossexualidade” para narrar uma realidade e uma norma que aplicassem na antiguidade clássica e contemporânea. O uso errado dos termos é levado rapidamente ao anacronismo, visto que, associa comportamentos considerados, na Atenas clássica, enquanto rigorosamente distintos, pois eram atribuídos a eles um significado e um valor muito diferentes da atualidade.

⁴ DOVER 1989, p. 66-68, 81-91.

Sendo assim, o capítulo um apresenta a visão geral do cenário clássico dos banquetes gregos bem como a apresentação inicial do *Banquete* de Platão e respectivos comentários analíticos da obra para melhor imersão no tema erótico descrito por Platão; o segundo capítulo trata da análise minuciosa dos discursos – dividido em subcapítulos – apresentados acerca do amor bem como sua estrutura narrativa; o terceiro capítulo contempla uma face de *eros* não presente no *Banquete*, porém de suma importância para compreensão do *eros* de Platão, tendo como objeto investigativo a *República*; por fim, o quarto e último capítulo se trata da apresentação após as investigações anteriormente feitas do que, de fato, seria *eros*.

1. BREVE COMENTÁRIO À RESPEITO DA CONCEPÇÃO GERAL DO *BANQUETE*

[...] Lembro-me de que meu coração disparou, de que senti um prazer violento ao contemplar um muro em Acrópole, um muro nu (aquele que fica à esquerda quando se abre o Propileus). Pois bem! Eu me pergunto se um livro, independentemente do que diz, pode produzir o mesmo efeito. Na precisão das partes reunidas, na raridade dos elementos, no polimento da superfície, na harmonia do conjunto, não há aí uma virtude intrínseca, uma espécie de força divina, alguma coisa de eterno como um princípio? (Falo como um platônico).

Carta de Gustave Flaubert a George Sand, 3 de abril de 1876

A palavra “banquete” tem um significado universal direto para nós atualmente, sendo ele: uma refeição festiva e abundante, geralmente realizada em ocasiões especiais, como casamentos, aniversários, festas religiosas ou eventos comemorativos. É caracterizado pela quantidade de comida e bebida, servida em uma mesa decorada de forma elaborada. Os banquetes são populares pela atmosfera festiva e pela reunião de pessoas para compartilhar uma refeição especial. Fazemos o uso da palavra em nosso cotidiano sob o costume de utilizá-la muitas vezes como o evento e até mesmo enquanto um elogio a depender da frase e entonação colocada. Por exemplo, pode-se dizer “será realizado um banquete em minha casa para a celebração de aniversário do primogênito” e “para a celebração de aniversário do mesmo, foi realizado um verdadeiro banquete”. No primeiro exemplo “será realizado um banquete em...” é universal a compreensão de que se trata de uma festividade a ser realizada, enquanto no

segundo exemplo “...um verdadeiro banquete” o substantivo é interpretado enquanto um elogio feito às refeições já realizadas.

No que diz respeito aos banquetes realizados na Grécia Antiga, eram chamados de *sumpósion*⁵ e se tratava de uma instituição peculiar realizada pelos atenienses de extrema familiaridade e intimidade. Eram ocasiões em que amantes e amigos, que eram representados por um público essencialmente masculino (as únicas mulheres aceitas eram as cortesãs) se reuniam para libações, recitar poemas de Homero, discutir questões a respeito da *polis*, proferir orações e/ou cantos dedicados a várias divindades e formularem discursos. Tais banquetes de origem arcaica devem ser situados no sistema aristocrático que ritmava as trocas sociais. Se julgarmos pelas representações figurativas, um banquete se apresenta em dois momentos, aquele em que se come e aquele em que os convidados, bebendo, ouvem recitações célebres ou a leitura de novas obras compostas. São nesses banquetes que a aprovação é manifestada pelos convidados que fazem a fama do discursante. De acordo com Platão, o *sumpósion* se tratava do banquete entre amigos, onde nasce a reflexão do sábio, o local por excelência dos discursos platônicos (BRISSON, 2007, p. 39, tradução nossa).

O *sumpósion* representa o segundo momento de um banquete - aquele em que se bebe e se fala – no qual os convidados encontram-se em camas, cada uma delas é suficientemente larga para acomodar dois convidados dispostos diagonalmente. As camas são dispostas em um círculo ou em retângulo e, ao lado esquerdo de cada uma está a mesa com a bebida⁶. É neste cenário que se estruturará *O Banquete*⁷ (Συμπόσιον), narrado por Platão. É pensando nessas celebrações arcaicas tão presentes tradicionalmente em Atenas, que Platão irá desenvolver uma das maiores questões de sua filosofia. Mas não somente isso: ao contexto do banquete usual, será acrescentada uma comemoração extra. O *sumpósion* de Platão tem como circunstância uma festividade que de fato ocorreu: a celebração em virtude da vitória de Ágaton, famoso dramaturgo, em um festival de competição dramática muito conhecido e de grande prestígio entre os atenienses - as *Leneias* – realizadas em honra à Dionísio, onde diversos dramaturgos apresentavam uma peça visando a vitória. Muitos comentadores, incluindo Brisson, afirmam

⁵ Significa “bebendo em comum”, uma alusão ao fato de que a celebração realmente tinha como foco a bebida. No entanto, embora essa seja uma consideração importante, esse encontro, como veremos adiante, não se resumia somente à isso, visto que, o foco da presente celebração escrita por Platão se trata de elogiar, por meio de uma competição, o deus do amor.

⁶ Tudo o que é dito aqui acerca dos *sumpósions* antigos devo a BRISSON, 2007, p. 34 a 36.

⁷ *O banquete* é uma obra marcadamente complexa. A temática, a riqueza literária que a caracteriza, a densidade filosófica e a presença do filósofo arquetípico Sócrates, conferem a ela sua importância e o prestígio da qual usufrui. Isso fez e faz com que essa obra seja objeto de amplas interpretações filosóficas, literárias, teológicas, artísticas e científicas. A obra se destaca por se assemelhar a uma espécie de concerto no qual diversas vozes, expressas por meio dos discursos que são feitos na ocasião, se alternam para exprimir suas concepções acerca do amor.

que a festividade comemorativa ocorreu em janeiro de 416 a.C. a julgar pela data da primeira vitória de Ágaton no *Festival de Inverno de Leneia*.

Expostas as inspirações e referências que rodearam a concepção do *Banquete*, partiremos para a análise da estruturação da renomada obra platônica. O diálogo se inicia com uma conversa entre Apolodoro, seguidor voraz de Sócrates e um homem que não é nomeado, apontado apenas enquanto “companheiro”. Apolodoro é conhecido como um verdadeiro socrático, isto é, ele não segue somente a ‘filosofia socrática’, mas também, as vestimentas e trejeitos de Sócrates. No *Fédon*, diálogo que versa sobre os últimos momentos da morte de Sócrates, Apolodoro também é citado. Acerca dele, *Fédon* diz:

Sim, porque toda a nossa conversa girou em torno de temas filosóficos. Era um estado difícil de definir, misto insólito de alegria e tristeza, por lembrar-me de que ele iria morrer dentro de pouco. As demais pessoas presentes se encontravam em condições quase idênticas, umas rindo, outras chorando, principalmente Apolodoro. Conheces o homem e sabe como ele é. (*Fédon*, 59a)

Isto posto, ter Apolodoro como responsável por rememorar uma festividade como esta, considerando o tema, é um detalhe importante e curioso e nada banal. Visto que, no *Fédon* (59b) é dito que em Apolodoro, mais do que em qualquer outro presente na morte de Sócrates, o estado de “choro e riso” atingia o auge, demonstrando, certamente mais do que qualquer outro, a existência de um grande apelo emocional que, de certo modo se tratava de um descontrole emocional. Sabe-se universalmente que o *Banquete* é dedicado a falar do amor, que não se trata somente de um deus grego, mas que é tido até os dias atuais como uma das mais fortes potências humanas, potência suficiente para levar um indivíduo à loucura. Desse modo, colocar um fervoroso seguidor de Sócrates responsável pela rememoração acerca do que o filósofo pensava sobre *eros* é uma atitude que certamente indica o zelo platônico em rememorar tal feito expresso na figura de seu ardente seguidor. Além disso, é digno de destaque o cenário retratado, a saber: Apolodoro partindo de sua cidade de nascimento indo rumo à Atenas, quando foi abordado por um conhecido que o questionou sobre a morte de Sócrates. O cenário citado retrata, de forma quase imperceptível, a passagem de sua vida cotidiana para a vida filosófica, cujo marco se apresenta nessa ascensão da sua cidade até Atenas. Cenário este que representa igualmente o passo no caminho da ascensão erótica, na qual ele, enquanto seguidor visceral de Sócrates, segue como guia.

Retornando ao texto, Apolodoro relata a este “companheiro” que fora questionado por Glauco⁸ a respeito da festividade organizada há tempos proferida por Ágaton, o *sumpósion*. O discípulo, no entanto, afirma ter escutado a história por um terceiro chamado Aristodemo⁹, outro fiel admirador, mas que apesar disso, a autenticidade da história foi confirmada pois ele próprio conferiu-a com Sócrates. Em seguida, Apolodoro começa a narrar a história deste banquete e dos discursos que foram proferidos por Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Ágaton, Diotima e Sócrates em prol de exaltar o amor - *eros*.

Ressaltemos também que todos os personagens anteriormente citados de fato existiram, e não foram inventados por Platão, embora possam ter sido dramaticamente modificados. Mas não somente são reais como também são pessoas importantes e desempenharam um papel relevante na sociedade ateniense. Como por exemplo o anfitrião do *sumpósion*, Ágaton, que é um famoso dramaturgo. E Aristófanes, que é um dos mais reconhecidos comediantes que se tem notícia na Antiguidade. Conforme notado e ressaltado por Brisson, cada discurso é escrito em um estilo diferente que deve ser respeitado, pois manifesta a personalidade do discursante. A qualidade honrosa de escritor em Platão se revela no mais alto nível. Todavia, retornemos a narrativa do *banquete*: após a chegada e recepção dos convivas, o jantar é servido e logo em seguida Erixímaco, um afamado médico, propõe que seja realizada uma competição de discursos em prol de *Eros*, então, Sócrates sugere que Fedro inicie o discurso em louvor ao deus.

2. ANÁLISE DOS DISCURSOS: ELOGIO A *EROS*

Observando as grandes linhas da estrutura do *Banquete* percebe-se que, de modo geral, se trata de um diálogo simples e belo. Diferentemente do *Fédon* ou do *Fedro*, por exemplo, são diálogos que requerem disciplina de nossa parte resultante de um contato prévio com outros diálogos platônicos para compreendê-los em sua plenitude, posto que, as numerosas discussões se sucedem e se encadeiam no desenrolar da filosofia platônica. Todavia, o *Banquete* em si nos introduz no centro dessa filosofia sem impor o ritmo característico dos outros diálogos no geral. Ritmo este marcado pela necessidade dialética de um arranjo sinuoso da discussão através de repetições, acréscimos e recapitulações dos argumentos. No que diz respeito ao segundo adjetivo, o belo, antes de tudo está condicionado ao tema. Trata-se de elogiar o Amor, cada

⁸ Amigo de Apolodoro e irmão de Platão. Também é citado em outras obras platônicas, como por exemplo, na *República*.

⁹ Discípulo de Sócrates.

discurso acaba sendo feito no próprio quadro da teoria das ideias traçando o destino do homem numa linha de ascese espiritual, de abstenção gradativa de seus apetites sensuais¹⁰.

O discurso que cada convidado deve proferir é qualificado como elogio (*épainos*). Na época clássica passou a ser aplicado os diversos tipos de elogio em honra de alguma coisa ou pessoa. Na *Retórica*¹¹, Aristóteles apresenta as regras de composição a serem seguidas para se fazer um elogio, a saber: inicia-se por definir a natureza daquilo que será o objeto do elogio e, em seguida, deve-se considerar os benefícios que advém dessa natureza. É ainda enfatizado por Brisson que na *Arte Retórica*, atribuída a Hermógenes, é encontrada a descrição detalhada e sua definição enquanto a exposição das qualidades pertencentes a um ser coletivo ou individual. Como, por exemplo, o elogio de Sócrates que em seguida serão enumerados os locais do elogio, isto é: a formação, educação, natureza da alma e do corpo, as ações etc. Sendo todos eles elementos externos, levando-nos a compreender uma espécie de gênero vinculado ao elogio.

2.1 FEDRO: *EROS* ENQUANTO HONRA (178a-180b)

Fedro é mencionado em três diálogos platônicos, a saber: Protágoras, Banquete e naquele que leva seu nome - *Fedro*. A conversa relatada no *Banquete*, supostamente ocorreu no dia seguinte ao sacrifício feito por Ágaton aos deuses em reconhecimento pelo prêmio ganho em sua tragédia. Nesse cenário, Fedro com aproximadamente trinta e quatro anos, propõe que *eros* seja o tema da discussão do *sumpósion* (*Banquete* 177a-e). De acordo com Brisson, a imagem que o *Banquete* apresenta de Fedro corresponde perfeitamente com a imagem descrita naquele diálogo com seu nome. Dado este fato, a característica que reforça a afirmação é a que Fedro se preocupa fortemente com a mitologia. E, por isso, seu discurso carrega tal plano de fundo. Isso explica seu interesse pela interpretação alegórica dos mitos no *Fedro* (229c), que estava em voga na época.

É ele que faz o primeiro elogio a *Eros* (*Banquete* 178a-180b, cf. 177e-178a), considerando-o o deus mais antigo. Elogio este que demonstra um excelente domínio da arte da oratória e suas regras. As referências que ele apresenta atestam uma boa erudição literária. O que não é surpreendente, visto que, as primeiras linhas do *Fedro* o descrevem enquanto seguidor dos ensinamentos de Lísias. Ele também parece preocupar-se com sua saúde, tendo como amigo um médico, Erixímaco (*Banquete* 177a-e; *Fedro* 268a), cujo pai também é médico.

¹⁰ SOUZA, 2016, p.13.

¹¹ A *Retórica* se trata de um livro escrito por Aristóteles sobre a arte da retórica. Ela é considerada como a mais importante obra sobre persuasão já escrita, visto que, favorecia a oratória e a arte da persuasão.

No início do *Fedro*, ele encontra Sócrates porque, por razões médicas e seguindo os conselhos do pai de Erixímaco, está caminhando descalço pelas estradas principais (*Fedro* 227a). É digno de ressalva que estar descalço não lhe prejudicaria, posto que, ele conhecia os lugares em que havia sombra.

Por fim, sabemos com certeza que Fedro foi acusado de profanar os Mistérios de Elêusis. Em 415 a.c. um meteco chamado Teucros, depois de assegurar sua impunidade, denunciou várias pessoas ao Conselho em duas questões: uma relacionada a uma paródia dos mistérios de Elêusis da qual ele mesmo participou, e a outra relacionada à mutilação de Hermes na véspera da partida da expedição ateniense para a Sicília¹². Fedro, quando acusado, fugiu acompanhado de seus cúmplices e todos os seus bens foram confiscados. De acordo com Brisson, essa informação pode explicar a importância das alusões aos mistérios no *Banquete* – e também no *Fedro*.

No que diz respeito ao seu elogio no *sumpósion*, sua fala aborda *Eros* enquanto uma divindade capaz de causar efeitos do deus do amor para as ações do indivíduo. O ponto de partida de seu discurso, é de definir *Eros* com grandeza própria impossível de ser mensurada e muito antiga. Reconhecendo que Fedro era um mitólogo, é costumeiro o fato de dar a *Eros* o destaque de grandeza não apenas para os homens, mas também para os deuses. Ele argumenta que esse caráter de grandeza deve-se ao nascimento de *Eros*. Notemos que apesar do *Eros* de Fedro ser capaz de proporcionar benefícios para os homens, ele ainda não é considerado um afeto, pois, ele ainda é resultado da inspiração divina que move e inspira os seres despertando-lhes diversos efeitos e sensações. Seu elogio ressalta exatamente os efeitos que *Eros* provoca no amante e, para isso, ele estabelece uma relação com uma disposição básica do sujeito afetado, a saber: a vergonha. Ainda que, diante do amado ou do amante o ser humano sinta vergonha de realizar quaisquer ações desonrosas, ele argumenta que, por amor, o amante não desistiria de uma batalha e não deixaria seu amado sozinho numa guerra. Desse modo, seu discurso aponta que *Eros* incita coragem para realizar ações nobres e belas.

Portanto, quem ama, tem vergonha de desagradar o amado e parecer-lhe covarde. O amante, acima de tudo, busca ser honrado e *Eros* inspira tais ações nobres que só são feitas por almas tocadas pelo amor. Para Fedro, os bens supremos estão confinados na beleza da coragem. No que diz respeito à felicidade, cuja conexão com os bens supremos caberia mostrar melhor, ela aparece apenas como um fecho cômodo do discurso, sem ligação necessária com a coragem, isto é, a virtude causadora daqueles bens (180c). O jovem argumenta que aquilo que as pessoas necessitam para que possam viver belamente não é fornecido nem pela família, pelas honras ou

¹² BRISSON, 2007, p.21.

pelas riquezas, mas por *Eros*, pois o deus é o responsável pelos maiores bens entre os homens. O maior bem neste contexto específico corresponde à vida nobre.

Mas a questão principal que se coloca neste momento é: o que é necessário a um homem que deseja viver nobremente? Fedro nos diz: é preciso que ame, pois o amor é “a vergonha diante do que é vergonhoso e o apego à honra diante do que é nobre” (178d). Esta passagem traz um elemento importante podendo ser interpretado por “amor à honra”. Para ele, o mais importante no amor é que este é capaz de conceder fama e distinção àquele que ama pelos atos que o amor inspira. O que é desonroso é censurável e não visto com bons olhos pela sociedade, sendo por isso feio e não desejável. Veremos a seguir, através de exemplificações, o tipo ideal de relacionamento que Fedro tem em mente, pois o jovem oferece exemplos da utilidade de um amante para seu amado na figura de Alceste, Orfeu e Aquiles, analisando cada caso separadamente.

O exemplo de Alceste resgata o episódio em que esta aceitou morrer no lugar de seu marido, Admeto, quando nem mesmo seus pais tinham se oferecido. Sobre esse episódio, Fedro nos diz: “e quanto a morrer por outro, só o consentem os que amam” (179b). Sob esse viés, *Eros* não é somente o desejo de ter consigo os belos objetos, mas sim o grande motivador de ações nobres e virtuosas. Assim, este exemplo ilustra perfeitamente a concepção de Fedro, pois se é o amor o que inspira ações virtuosas e nobres nos amantes, Alceste só realiza uma ação grandiosa, como morrer por seu esposo, inspirada pelo amor. No entanto, não só aos homens esta ação é exemplo de nobreza, mas também aos deuses que, de tão admirados, foram ao Hades buscá-la de volta ao mundo. Portanto, o ato de Alceste é um exemplo sublime, sobretudo devido a sua grande utilidade de trazer à jovem recompensas e honrarias que ultrapassam a noção de tempo e espaço, – recompensas e honrarias que são expressas não só pela admiração da comunidade e dos deuses, mas também pela “imagem” que se constituiu de Alceste, sendo identificada entre todos como um exemplo de coragem e virtude – que são os elementos essenciais à vida nobre.

Já o segundo exemplo, o mito de Orfeu (179d-179e), evidencia o quanto este foi fraco em relação ao exemplo anterior. Fedro descreve que Orfeu perde Eurídice e vai até o Hades reencontrá-la. Descendo ao Hades, Orfeu consegue convencer a própria Perséfone, mas esta lhe impõe uma condição: Orfeu não deve olhar para trás, enquanto não subir à região da luz. Já quase ao fim da jornada, porém, o músico duvida da sinceridade de Perséfone e olha para trás e é punido perdendo-a definitivamente, podendo apenas ver no Hades, um fantasma de sua mulher. Com o exposto exemplo, Fedro demonstra que Orfeu não amava verdadeiramente sua esposa, pois se pela simples inspiração de *Eros*, é possível ao amante cometer atos nobres e o músico não cometeu, seu amor não era forte o suficiente ou não existia. Como veremos, essa

tese de Fedro será questionada por Pausânias que, segundo este, não é qualquer amor que nos leva a viver uma vida bela, mas somente aquele que é elogiável e admirável.

Por fim, ele apresenta o exemplo do amor de Aquiles que é mais digno perante os deuses, pois é uma expressão da utilidade de um amante para o seu amado, elemento que segundo Fedro, é fundamental bem como é uma expressão do ideal de bela morte dos heróis gregos. No entanto, nota-se que Aquiles não é o amante, mas sim o amado. De modo que ele, enquanto amado, já é belo¹³. Neste ponto textual, destaquemos uma noção que será posteriormente esclarecida (principalmente no discurso de Sócrates), a saber, a noção de que se deseja somente aquilo que lhe falta. Tendo em vista que Aquiles é tido como belo, nada lhe falta, portanto, é amado e não amante. Desse modo, sendo Aquiles já fisicamente belo e, portanto, desejável (amado), ao cometer também ações belas, se torna ainda mais belo. Assim, Aquiles representa, na concepção de Fedro, o amado ideal: é belo tanto no porte, e por isso é desejável, como na alma, pois é capaz de realizar ações virtuosas, que são admiráveis aos olhos dos deuses.

Finalmente, a constatação final de Fedro diante da análise dos três exemplos que usa em seu elogio, concluímos que, para ele, amar e ser amado é um meio de aprimoramento que possibilita aquisição de virtudes como a coragem. Possibilitando ao homem a realização de grandes feitos, ações nobres e fuga de ações vergonhosas e más em nome do amor. No entanto, as ações nobres, as virtudes, deveriam ser feitas como fim e não como meio. Neste caso e nos moldes citados por Fedro, essa “virtude” corresponde a um amor à honra, as ações feitas ou evitadas pelos amantes e amados tem como finalidade evitar a vergonha e conservar a honra, portanto, apesar da alusão, encontramos aqui uma arcaica concepção de virtude. A alma aparece em seu discurso como sujeito dos afetos, de honra e de coragem que são apresentados como efeitos da ação do deus do amor, como também é o caso da vergonha. Isto é, para Fedro, *Eros* atua na alma dos amantes inspirando-lhes a virtude.

2.2 PAUSÂNIAS: O *EROS* DE CARÁTER MASCULINO (180c-185d)

¹³ Não é somente Platão que afirma ser Aquiles o mais belo dos heróis, mas também Homero. Sabe-se que a beleza física é tão importante quanto a beleza moral para o imaginário heroico. Nessa sociedade de guerreiros, importa que cada um ofereça proteção e cuidado ao seu parceiro, isto é, preze por sua integridade física, por seu corpo, que, como é próprio de um guerreiro, deve ser belo e forte, modelo dos homens ideais. Por isso, os homens de longos cabelos, fortes, semelhantes aos deuses estão representados em vários trechos, senão perpassando toda a obra de Homero.

O segundo orador do *Banquete* é Pausânias¹⁴, que inicia sua fala comentando a fala anterior e aponta que o discurso do jovem Fedro tem um grande erro, sendo ele: a afirmação de Fedro de que só há um *Eros*, quando na verdade (para ele), há dois *Erotes*. Neste ponto, é apresentado no *Banquete* a noção de duplicidade. No que diz respeito ao discurso de Pausânias, a duplicidade se dá na natureza de *Eros* na tentativa de correção à fala de Fedro. Iniciando por argumentar que não pode se elogiar um único *Eros*, uma vez que existe mais de um (180d). Assim, é preciso que reconheçamos, também, qual dos dois *erotes* é digno de elogio. Pausânias esclarece, então, qual será seu método expositivo, que consistirá primeiramente em dizer qual *Eros* é digno de elogio, por meio de uma comparação das respectivas naturezas de ambos para, depois, realizar um elogio que fosse digno do deus.

Apesar da crítica de Pausânias ao discurso de Fedro, ele acaba por beber, de início, da mesma fonte, isto é, da mitologia. Ele resgata a tradição mitopoética de *Eros* enquanto inseparável de Afrodite, pois, segundo ele, não existe amor sem Afrodite. Sendo assim, se existe duas Afrodites, é forçoso que também exista dois *erotes*. Assim, como existe a Afrodite vulgar e a Afrodite celeste, também existe o *Eros* vulgar e o *Eros* celeste. Sendo eles, dois tipos de amor. Essa divisão é fundamental para o entendimento da visão do orador em relação às práticas amorosas e, como veremos adiante, é decisivo para justificar o próprio discurso.

Diante dessa distinção dentre os dois tipos de amor – vulgar e celeste – entendemos que se trata da tese central de seu discurso, no qual, um é dirigido ao corpo (o que caracteriza o amante popular) e o outro à alma (o que caracteriza o amante nobre). Sob este aspecto, notemos que o discurso se forma tendo como fio condutor, a moral. Uma vez que, para ele, existe certa relatividade nos atos, isto é, para ele, nada é bom ou mau em si mesmo, mas depende da maneira e da finalidade em que é executado. Tal afirmação fica explícita quando ele desvia sua análise a respeito da natureza e parte para as consequências éticas e acaba por cair no pensamento geral e popular ao declarar um amor inferior e um superior e que, apenas um deles, cabe o elogio de louvor. Segundo ele:

Ora pois, o Amor de Afrodite Pandêmia é realmente popular e faz o que lhe ocorre; é a ele que os homens vulgares amam. E amam tais pessoas, primeiramente não menos as mulheres que os jovens, e depois o que neles amam é mais o corpo que a alma, e ainda dos mais desprovidos de inteligência tendo em mira apenas o efetuar o ato sem se preocupar se ele é decentemente ou não; daí resulta então que eles fazem o que lhes ocorre, tanto o que é bom quanto o seu contrário. Trata-se com efeito, do amor proveniente da deusa que é mais jovem que a outra e que em sua geração participa da fêmea e

¹⁴ No corpus platônico Pausânias além do *Banquete*, também aparece no *Protágoras* e é identificado como natural de Cerames e como amante de Ágaton (BRISSON, 2007, p. 22-25).

do macho. O outro porém é da Urânia, que primeiramente não participa da fêmea mas só do macho - e é este o amor aos jovens - e depois é a mais velha, isenta de violência; daí então é que se voltam ao que é másculo os inspirados deste amor, afeiçoando-se ao que é de natureza mais forte e que tem mais inteligência. E ainda, no próprio amor aos jovens poder-se-iam reconhecer os que estão movidos exclusivamente por esse tipo de amor; não amameles, com efeito, os meninos, mas o que já começam a ter juízo, o que se dá quando lhes vêm chegando as barbas. (*Banquete*, 181a-d)

Enquanto o amor masculino por ele é enaltecido, o amor feminino é adjetivo de vulgar, promíscuo e inferior diante do cenário do qual fazia parte, a *paidierastia*. Isto é, para ele, quando se ama o feminino considera-se que se trata de um amor dirigido apenas para o corpo, por isso essa forma é considerada inferior e, para justificar tal fato, ele defende que Afrodite vulgar participa tanto do masculino quanto do feminino, desse modo, esse amor pode ser dirigido para homens e mulheres em ambas as direções, porém, sempre de modo moralmente inaceitável. De modo oposto, a Afrodite celeste inspira um outro modo de amor, sendo o amor à alma que se prende mais à maneira de realizar um ato do que à sua realização efetiva. Segundo Pausânias, tal amor se trata do amor masculino, de um homem por outro, conforme a regra da *paidierastia* ateniense. E assim, se estabelecia a transmissão de valores e conhecimento.

A inteligência, para Pausânias, é um atributo masculino e, com isso, ele justifica a regra de conduta vigente em Atenas argumentando que esta é complicada e, apoia-se nas leis de outras cidades, como o exemplo de Elida, Boécia e Esparta, que ressalta, que o apoio ao amor masculino é algo comum. A agregação do amor celeste à *paidierastia* mostra como Pausânias encontra-se interessado em demonstrar que essa forma de amor seja um fato aprovado por todos, fazendo assim um apelo à própria lei Ateniense a fim de que ressalte a superioridade do amor masculino sobre o feminino. Quem assim se submeter às leis não merece, inclusive, ser censurado (*Banquete*, 182a).

Sob esse viés, nota-se uma justificativa perante a hierarquia de amores, o amor celeste ou o amor masculino é colocado como superior por não se tratar de um amor ao corpo, mas, como dito, um amor à alma que a dirige a fim de educar. Podemos compreender melhor a concepção de que o masculino teria uma superveniência sobre o feminino quando nos defrontamos com a própria situação de Pausânias e sua necessidade de se afirmar sábio, isto é: todo seu discurso é comprometido, pelo menos em alguma instância, por ele ser amante do anfitrião do banquete¹⁵ e, com isso, querer exaltar seu relacionamento amoroso e consequentemente a afirmação desse como um modelo superior de se relacionar. O relacionamento de Pausânias é representado por Platão em *Protágoras* 315-d-e. Lá, é descrito

¹⁵ BRISSON, 2007, p. 394.

que o relacionamento iniciou quando Ágaton tinha em torno de dezoito anos e se estendeu até a fase adulta. Justamente por isso, pela vida pessoal ser uma comprovação de um amor “homossexual” duradouro, Pausânias é retratado no *Banquete* como um grande defensor desse em detrimento do amor que, segundo ele, não partilharia de um ideal de “transferência” de sabedoria de um para o outro, chegando até a formular teses extremas de que somente este tipo de amor partilharia da sabedoria, de modo que os outros não teriam a mínima preocupação para com as questões da alma.

Assim o orador continua a exposição de sua tese da superioridade desse tipo de *eros*, afirmando que o *erastes* que está apaixonado mais pelo corpo do que pela alma, logo perde o interesse quando o *eromenos* envelhece. Em contrapartida, os *erastai* que estão apaixonados pelo caráter do *eromenos*, permanece pelo resto da vida, posto que, o caráter, diferentemente da beleza juvenil, é duradouro. É curioso notar que no que diz respeito à *paiderastia* neste contexto, só seria louvável se o *eromenos* fosse jovem¹⁶ e toda sua atitude seria conduzida pelo interesse erótico do *erastes*, enquanto a atitude do *eromenos* era entendida somente como uma forma de gratidão e reconhecimento. Este fato parece ocorrer com Ágaton e Pausânias, não somente pela duração do relacionamento, mas também, por Ágaton encontrar-se um adulto mas ainda fazer-se jovem¹⁷. Essas atitudes de Ágaton eram tidas como vergonhosas pela sociedade de Atenas do contexto. Por isso, a implícita necessidade de Pausânias de se afirmar aqui. E a melhor maneira de fazê-lo é justificando seu relacionamento singular, demonstrando que aquele que verdadeiramente ama, ama a alma de seu amado, pelo seu caráter e não somente pelo corpo, como parecia o caso da *paiderastia* usual, cujo relacionamento chega ao fim depois que o corpo envelhece.

Posto isso, no fundo, o que Pausânias deseja é reconciliar seu esquema de valores com os esquemas gerais de validação moral. Por isso a necessidade de justificar sua prática oferecendo-lhes exemplos práticos de leis em que tal prática é bem aceita, conforme 182a-c:

Aliás, a lei do amor nas demais cidades é fácil de entender, pois é simples a sua determinação; aqui porém ela é complexa. Em Elida, com efeito, na Lacedemônia, na Beócia, e onde não se saiba falar, simplesmente se estabeleceu que é belo aquiescer aos amantes, e ninguém, jovem ou velho, diria que é feio, a fim de não terem dificuldades, creio eu, em tentativas de persuadir os jovens com a palavra, incapazes que são de falar; na Jônia, porém, e em muitas outras partes é tido como feio, por quantos habitam sob a influência dos bárbaros. Entre os bárbaros, com efeito, por causa das tiranias,

¹⁶ Cujo fim era marcado pela chegada na vida adulta e seus respectivos sinais, a saber: crescimento de pêlo.

¹⁷ O dramaturgo cortava frequentemente os cabelos e a barba, algo que se tratava de um forte sinal de maturidade (BRISSON, 2007, p. 24-25).

é uma coisa feia esse amor, justamente como o da sabedoria e da ginástica. (*Banquete*, 182a-c)

Apesar do discurso de Pausânias estar comprometido com sua vida pessoal e, por isso, apresentar uma atenção subjetiva, não precisamos desconsiderá-lo por completo. Ele levanta considerações interessantes a respeito de *eros*, sobretudo no momento em que estreita relação deste com a sabedoria, de modo que, o *eros* do orador a deseja de algum modo. Para Platão, a sabedoria é uma das mais belas coisas existentes, de modo que, o deus é, de algum modo, um amante da sabedoria, tópico este que será amplamente desenvolvido por Diotima.

2.3 ERIXÍMACO: O *EROS* ENQUANTO *PHYSIS* (186e-188d)

Estando Aristófanes impossibilitado de discursar em decorrência de uma crise de soluções (185c), o terceiro orador é Erixímaco. Trata-se de um médico¹⁸, um homem da ciência que dirige um discurso no qual, se bem-sucedido, ele e consequentemente a ciência, irão ganhar o concurso a respeito do conhecimento do amor. O que se torna evidente pela fala inicial que rege o seu discurso: “Ora, eu começarei pela medicina a minha fala, a fim de que também homenageemos a arte.” (186b). Para dar cabo ao seu intento, Erixímaco apresenta uma visão destoante daquela apresentada anteriormente por Fedro, que direcionava *Eros* para a alma, ainda que de maneira discreta e sem muitos elementos no discurso nos conduz a uma interpretação mais clara sobre a relação de *Eros* e *Psykhé*¹⁹. O médico também distancia seu discurso de Pausânias, que dirige sua atenção para a *práxis*, mas que, de algum modo, também faz referência à *psykhé* quando distingue as formas de amor.

No diálogo, até agora, as caracterizações a respeito de *eros* foram, sobretudo, a de um amor entre duas pessoas. Visto que, o primeiro advoga em prol de honras e reconhecimento por parte da comunidade, enquanto o segundo defende o seu tipo de relacionamento enquanto superior resgatando e tendo em vista a receptividade que este possuía em outras cidades.

Diferentemente dos oradores anteriores, o primeiro passo de Erixímaco é expandir os domínios de *Eros*, pois, apesar de não descartar a distinção anterior de dois *erotes*, ele entende que ambos não atuam somente nas relações pessoais expressas pela *paiderastia*, mas que se fazem presentes na realidade como um todo. Sua sequência discursiva não é voltada para apenas para a *psykhé*, mas também para o corpo, ainda que, como veremos, a noção de *psykhé* esteja

¹⁸ Além de médico, ressaltamos que o personagem citado também era conhecido por ser heraclitiano.

¹⁹ Termo correspondente à alma.

implícita. Por isso, o médico tece seu discurso abrangendo o reino de *Eros* ao longo de todo o cosmo físico:

Com efeito, quanto a ser duplo o Amor, parece-me que foi uma bela distinção; que porém não está ele apenas nas almas dos homens, e para com os belos jovens, mas também nas outras partes, e para com muitos outros objetos, nos corpos de todos os outros animais, nas plantas da terra e por assim dizer em todos os seres é o que creio ter constatado pela prática da medicina, a nossa arte; grande e admirável é o deus, e a tudo se estende ele, tanto na ordem das coisas humanas como entre as divinas. (*Banquete*, 186a-b)

O médico não recusa completamente o *eros* celeste e o *eros* vulgar de Pausânias. Seu discurso visa expandir os domínios de atuação anteriormente estabelecidos, pois, para o último, *Eros* estaria limitado aos homens. Desse modo, o que Erixímaco faz é introduzir conceitos comuns ao seu ofício enquanto médico, mas não desprezando a tradição grega que concebe a moderação como melhor das prescrições para o corpo de maneira que o sujeito possa desfrutar adequadamente de tudo que lhe seja possível, de modo que o objeto desfrutado não lhe seja mal para o corpo e alma. Nesse cenário, os médicos tinham um papel importante que justifica sua prática e fazia com que a medicina ocupasse um lugar de destaque para os gregos.

Nesse contexto, a medicina adquire um status de que o “corpo fala” superando suas crenças, dando mais ênfase à racionalidade. Portanto, a medicina era constituída por uma forma de conhecimento que se comprometia com os problemas do corpo, a saber, as doenças, e tratava de responder a partir de um saber não especulativo, mas a partir de uma técnica específica. É a partir dessa técnica que o médico opera a cura do soluço de Aristófanes, sugerindo como lidar com aquele “sinal do corpo doente” e é a partir dessa técnica que Erixímaco elabora seu discurso sobre o amor. É importante notar que as duas prescrições - para a cura dos soluços de Aristófanes e a moderação - feitas por Erixímaco são interessantes por parecer que Platão as insere neste discurso para mostrar a necessidade do cuidado com o corpo, isto é: para que a *psykhé* floresça, faz-se necessário silenciar o corpo, caso contrário, é a atenção com a *psykhé* que é pausada²⁰. Esta afirmativa ganha sentido à medida em que o médico prossegue com seu discurso. Os antigos *eros* celeste e *eros* vulgar tornam-se *eros* saudável e doente, com a diferença específica de que estes *erotes* não estão limitados, como os de Pausânias, aos homens e ao caráter, mas também às outras partes, a saber, nos corpos de todos os animais e nas plantas da terra. Para ele, a duplicidade de *Eros* pertence à natureza de todos os corpos e é dever do médico regular o bom funcionamento de tais elementos em casos específicos de cada corpo:

E então, assim como há pouco Pausânias dizia que aos homens bons é belo aquiescer, e aos intemperantes é feio, também nos próprios

²⁰ Do mesmo modo como foi no *Banquete*, que silenciou a atenção que deveria ser dirigida a ela.

corpos, aos elementos bons de cada corpo e sádios é belo o aquiescer e se deve, e a isso é que se dá o nome de medicina, enquanto que aos maus e mórbidos é feio e se deve contrariar, se se vai ser um técnico. (*Banquete*, 186b-c)

Ressalteemos que dentre os discursos empreendidos, o de Erixímaco é aquele que mais se compromete com uma concepção fisicalista da realidade. Pois, segundo ele, a medicina é a ciência dos fenômenos do amor corpóreo (186c). Esses fenômenos do amor são próprios de todos os corpos. Diante disso é evidenciado um processo de “laicização” dos discursos à medida em que *Eros* começa a não ser mais entendido pelos convidados como um deus em si, mas como uma espécie de fenômeno, que se encontra em diferentes coisas e não somente no amor entre dois indivíduos. Isto é, enquanto os sujeitos da ação nos discursos eram os amantes que poderiam tornar a ação bela (valorativa) ou feia, para Erixímaco a ação está nos técnicos e, em seu caso, no médico (186d). É ele quem poderá tornar tal ação bela ou feia a depender de sua concretização. Isto é, caso mantenha e deseje instaurar os elementos saudáveis no corpo, será uma ação boa e bela, e caso os negue, será o oposto. O médico parece defender que o amor é o cultivo e a afeição pelos elementos bons de cada corpo, enquanto pelos maus, aqueles que provocam doença, é vergonhoso fazê-lo (186c).

Assim, podemos dizer que a fala de Erixímaco, a partir de sua arte médica, trata de definir como *Eros* se manifesta para o ser humano. Para ele, a medicina é a ciência dos fenômenos amorosos do corpo com a missão de favorecer o que nele for bom e saudável (186c). Por isso, ele se define capaz de saber diferenciar o amor bom do amor mau (186d) e afirma que é a tarefa do médico reestabelecer a saúde no corpo a partir da harmonia dos elementos que o constituem. Partindo novamente da duplicidade de *Eros*, o médico defende que se deve favorecer o amor dos sujeitos temperantes e caso não sejam, devem incentivá-los para tal. Segundo ele, aos amantes vulgares devem ser oferecidos um amor de forma cuidadosa para que não caíam na incontinência, afinal, sempre que o amor equilibrado (moderado) dirige os elementos contrários, são levados a prejuízos. Ele afirma que a grande missão e força de *Eros* é manifestar-se como moderação, permitindo aos homens a vida em sociedade e com os próprios deuses (188d).

Na *República*, a alma saudável é aquela que se alegra na justiça, de modo contrário, a enfermidade da alma é comparável à injustiça. A justiça, por sua vez, é fruto de uma certa harmonia que deve haver na *psykhé*. A medicina, como vimos, tem o papel de harmonizar os contrários, contudo, Erixímaco não cita a *psykhé* como o objeto dessa harmonização, mas, é importante essa afirmativa visto que existe algumas circunstâncias em que a alma pode se tornar enferma pelo mal uso das paixões. No *Timeu*, Platão aponta as relações entre alma e corpo além

do funcionamento de órgãos físicos com atividades ligadas às funções anímicas (88a-c). Ainda no *Timeu*, Platão aponta as doenças da alma e do corpo explicando que alguns dos excessos do corpo são prejudiciais à ela²¹. As doenças originadas da alma eram revestidas de um saber especulativo e suposições. Ao adquirir um status elevado de conhecimento, a medicina parece desprezar a alma e priorizar apenas o corpo como objeto de estudo e prática, fundando nele as motivações das doenças.

Sob esse viés, o discurso de Erixímaco reduz *Eros* a uma dimensão material e dissolve o amor humano em um princípio cósmico. O *Eros* de Erixímaco trata da relação amorosa com o corpo expressa pelo cuidado e pelas boas ações em prol do corpo, isto é, *Eros* recebe um status de harmonizador que provoca a saúde. Apesar do seu discurso evoluir consideravelmente em relação aos precedentes, sobretudo por sua expansão dos domínios de *Eros* e sua consequente eliminação da superioridade homoerótica, o mesmo acabou por se reduzir à matéria e, como veremos mais adiante de acordo com Diotima e sua “escala do amor”, não se pode explicar o amor partindo de uma compreensão física explicados pelos elementos do corpo. É verdade que a posição fisicalista do médico o permite conjecturar nos belos corpos físicos o amor, mas, estando limitado apenas ao físico seu discurso parece insuficiente para que se obtenha um conhecimento adequado da natureza de *Eros*. Se levarmos em consideração a ligação que Platão estabelece entre o amor e a alma, entendemos que na natureza e definição de *Eros* há um resquício psíquico, desse modo, a medicina e a ciência que estuda os fenômenos que se dão exclusivamente nos corpos, não podem ser as únicas bases adequadas para a verdadeira concepção de *eros*.

2.4 ARISTÓFANES: A AUSÊNCIA DE *EROS* (189a- 193e)

Agora curado do soluço, Aristófanes cujo nome faz menção “aquele que mais brilha” é o próximo a discursar. Ele era um renomado comediante do mundo grego e, talvez por isso, seu discurso tenha como plano de fundo a mitologia clássica. Seu discurso difere dos demais discursos e não somente pelo cenário mitológico, mas também, pela composição literária. Uma vez que Aristófanes, ao invés de escrever a natureza de *Eros* e, em seguida, mostrar quais benefícios decorrem dessa natureza, opta por revelar o poder do deus que sozinho pode curar esse mal cuja cura constitui para a espécie humana a maior das felicidades²². Devido à sua peculiaridade mitológica, seu discurso recebeu diversas interpretações, algumas mais

²¹ Para mais informações acerca das relações entre a alma e o corpo físico descritas no *Timeu*, leia as passagens 45b até 91a.

²² BRISSON, 2007, p. 44.

tradicionais buscando seu conteúdo cômico e, outras, com o foco mais diverso buscando evidenciar mais o seu fim trágico. Notemos que seu discurso não é de todo destoante dos demais, isto é, a depender da interpretação, os discursos apresentam uma eventual conexão e não são conflitantes.

Como dito, a fala de Aristófanes resgata o discurso para a natureza humana e seus sofrimentos “mas é preciso primeiro aprenderdes a natureza humana e as suas vicissitudes” (189d), em específico, ele retoma o direcionamento para a *psykhé*, que por sua vez foi desconsiderada por Erixímaco, na tentativa de ampliar sua noção de *Eros* para todo o cosmos no âmbito físico. Isto é, inicialmente, Aristófanes volta seu olhar à investigação particular do ser humano, desse modo, há um retorno ao individual. Nessa perspectiva, podemos pensar nessa inversão enquanto uma tentativa de evidenciar que esse não será o relato de um fenômeno humano isolado, mas que o foco está em nossa própria natureza, tal como ela é. Também é importante notar que em seu discurso, Aristófanes não menciona Fedro e, certamente, é porque utiliza do recurso mítico e neste ponto acaba não se distanciando da fala poética.

Eros, segundo ele, se estende para muito além de afetos amorosos particulares e não se trata de algo que está presente nas coisas. Nesse discurso, o amor é convertido na própria natureza humana, como é evidenciado com o exemplo do mito original do homem, iniciado em 189d. Notemos que desde o início de sua fala, ele pondera que, até então, os homens não têm a noção do poder de *Eros* e é sobre este poder que ele irá discursar. Posto isso, notemos também, que o termo “poder” para referir-se à característica de *Eros* que dispõe o sujeito a fazer algo. Tal disposição pode ser interpretada ao longo do seu discurso como o desenvolvimento de algo que invade o sujeito motivando-o a agir. Neste ponto, ainda que discretamente, Aristófanes sinaliza certo nível de inteligibilidade em *Eros* que precisa ser compreendida. Com isso, ele dispõe-se a falar do mito para compreensão da natureza humana e sua ligação com o *Eros* enquanto potência.

O mito narrado por ele apresenta a realidade da natureza humana primordial. Diz ele que os homens eram de três sexos, a saber: o masculino, o feminino e o andrógino. No início, todos eram esféricos, contendo dois olhos, quatro pernas, quatro braços etc. Segundo ele, nós sofremos mutilações em decorrência da arrogância, que foi justamente a *hybris* humana de tentar escalar o céu para que, chegando lá, nos igualar aos deuses (190c). Por causa desta primeira falha, Zeus cortou-nos ao meio como forma de punição, e para arrancar da raiz nossa visão de completude para com os deuses, nos levando à atual condição - de apenas dois gêneros, masculino e feminino – na qual estamos sempre em estado de incompletude. Está justamente nesta fatal queda representada pela partição a razão de explicar a atuação de *Eros* na natureza humana. Tal situação enaltece o mito e em como ele promove o entendimento do poder de *Eros*

que Aristófanes defende. Para além disso, a moral do mito demonstra a intemperança em demasia dos humanos, Zeus deliberadamente os tornou mais fracos como punição que os conduziu à inferioridade. Sendo assim, devemos continuar a ser piedosos, caso contrário, os deuses podem nos punir novamente (190d). Assim sendo, desde o momento que a natureza humana foi mutilada em duas, cada uma anseia por sua metade e, quando finalmente à ela se une, não quer dela se afastar.

Para Aristófanes, *Eros* é identificado como o desejo de retomar à totalidade original, tendo em vista a atual incompletude, visto que, a natureza humana é, em primeiro lugar, incompleta. Para ele, essa é nossa condição ontológica. No que diz respeito ao desejo erótico, se trata do reconhecimento da incompletude que nos conduz a amar - e isso é *eros* - a outra metade visando a superação da incompletude e alcançar a integridade junto ao outro. Nesse cenário, destaquemos as duas modificações mais importantes, destacadas por Aristófanes, ao apresentar a conexão entre *Eros* e a natureza humana: a primeira delas, é o fato de *Eros* não ser um verdadeiro deus, mas sim uma situação natural dos humanos; *Eros* é o desejo de superar a incompletude. A segunda modificação é a consequência da primeira: a extensão de *Eros* não está somente do amor entre dois indivíduos, e nem no cosmos, mas se trata de um constituinte da natureza humana.

Partindo da filosofia platônica, o ato sexual é o encontro das metades, é o momento que pela união da carne, se manifesta o desejo de unificação da *psykhé*. No texto é evidente que a alma de cada um quer a coisa que ela não pode dizer, mas adivinha o que quer e o indica por enigmas (192d). É a *psykhé*, tomada por seus efeitos ou pelo poder de *Eros* que levaria os homens ao esforço pela reunificação de sua unidade originária, inclusive, motivaria o sujeito a preferir morrer sendo um só (192d), se derretidos pelo poder de Hefesto²³, do que viver separados de suas respectivas partes.

Outro elemento importante é que Aristófanes aborda a *psykhé* não enquanto uma instância incorpórea, mas, trata dos aspectos internos da mesma que se deduz a partir da intenção de mostrar o poder de *Eros*. Parece-nos que indiretamente, ao falar da natureza humana, Aristófanes tivesse como ponto de partida o corpo mutilado e como ponto de chegada, a *psykhé*. Retomando os discursos anteriores, Fedro e Pausânias mostram *Eros* agindo na *psykhé*, Erixímaco admite essa ação mas enfatiza o corpo, enquanto Aristófanes mostra a dor e ação de *Eros*, tal como um poder no corpo, sendo assim, ele amplia a noção da própria potência, como prometera no início de seu discurso. Desse modo, mostrando que desde a busca para se sobrepor aos deuses até a instauração de *Eros*, o que está em evidência são os movimentos do

²³ O deus do fogo.

desejo da alma. O movimento de reunificação à condição original é um movimento do desejo – *eros* – que atua na *psykhé*, na interioridade humana. É o desejo que atua usando o corpo como expressão de algo maior a ser buscado, o retorno à completude humana²⁴.

A presença de Aristófanes²⁵ no diálogo não é despropositada. Isto é, Platão enxergou nele uma sensibilidade perante as forças afetivas que conduzem o homem. Até esse ponto, sua fala é a que mais se aproxima da de Sócrates, no entanto, ele acaba por não dizer de que modo efetivamente acontece a ação dinâmica de *eros* e *psykhé*. Sua linguagem é bastante metafórica quando ele usa a imagem da reunificação corpórea, além de falar da potência de *Eros* em um contexto geral. Sendo assim, o mito narrado por Aristófanes ressalta a indiscutível sina do ser humano em desejar o que lhe falta, considerando que sempre faltará. A vida do ser humano gira em torno de uma eterna busca. Nesse contexto, encontramos uma caracterização da *psykhé* enquanto parte desejante. Aristófanes contribui para o entendimento da potência de *Eros*, portanto, os efeitos desse poder ainda não foram contemplados concretamente nesta parte do *Banquete*. Após terminada sua fala, Aristófanes se volta ao médico e pede que “não o ridicularize” (193d) por discordar tão distintamente de seu discurso e, então, passa a palavra à Ágaton, que por sua vez, tece seu discurso em torno da natureza abordando com mais clareza a *psykhé* e sua relação com *Eros*.

2.5 ÁGATON: O EROS ENQUANTO VIRTUDE (194a-197e)

O quinto a discursar é Ágaton²⁶, o anfitrião do banquete. Antes de tudo, considero importante ressaltar que seu discurso costuma ser visto como o menos preocupado com o rigor filosófico pelos comentadores, o que se comprovaria pela falta de justificativa bem argumentada em suas afirmações²⁷. Acredito que isso se dá pelo fato dele se tratar de um poeta e por isso sua falta de preocupação com argumentos concisos. Consideramos tratar-se do segundo discurso mais belo do *Banquete*, não apenas por gostar de poetas e do personagem de

²⁴ De modo breve, o corpo se trata de um instrumento verificável para a realização de um desejo que na verdade não é dele, mas é algo derivado de suas paixões condicionando os movimentos da *psykhé* em direção ao objeto desejado. Dada a afirmação sobre o movimento da alma em direção ao objeto será mais bem desenvolvida e apresentada nos itens 2.6.1, 3 e 4.

²⁵ Para além disso, o discurso de Aristófanes antecipa uma questão em Platão acerca de *eros*, a saber. o *eros* enquanto *princípio* de ação e *causa* do agir, conforme elucidado no item 4.

²⁶ É também digno de ressaltar que muitos comentadores, como o exemplo do orientador deste trabalho, acreditam que a disputa principal do *Banquete* parece ser entre Ágaton e Sócrates.

²⁷ Nessa perspectiva, Brisson afirma que o discurso de Ágaton é vazio, mas magnificamente construído, manifestando a influência da escola de Górgias, ilustrando principalmente a busca de assonância e aliteração, especialmente na introdução (194e-195a) e na segunda parte (197c-e). Para mais informações à este respeito específico, ler notas e introdução do mesmo em *Le Banquet*.

modo geral, mas também, por enxergar em seu discurso uma sensibilidade extremamente humana, a despeito do misticismo. Assim como a filosofia, a poesia é uma das coisas mais belas já inventadas por tocar uma parte da alma; é uma daquelas coisas que aquece o coração, alivia cicatrizes e faz a vida valer a pena.

Outra questão a ser ressaltada é que, se levarmos em conta a análise evolutiva do *Banquete*, cujos discursos evoluem em sua complexidade e verdade, consideraríamos que na fala de Sócrates estaria contida a posição de Platão e que todos os discursos evoluem até ela, na qual estaria contida o verdadeiro conhecimento acerca de *eros*. De minha parte, tal afirmação é correta por duas razões, a saber: a primeira diz respeito à própria estrutura narrativa do diálogo, uma vez que ele realmente parece ser organizado de modo escalar, onde cada discurso procede sempre reestruturando e acrescentando algo ao discurso precedente. A segunda razão é que Sócrates, de fato, parece ser o porta-voz de Platão não somente no *Banquete*, mas em outros diálogos também, não só por ter sido seu mestre, mas também, pelo caráter explicativo que Sócrates cumpre nas discussões enquanto responsável pelas refutações e esclarecimentos decorrentes delas.

Posto isso, partiremos para a análise desse rico discurso que assim como os demais oradores, inicia seu elogio a partir de uma distinção de método. Contudo, diferentemente dos demais, o poeta parece fazer uma alteração ainda mais importante, pois considera que a maioria dos discursos anteriores não elogiavam o deus, mas as felicitações que causava nos homens pelos bens atingidos, isto é, o foco dos oradores estava voltado para a utilidade de *eros*. Ágaton identifica isso como um erro no que diz respeito à definição, afirmando que a utilidade de algo não implica dizer o que esse algo realmente é. Por isso, seu discurso se inicia a partir de uma correção e evidenciando a importância de se falar das virtudes de *Eros* em si. Em suma, sobre a natureza do amor e não de seus efeitos. Nessa perspectiva há um salto em relação aos discursos, visto que, ele não se interessa pelo que os homens acham que seja o deus ou o que este traz consigo, mas sim, o que ele verdadeiramente é, ou seja, sua essência que por sua vez, também diz sobre sua natureza. “Ora, a única maneira correta de qualquer elogio a qualquer um é, no discurso, explicar em virtude de que natureza vem a ser causa de tais efeitos aquele de quem se estiver falando”²⁸ (194e).

Essa mudança metodológica posta por Ágaton também será adotada por Sócrates em seu discurso que por sua vez utilizará do mesmo para apontar os erros elaborados por este

²⁸ Segundo Souza, “Sócrates louvará mais adiante a excelência desse princípio, que representa uma etapa decisiva na progressão dos discursos. Para ele, embora não vá acertar na definição da natureza de *Eros*, Ágaton traz à baila o problema, possibilitando a refutação socrática e a definição platônica”. (SOUZA, 2016, p.137)

(199c). Sob esse viés, daremos início ao elogio do poema: o primeiro ponto defendido por Ágaton é que é preciso dizer como *Eros* é tal qual ele é; o segundo ponto se trata de esclarecer e demonstrar quais são seus dons e o que ele traz para os homens. Sendo assim, podemos dividir seu discurso em duas partes. Na primeira, ele fala acerca da natureza do deus, isso é, o que ele verdadeiramente é, se preocupando em esclarecer sua beleza e, na segunda parte, tratando de seus dons, Ágaton evidenciará a sua virtude.

No que diz respeito à natureza de *eros* – na primeira parte de sua fala – a primeira atribuição feita é a felicidade (195a). Segundo ele, dentre todos os deuses que são felizes, é ele em si mesmo o mais feliz de todos. Isso se dá pelo fato de ser o mais belo e o melhor dentre os deuses. O poeta explica que *Eros* é belo, primeiramente, por ser o mais jovem tornando-o fugitivo da velhice e sendo, então, eternamente jovem por ser mais veloz do que ela. Enquanto de nós a velhice sempre se aproxima e a *Eros* ela nunca alcança. Trazendo novamente a tese de Aristófanes (de que semelhante ama semelhante), Ágaton afirma que é justamente por *Eros* ser tão jovem que ele sempre está junto dos jovens e quase nunca dos velhos.

Neste ponto, notemos o paralelo interno estabelecido entre o discurso desenvolvido por Fedro, que coloca *Eros* como o mais velho dos deuses, enquanto Ágaton diz ser ele o mais jovem deles: “Primeiramente, é o mais jovem dos deuses, ó Fedro” (195a). Assim, podemos entender a descrição do que seja Belo no discurso de Ágaton que o torna um contraponto à Fedro, posto que, para ele a beleza não estaria nas ações, mas nas coisas mesmas, em suma. Para além da juventude, o poeta ressalta a segunda atribuição, a saber: a delicadeza. Aqui, podemos entendê-la como uma espécie de leveza constituinte de *Eros* o qual permitiria habitar o que há de mais etéreo, a alma²⁹, tanto nos homens quanto dos deuses. No que diz respeito a tese da delicadeza, Ágaton primeiro fala sobre o comedimento, a qual esclarece que *Eros* habita somente nas almas comedidas. Nas almas onde encontra costume rude, imediatamente se afasta, visto que, para ele, a rudeza é oposta à sua natureza. A segunda explicação do poeta é a da umidade na qual é somente pela conformação úmida que o deus consegue acessar a alma.

Sobre a delicadeza, Ágaton cita um trecho de Homero que nos diz que a deusa até tem pé delicados por não andar sob o solo, mas sobre a terra e as cabeças dos homens. O ideal para um deus tão sensível é habitar naquilo que há de mais brando nos homens, a saber, a alma. Neste ponto entendemos que o amor se faz presente no que evidencia leveza, que apresenta de algum modo comedimento em sua constituição. Tal delicadeza, de acordo com o poeta,

²⁹ Notemos que anteriormente o foco à ser analisado estava nas ações, de Fedro; na relação homoafetiva de Pausânias; no corpo de Erixímaco; e agora, contrariamente, o foco encontra-se na *psiquê*. É interessante o modo como os focos se alteraram tornando ora mais restritos (*physis* humana, *psiquê*), ora mais abrangentes (ações, relacionamentos).

manifesta-se em *Eros* por ele habitar no caráter e nas almas dos deuses e dos homens, “entre os seres mais brandos, são os mais brandos, necessariamente é ele o que há de mais delicado” (*Banquete*, 195e), isso é, apesar de mencionar, não é da alma humana que ele se refere em específico, mas também, à alma dos deuses. Sobre o exposto, vemos uma sinalização da atuação de *Eros* na *psykhé*, ainda que de maneira discreta.

Após dada as atribuições de *Eros* em razão de sua beleza, Ágaton passa a fazer referência à excelência de *Eros* em razão de ele fazer parte de três virtudes, além da justiça, a saber: temperança, coragem e sabedoria (196c-196d). No que diz respeito à justiça, o poeta defende que é o modo mais importante pelo qual *Eros* atua na alma humana de maneira voluntária, ou seja, se trata de uma ação da qual o sujeito não se opõe. Ágaton também faz referência a virtude da temperança afirmando que seria a virtude responsável por dominar os apetites e prazeres e, portanto, “nem Ares se lhe opõe” (*Banquete*, 196d).

No que diz respeito à virtude da sabedoria, é demonstrado por ele, que pelo fato de que cada um ser tocado pelo amor se torna um poeta e passa a criar (196e) e a sabedoria que é atribuída aos que a ele está inspirado atesta sua característica, portanto, de ser sábio. Ele conclui seu discurso observando que *eros* é o desejo de coisas boas tanto para os deuses quanto para os homens (197c) e, a partir disso, ele ressalta a superioridade de *Eros* como o ser mais nobre. Em seguida, ele encerra seu discurso coroando *Eros* com um conjunto de epítetos que o exalta e destaca sua grandiosidade.

O discurso de Ágaton, quanto à estrutura argumentativa, faz referências ao mito, contudo, o que se insere é o fato de que ele parece elaborar uma fala sem destoar do objetivo dos outros discursantes que lhe antecedem, ao defender um *Eros* que corresponda consigo mesmo, ou seja, ele acaba por defender a juventude de *Eros*, sendo ele um jovem e suas virtudes, que na verdade deveriam ser dos amantes, tal qual as relações paiderasticas e que ele próprio fazia parte.

Por fim, a última coisa a ser dita do *Eros* de Ágaton, é que sua tese se opõe à de Erixímaco, pois, concedendo diversos exemplos de *Eros* duplo na composição da natureza, o médico afirma que assim como as estações do ano estão repletas desses dois amores, sendo eles: doente e saudável. De modo que quando os dois ficam equilibrados, instaura-se uma espécie de harmonia, porque um contrário modifica o outro, controlando-o e não permitindo que ele se expresse com maior predominância, o que resulta em um *amor moderado* entre o quente e o frio, o seco e o úmido. É isso que traz uma bonança de saúde aos seres vivos. De modo que quando o amor é casado com a violência e a rudeza, há um desequilíbrio na natureza e os seres vivos que dependem dela morrem devido ao predomínio de um ou outro. Essa concepção de *Eros* doente causador de desgaste das coisas seria impossível em Ágaton, uma

vez que para ele, *Eros* jamais estabelece na alma a rudeza, pois ele a repele. O poeta pensa um *Eros* que causa florescimento daquilo que há de mais belo na alma – um ser virtuoso - e não em equilíbrio de opostos.

2.6 SÓCRATES: O *EROS* ENQUANTO *DAIMON* (198c-212c)

O que analisamos até agora, foram elogios de um mitógrafo (Fedro), de um médico (Erixímaco), de um retórico (Pausânias), e dois poetas (Aristófanes e Ágaton), resta, finalmente, analisar o elogio filosófico de Sócrates³⁰. Dividiremos seu discurso em três partes, a saber: na primeira (199c) ele interroga Ágaton, induzindo-o a abandonar algumas alegações a respeito de *Eros*; na segunda, ele conta como foi refutado por uma mulher de Mantinea (201d); e na terceira parte, expõe sua concepção de *Eros*, tal como lhe fora apresentado pela própria sacerdotisa (202a).

Antes de dar início ao seu discurso, Sócrates faz uma crítica ao *logos* de Ágaton, afirmando que está arrependido de ter concordado em discursar depois dele, dizendo que nada sabe sobre *Eros*. Ele considera que deve dizer a verdade a respeito de tudo que está sendo elogiado e, desta verdade, recolherá as mais belas manifestações de saber o que é verdadeiro em todos os elogios. Neste ponto, o filósofo faz uma crítica ao elogio enquanto gênero, uma vez que, trata-se de um conjunto de atribuições arranjadas sem ser esclarecido se tais atribuições são necessariamente verdadeiras. Assim, a crítica de Sócrates será dirigida para todos que, embora possuam capacidade de apreender os fenômenos do mundo, não os descrevem de forma genuína em seus elogios. O problema, alegado por Sócrates, daquele que realiza o elogio é que, fazendo o uso do *logos*, acaba por utilizá-lo para louvar a beleza de algo ou alguém, sem se preocupar com a verdade desta atribuição. Com isso, no elogio, deve-se escolher do discurso acerca do amor aquilo que é dele mais belo. O belo é aquilo o que é elogiável, e Sócrates defende que só se deve elogiar a verdade, portanto aquilo que é realmente belo e não aparentemente. Assim, o que Sócrates parece indicar é que a forma expositiva do elogio difere objetivamente da forma filosófica, cuja preocupação, por sua vez, parece residir não no cuidado com as palavras e atribuições, mas com a verdade.

Tendo feito essa crítica (198d-199b), o filósofo enfatiza que seu discurso será sobre a verdade (199b) e não falará com a retórica ou com o objetivo de convencer. Assim, ele parte pela revelação do que é o amor e depois pelas obras, no entanto, ele começa um diálogo com

³⁰ Seu discurso não se trata somente de um elogio à *Eros*, mas uma investigação filosófica que culminará (como demonstrado posteriormente) no estudo da própria Beleza.

Ágaton colocando em questão a natureza do amor. Analisaremos, também, esse ponto do discurso porque nele há elementos que configuram aspectos importantes de *Eros* com a *psykhé* conforme veremos adiante. O discurso segue a linha de pensamento questionando se “o amor que é amor de algo ou de nada?” (*Banquete*, 199d). Em sequência, entre as respostas do poeta e as provocações do filósofo, é introduzido a ideia de que o amor é amor de algo ou de alguma coisa (199e), sendo assim, a primeira noção que encontramos a respeito de *Eros* no diálogo de Sócrates é que *Eros* cria relações, isto é, dirige-se sempre para algo ou para um objeto. Nesse sentido, *Eros* é sempre *Eros*, ou seja, desejo de algo. As relações humanas sempre dependerão de um movimento específico dirigido para um objeto também específico, é o que chamamos de aspecto projetivo do desejo. Um amante, ou aquele que deseje algo, sempre irá se dirigir para algo e nunca para nada. Portanto, *Eros* apresenta um caráter transitivo que sempre se direciona para algo e, conseqüentemente, tende para um fim ou para o objeto determinado pela própria intenção do desejo.

Para melhor elucidação do exposto, usaremos como exemplo, um desdobramento racional, a saber: o amor é sempre amor de alguma coisa – sendo assim, surge uma necessidade, portanto, de definir o objeto de desejo de *Eros*, isto é, para que *Eros* se dirija, uma vez que ele sempre deseja algo, é necessário definir o que ele deseja. Essa é a questão que passa a ser tratada neste ponto do diálogo. Se *Eros* é amor de algo, ele deseja o que tem ou aquilo que não tem? Sócrates e Ágaton concordam com a tese que já havia sido apresentada - por Aristófanes - o fato de que sempre se deseja aquilo que não tem, isso é, aquilo que falta. A conclusão de Sócrates de acordo com a tese é que “o que deseja aquilo de que é carente, sem o que não deseja, se não for carente” (*Banquete*, 200a-b). Sob esse viés, ainda cabe refletir sobre o fato da possibilidade de se desejar aquilo que já possui, isto é, se com a posse do objeto desejado o desejo é cessado ou é possível continuar desejando? (200c-d).

Tal especulação abre espaço para a discussão que se segue, o aspecto prospectivo do desejo. Isso é demonstrado pelo argumento de Sócrates que defende que pode ser possível que “com efeito, não seria carente disso o que justamente é isso” (*Banquete*, 200b). Isto é, ninguém que já é alto deseja ser alto. Do mesmo modo que quem já é forte não deseja ser forte. Com isso, concluímos que ao mesmo tempo que se alguém quiser continuar a possuir alguma qualidade que já possua, ela precisa desejar aquilo que já se tem. Neste aspecto, o desejo não é apenas o que lhe falta, é o desejo de posse de algo num futuro, isto é, é um desejo de manutenção daquilo que já se tem. Atribuindo isso ao amor, Sócrates define que é a mesma coisa de amar o que ainda não existe e nem possuiu ou deseja continuar a ter no futuro (200d).

Esse aspecto projetivo põe em vista a possibilidade de direcionamento do desejo para objetos ausentes. Mais à frente apresentaremos a questão acerca do conhecimento na escala

erótica que dará sentido a ideia de um desejo que move para a posse de instâncias epistemológicas superiores contidas na escala. Entendendo que *Eros* se trata do desejo de algo (199e) e que esse algo é definido como aquilo que não se tem ou que ainda não está presente e por isso se carece, resta ainda elucidar sobre o modo que ele se dirige ao objeto de desejo. Ainda na discussão de Ágaton e Sócrates, o filósofo ressalta em 200e-201c, que *Eros* enquanto amor do belo e do bom, ele não seria necessariamente bom e, com isso, podemos considerá-lo perigoso uma vez que ele pode se dirigir para muitos objetos, incluindo os ruins. Este ressalve de Sócrates será novamente retomado de maneira mais clara quando o mesmo disserta sobre a natureza mediadora de *Eros* e como se influencia na natureza.

No que diz respeito aos aspectos de relação e projeção, já revela que *Eros*, a princípio, é responsável pelo direcionamento de uma espécie de movimento para um objeto, um tipo de transitoriedade na qual *Eros* aparece como meio para a realização daquilo que por ele é desejado mesmo que num futuro. Assim, parece que há uma sinalização para o fato de que parece ser impossível que o sujeito não deseje nada. O fato de desejar está na base da constituição humana, portanto, toda relação é erótica. Sendo assim, a carência não é propriamente um problema para o ser humano, pois se trata da base que alimenta seu potencial do aspecto relacional e na prospecção da ação de *Eros*. O reconhecimento de não possuir algo, é importante na vida humana, se tornando relevante, por exemplo, quando o objeto de amor é o saber e, o não saber ou a falta do saber revela-se como uma carência que na verdade pode ser nomeada de espaço do desejo que move e direciona o ser para a completude. Essa questão será devidamente detalhada a partir das relações que *Eros* estabelece, na fala de Diotima. Isso posto, Sócrates encerra seu diálogo com o poeta e inicia seu discurso.

2.6.1 DIOTIMA DE MANTINÉIA: O AMOR NARRADO POR UMA MULHER (201d-212c)

Diotima de Mantineia é, sem dúvida, uma das personagens mais contestáveis das obras platônicas. Uma vez que Platão forneceu poucas informações sobre ela, logo, sua historicidade é constantemente contestada por diversos estudiosos. Diotima nasceu por volta de 480 AEC, na cidade de Mantineia, na Arcádia. A mesma tinha um nome cujo significado se trata de ‘honrada pelos deuses’. Diotima foi uma sacerdotisa e no início da guerra do Peloponeso, em 440 AEC, ela conduziu os atenienses em uma oferenda de sacrifício que afastaria por dez anos a peste de Atenas. Sua historicidade é por vezes questionável sob o argumento de que não há outras referências que comprovem sua existência, além das obras escritas por Platão, elencando assim,

a perspectiva de que Diotima seja uma criação ou, ainda, uma máscara de Sócrates ou de Platão³¹.

Sócrates, por sua vez, considerava Diotima uma sábia, posto que, ela parecia conhecer e até mesmo apreciar Heráclito, pois, proclamava em seus discursos que a transformação e o movimento são constituintes da natureza. No *Banquete* é mencionado que houve diversos encontros entre Diotima e Sócrates. Na época, Diotima devia ter cerca de 40 anos, Sócrates 30 e, ambos viviam em Atenas. Em seu discurso, Sócrates diz que nada sabe do Amor senão aquilo que escutou de uma mulher. Dessa maneira, falando do Amor, Sócrates faz falar em seu lugar Diotima. Ele renuncia ao seu discurso não para poupar Ágaton, que antes havia falado do amor, mas devido à natureza do assunto em questão, porque se fala do amor, Sócrates é levado a passar a palavra para uma mulher³².

Ele afirma que foi refutado por ela com os mesmos argumentos que havia apresentado a Ágaton, quais sejam, que *Eros* não é belo, nem bom. Sócrates, então, coloca para Diotima a seguinte questão: se *Eros* não é belo e nem bom, logo ele seria feio e mau? A mulher se encontra em posição de responder-lhe e pede que ele não diga bobagens, pois o não belo, não é necessariamente feio:

- Como, Diotima? Afirmas que *Eros* é feio e mau?
- Não digas asneiras. Pensas que o não belo é forçosamente feio?
- Sem dúvida.
- Não sábio é, porventura, ignorante? Não percebes que entre saber e ignorar existe algo?
- O quê?
- Opinar corretamente. Não sabes desvendar o fundamento (de que forma ignorar o fundamento poderia ser conhecer?) nem apresentar a ignorância. Não pode ser ignorância apontar a coisa sob teu olhar. A opinião correta ocupa um lugar intermediário entre o entendimento e a ignorância.
- É verdade.
- Não exijas que o não belo seja feio nem que o não bom seja mau. Vale o mesmo para *Eros*. Admites que ele não é bom nem belo; nem por isso penses que deva ser feio e mau, mas um ente situado no meio (*Banquete*, 201e – 202b).

³¹ É incabível aceitar o quanto a História da Filosofia rejeitou e ainda rejeita as palavras de Sócrates, escritas por seu amigo e discípulo. Do mesmo modo que, é implausível cogitar que Platão tenha posto na boca de seu mestre palavras mentirosas sobre a origem e conhecimento no que diz respeito à *Eros*, fato este que poderia ser refutado por qualquer testemunha da época. Ao contrário, teria sido desonroso que Platão atribuísse à Sócrates informações tão importantes, se elas fossem falsas.

³² Talvez Diotima seja uma “sofista perfeita” porque compreende as raízes do amor à honra. Pois os sofistas estão associados ao poder da retórica, e o poder da retórica está relacionado com a manipulação do amor à honra. Um sofista perfeito compreenderia a base do impulso que torna possível uma retórica eficaz (SCOTT, Gary, A.; WELTON, William, A. 2008, p. 254. Tradução nossa).

O discurso de Diotima se desenvolverá através das seguintes etapas. Não sendo belo nem feio, nem um deus, nem um mortal, o Amor é um dos muitos *daimons*, cuja função é manter o contato entre os mundos destes dois seres e, assim, completar o universo. Sua natureza específica explica-se por sua origem da Riqueza e de Pobreza, que se uniram no aniversário de Afrodite e o conceberam. *Eros*, então, é descrito enquanto um intermediário, por causa de seus pais: o pai, filho de uma deusa, com muitos recursos, e a mãe, pobre e esfomeada. Desse modo, um lado de *Eros* é sempre desejante e carente daquilo que não se tem, igual sua mãe, que buscou aquilo que lhe faltava, a Riqueza. Posto isso, coloquemos como exemplo à filosofia, onde, tendo como característica resultante dessa origem, o desejo da sabedoria, atributo dos deuses e uma das mais belas coisas. Carente desta, é forçoso que o Amor deseje particularmente por ela e assim seja um filósofo por excelência.

Com dada natureza e tal função, a utilidade desse *daimon* consiste em inspirar nos homens o desejo de possuir o que é belo e o que é bom, não apenas momentaneamente, mas sempre. No entanto, como é universal a procura do que é bom, seria de se esperar que fosse o amor comum a todos os homens, contudo, uns são capazes de amar e outros não. Essa aparente contradição provém da diversidade de formas de amor de cada indivíduo em seu particular. Cada indivíduo possui um objeto de amor e, do mesmo modo o amor, de um corpo, de dinheiro ou de honras é no fundo o desejo de ter consigo o que é bom e, para sempre.

Segundo Diotima, até mesmo os animais estão submetidos às leis do amor e à imortalidade, quando esses cuidam de seus filhotes, podendo chegar ao sacrifício de suas próprias vidas. *Eros* é um caminho natural para atingir a imortalidade, acessível a todos os seres vivos, sendo responsável pela preservação das espécies. Essa filosofia acerca de *Eros* proclamada por Diotima parece estar ligada, especificamente, ao amor parental, com ênfase particular no amor da mãe, como aquela que dá à luz no belo. O amor dos pais deve ser aquele que instrui e guia seus filhos na direção da virtude, que tem como finalidade a conquista da imortalidade. Desse modo, a mais alta virtude é fruto de *Eros*.

Isto posto, é perceptível a importância que a sacerdotisa dá ao belo, sem a qual *Eros* não pode conceber. A Beleza é, assim, uma condição do bem ético e político. O Bem é uma consequência do Belo e essa dimensão essencial da estética é por Diotima fortemente destacado. Mesmo tendo a beleza divina outro nome, o peso de seu discurso é posto sobre o gerar-se e o parto da Beleza, uma vez que esta alimenta a verdadeira virtude. Considerando seu caráter intermediário, *Eros* é justamente um meio termo entre a falta e a completude. Por isso Diotima descreve suas características herdadas de seu pai e sua mãe. Em relação a essas características, podemos entender que as características herdadas da mãe são ligadas a atitudes ou ações de caráter inferior, uma vez que consideramos a tripartição da *psykhé* na *República*, atitudes

direcionadas para a dimensão mais inferior da *psykhé*, que são desprovidas de qualificação e de racionalidade. No que diz respeito as características do pai, *Eros* herda atividades e características que são próprias da atividade próprias de dimensões superiores da *psykhé* (irascível e intelectual), por exemplo, a braveza e a audácia, a filosofia, que são atividades intelectuais, voltadas para a abstração do material.

Essas etapas, apresentadas por Diotima, para que o filósofo possa alcançar o Belo em si mesmo, é chamada é *Scala Amoris* (escala do amor) e existe justamente tendo em vista a contemplação desse Belo. Passemos para a leitura descritiva da *Scala*:

Deve com efeito, começou ela, o que corretamente se encaminha a esse fim, começar quando jovem por dirigir-se aos belos corpos, e em primeiro lugar, se corretamente o dirige o seu dirigente, deve ele amar um só corpo e então gerar belos discursos; depois deve ele compreender que a beleza em qualquer corpo é irmã da que está em qualquer outro, e que, se se deve procurar o belo na forma, muita tolice seria não considerar uma só e a mesma a beleza em todos os corpos; e depois de entender isso, deve ele fazer-se amante de todos os belos corpos e largar esse amor violento de um só, após desprezá-lo e considerá-lo mesquinho; depois disso a beleza que está nas almas deve ele considerar mais preciosa que a do corpo, de modo que, mesmo se alguém de uma alma gentil tenha todavia um escasso encanto, contente-se ele, ame e se interesse, e produza e procure discursos tais que tornem melhores os jovens; para que então seja obrigado a contemplar o belo nos ofícios e nas leis, e a ver assim que todo ele tem um parentesco em comum, e julgue enfim de pouca monta o belo no corpo; depois dos ofícios é para as ciências que é preciso transportá-lo, a fim de que veja também a beleza das ciências, e olhando para o belo já muito, sem mais amar como um doméstico a beleza individual de um criança, de um homem ou de um só costume, não seja ele, nessa escravidão, miserável e um mesquinho discursador, mas voltado ao vasto oceano do belo e, contemplando-o, muitos discursos belos e magníficos ele produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria, até que aí robustecido e crescido contemple ele uma certa ciência, única, tal que o seu objeto é o belo seguinte. (*Banquete*, 210a-e)

A *Scala Amoris*, conforme exposta por Diotima, não deve ser entendida como uma ascense de exclusão, mas sim como uma intensificação da sensibilidade do amante, que neste sentido, não passa a ‘desprezar’ os objetos anteriormente desejados conforme ascende, mas sim, que passa a desejar um número cada vez maior de objetos mais sublimes, pois o amante reconhece a beleza de um número cada vez maior de belezas. Ao ascender nos diferentes tipos de beleza, ele não passa a achar a beleza do corpo feia em comparação à beleza da alma, mas passa a achar o seu tipo de desejo anterior por uma manifestação específica de beleza “inferior” passando a “olhar menos” e a ter em menor estima desse tipo de desejo, conforme ascende, exatamente porque sua atenção erótica aumenta cada vez mais.

A primeira etapa da *Scala Amoris* (210a) exposta por Diotima é a seguinte: deve começar quando jovem por dirigir-se aos belos corpos e, deve o iniciante começar por amar um só corpo. Isso é, o primeiro degrau prescreve o desejo de um amante pelo amado, acrescentando que desse desejo poderá nascer belos discursos. Através da contemplação e do consequente desejo deste corpo belo, o indivíduo pode ser culminado de belos *lógos* e pode vir dar à luz belas obras.

A segunda etapa (210b) expande os domínios amorosos da primeira, através da compreensão de que o amante será impelido a perceber a beleza de vários corpos. Nesse sentido, o belo está não somente em um objeto, mas em vários objetos do cosmo físico. Com isso, é preciso fazer-se amante de todos os belos corpos. É necessário entender que a beleza que é manifestada naquele objeto amado inicialmente, não se encontra presa somente nele, mas em vários outros ao seu redor. Há aqui um alargamento da atenção erótica do iniciado, em última instância, esse alargamento se dá, pela compreensão de que a beleza em um belo corpo é irmã da beleza dos variados corpos belos. Esse entendimento evidentemente se dá pela produção de *lógos*, estimulada pela beleza do corpo amado na primeira etapa. Nessa nova atividade produtiva, ele é impelido a ter em menor consideração o desejo por um corpo individual, e é intensificado em si mesmo o desejo pela contemplação de múltiplos corpos.

A terceira etapa (210b) diz respeito à beleza das almas. Ascendendo a beleza dos corpos, a sacerdotisa evidenciará que é preciso que desejar mais a beleza que está nas almas do que a do corpo. Retomando a tese de Pausânias de que é preciso amar mais a alma do que o corpo do amado, Diotima evidencia que a beleza corporal pode vir a ficar escassa, enquanto a beleza da alma (considerando sua imortalidade) possui uma temporalidade eterna. Assim, compreendendo que a imortalidade e o consequente desejo de ter consigo sempre o bem é o que é buscado pelo amante, é preciso amar mais a beleza da alma, uma vez que essa, contrariamente à do corpo, não é corruptível.

A quarta etapa da *Scala* (210c) trata-se do belo nas leis e nos costumes. Consideramos essa etapa a mais importante no que diz respeito a ‘despersonificação’ progressiva dos objetos desejados, pois agora o amante passa a desejar as ações e atividades que a alma faz. Ou seja, o foco não está primordialmente no indivíduo, mas sim em sua produção. Esse desvio da atenção erótica do amante ocorre pela orientação e introdução na vida filosófica, pois o iniciado começa a se interessar menos pela beleza física e da alma de seu amado, passando a observar cada vez mais questões gerais e menos pessoais. Iniciado o cuidado com a alma do outro, é natural que surjam preocupações a respeito do cumprimento das leis e de suas validades; como portar-se de forma nobre e admirável em comunidade. O cuidado da alma, como podemos verificar com Alcibiades, tem ligação direta com a vida prática na medida em que a mudança ética e epistemológica tem mediação direta na forma como o indivíduo se porta na comunidade.

Na quinta parte da *Scala* (210d) Diotima evidencia a beleza das ciências afirmando que o indivíduo não está mais envolvido pela beleza individual de um único objeto, mas sim pela contemplação da beleza em múltiplos objetos. O amante agora admira o mar vasto da beleza e contempla-o. Nesse sentido há uma ampliação dos objetos de atenção erótica, pois ele vê tanto a beleza física, como a beleza das almas, como a beleza dos costumes e das leis. Mas não tem mais uma relação superficial com tais belezas. Uma vez que as separa, as analisa e passa a considerar não mais em sua utilidade supérflua, mas as toma enquanto objeto de estudo e atenção. Assim, depois de se atentar para toda a variedade de beleza existente, torna-se capaz de produzir ciência, tornando-se um produtor de discursos e belas reflexões, em inesgotável amor à sabedoria, um processo que ele iniciou anteriormente com o amor aos corpos belos.

Ora, chegamos na última etapa da *Scala Amoris*, presente em 211a-211c. Em linhas gerais, essa etapa final circunscreve, o desejo pelo conhecimento do Belo em si mesmo (αὐτὸ καὶ αὐτὸ). Aqui, há a consideração implícita de que o Belo é, para o filósofo iniciado, uma forma. A beleza não pode ser definida em termos sensíveis, é preciso que exista uma forma não-sensível do belo que escape da presença de dois atributos contrários. Assim, não podemos responder a questão “o que é o Belo?” por meio de uma enumeração de belezas. O belo apresentado por Diotima não pode ser explicado pelas belezas múltiplas, uma vez que estas contêm em si opostos, sendo tanto belas quanto feias (479a-d). Para além disso, os objetos múltiplos surgem em algum momento, portanto, tais objetos também acabam em algum momento, deixando de ser belos. Os múltiplos estão submetidos não somente a contingência, mas também à relatividade de percepções, basta verificar a quantidade interminável de disputas quando se coloca uma pergunta do tipo “X é belo?”, diferentes tipos de pessoas podem oferecer diferentes tipos de opiniões e percepções sobre X, tornando-o tanto belo, quanto feio. Platão afirma que, a partir do momento em que se está no caminho da filosofia e se quer o conhecimento, é necessário analisar tais coisas não somente em termos estéticos, mas deve-se questionar sobre o que o Belo de fato é.

No que diz respeito a Forma, ela não depende das circunstâncias por ser apreendida fora do tempo, pois um objeto inteligível é simplesmente não-sensível, logo, pode ser una e não-composta. Pela mesma razão é considerada atemporal e independente das circunstâncias. Assim, diante do que foi dito, não parece que o ponto de Platão seja afirmar que aqueles amantes que consideram a beleza como uma multiplicidade de objetos estão totalmente errados em suas concepções. Tomando o *Banquete* como exemplo, por trás das visões diferentes acerca da beleza, há um desejo implícito de salientar a estes amantes a diferença entre a opinião acerca da beleza e o conhecimento acerca da beleza. Neste sentido, percebe-se aqui que quase não há separação entre a teoria das formas platônica e suas implicações e a teoria da beleza de Platão

pois o Belo é apresentado ele mesmo enquanto uma forma. Pois é só afirmando a possibilidade desse tipo de conhecimento que é possível escapar dos problemas da relatividade, da multiplicidade e da oposição.

Após elencar todas as propriedades do belo em si mesmo, a mulher de Mantinea trata do propósito do filósofo (211d), de todo aquele que, nesta concepção, deseja ter conhecimento verdadeiro a respeito do belo. O Belo em si, este objeto de estudo do filósofo, afirma Diotima, não é como vestimentas ou ouro (211d)³³. Evidentemente, não em uma analogia de ouro enquanto algo valioso e importante, mas no sentido de que beleza é riqueza (289e). Diotima diz (211d) que estando diante do amado, o amante não sente necessidade nem de comida, nem de bebida, mas deseja tão somente permanecer ao lado do amado, fonte de bem para si próprio, do mesmo modo aquele que contemplasse a forma da beleza, teria uma vontade ainda mais forte de permanecer próximo a ela. O desejo de imortalidade e de ter consigo o bem eternamente, conduz o amante, verdadeiramente iniciado na filosofia, a produzir a verdadeira *areté* e não sombras³⁴ do belo.

2.7 ALCIBÍADES: O EROSEMSUA MANIFESTAÇÃO HUMANA (215a – 222b)

O último discursante, não estava presente durante toda construção do cenário, ele chega depois que todos os discursos foram feitos até então. A figura referenciada se trata de Alcibiades, cuja performance é conhecida pelo exagero de sua fala e de seus modos. A entrada do general ateniense no *sumpósium* é marcada por tamanha embriaguez de sua parte, fato esse que, se trata de um forte sinal de seu caráter incontinente, tal como nos revela diversas fontes históricas que não adentraremos por ora.

Após declarada sua entrada, ele reconhece não ter ido à premiação de Ágaton, e precisamente por isso, estava ali naquele momento a fim de reparar sua falha. Sua primeira ação é a de “coroar” Ágaton por sua beleza física e nobre. Em seguida, ele se dirige ao leito do poeta e se deita aos seus pés. Após apresentar-se e dirigir-se ao mais belo, ele volta seus olhos para Sócrates. Alcibiades revela a audácia do filósofo em se deitar próximo a Ágaton, afirmando com ironia que Sócrates não buscou a Aristófanes e aos comediantes, mas ao mais belo ali presente. Sob essa afirmação, Sócrates retruca em 213d que, desde o dia em que amou

³³ Esse aviso de Diotima parece ser uma resposta a tese proferida pelo sofista Hípias no diálogo *Hípias Maior*, onde ele afirma que o belo é o ouro.

³⁴ Nesse sentido, podemos usar a própria alegoria da caverna de Platão descrita em 514a-517c para exemplificar essa produção da verdadeira *areté* para com as nominadas 'sombras da beleza'. Uma vez que ela retrata o conhecimento na caverna gerado por projeções de sombras da realidade e não da realidade em si, do mesmo modo que o amante passa a desejar e produzir a verdadeira *areté* e não somente sombras do Belo.

Alcibíades, nunca mais lhe foi permitido dirigir a palavra a nenhum outro belo jovem devido ao seu caráter ciumento e invejoso, posto que, só de vê-lo com alguém, o general passava a praticar atos violentos.

Antes de iniciar sua fala, Alcibíades é indicado por Ágaton a tomar lugar em seu leito, ficando entre o poeta e o filósofo, também conhecidos enquanto os gladiadores do *Banquete*. Esse ato não é em vão, o anfitrião o ressalta enquanto personificação de Dionísio, isto é, de juiz, que decide pela disputa da sabedoria. Então, Alcibíades passa a coroa, primeiramente oferecida a Ágaton e depois a Sócrates. Terminando por coroar aquele que ao seu ver, é o vencedor do discurso não só daquele evento específico, mas em toda disputa. Essa cena claramente postula Sócrates enquanto senhor do *lógos*, como aquele que mais possui entendimento na disputa de sabedoria³⁵. Com essa transferência de títulos, notamos que Ágaton foi coroado porque era, primeiramente, fisicamente belo. Mas Sócrates, sendo feio em aparência, é coroado por Alcibíades pela beleza de sua alma, porque é um sábio interiormente belo³⁶. Para melhor compreendermos basta recordar a fala inicial de Alcibíades assim que percebe Sócrates "mas junto do mais belo dos que estão aqui dentro maquinaste te deitar" (*Banquete*, 213e): inicialmente o filósofo é apresentado como perseguidor da manifestação da beleza física e aparente de Ágaton. Conforme posto no discurso da mulher de Mantínia, *Eros* é amante da beleza, logo, se é amante, deseja algo que não tem e, portanto, é feio. Nesse sentido, podemos dizer o mesmo de Sócrates que, reconhecido por Alcibíades, por mais que não lhe falte sabedoria, lhe falta beleza física. Perante o compromisso formado com a verdade, esse afirmará que essa atitude de ignorante e de amante dos belos corpos não passa de uma máscara.

Desse modo, na disputa de quem seria o mais sábio, Ágaton é coroado em segundo, entendemos que a filosofia é vencedora em relação à poesia. Apesar do segundo lugar, a poesia não é descartada por Alcibíades, posto que, a coroa não foi retirada de Ágaton, mas sim, transferida a Sócrates. Sob essa perspectiva, consideramos que Ágaton é um bom candidato à obtenção do título. Em seguida, Alcibíades diz que iniciará seu discurso não em louvor à *Eros*, mas de seu amante filósofo, Sócrates.

³⁵ Notemos que a beleza antes atribuída a Ágaton, converte-se aqui em característica daquele é mais sábio.

³⁶ Nehamas nota um problema na identificação de Sócrates e *Eros*; de acordo com a visão de Diótima sobre *Eros*, Sócrates, como *Eros*, deveria ser o perseguidor, não o perseguido. Contudo, o amante paradigmático também se torna um objeto de amor. Consequentemente, Sócrates é o erótico consumado e, como tal, torna-se um objeto de amor. Nehamas, *Virtudes da Autenticidade*, 312–13. Pensamos que esta dupla identidade de Sócrates como amante e amado é um ponto de especial importância. Essa participação na Forma do Bem que Sócrates incorpora é, num certo sentido, exatamente aquilo que todos os humanos procuram (sem o seu conhecimento); pois é a verdadeira versão da boa vida. Mas como essa boa vida consiste na busca socrática, o *Eros* de Sócrates como perseguidor é precisamente o modo como os humanos podem atingir o objeto da busca (SCOTT. Gary A.; WELTON. William A. 2008, p. 261)

Alcibíades inicia seu elogio nos dizendo que sobre Sócrates, ele falará somente a verdade e, para isso, construirá sua fala através de imagens que não serão cômicas, isto é, não expressará Sócrates enquanto uma caricatura como se passa em outros discursos acerca de uma retratação excessiva, mas sim, expressará somente a verdade. Sendo assim, a primeira atribuição verdadeira que ele faz é a de que Sócrates é como os silenos, também conhecidos como sátiros, divindades campestres que faziam parte do séquito de Dionísio, sendo feios e desajeitados. Notemos que, novamente, a aparência de Sócrates é colocada em questão. Todo o discurso de Alcibíades é pautado neste fato, pois Sócrates, embora seja feio, assim como os sátiros, esconde dentro de si uma grande beleza, como as estátuas de sátiros que guardam em si, deuses³⁷. O fio condutor estabelecido por Alcibíades ao longo de sua fala é a premissa daquilo que é aparente e o contraste com o que é verdadeiro. Ele afirma não estar preocupado somente com a aparência, embora esteja falando por imagens, mas sim em falar a verdade. Segundo Alcibíades, Sócrates não é semelhante a qualquer sileno, mas sim semelhante à Mársias, o flautista:

Por outro lado, digo também que ele se assemelha ao sátiro Mársias. Que, na verdade, em seu aspecto pelo menos és semelhante a esses dois seres, ó Sócrates, nem mesmo tu sem dúvida poderias contestar, que porém também no mais tu te assemelhas é o que depois disso tens de ouvir. És insolente! Não? Pois se não admitires, apresentarei testemunhas. Mas não és flautista? Sim! E muito mais maravilhoso que o sátiro. (*Banquete*, 215a-b)

Além da análise física, Alcibíades ressalta duas características do comportamento do filósofo (213c), a saber: primeiro, o modo como Sócrates se relaciona com os belos jovens; segundo, afirma a insistência socrática em dizer que nada sabe. Alcibíades argumenta que assim como um sileno, Sócrates atrai belos jovens para esses possam introduzir à filosofia por meio de seu aparente desconhecimento, do mesmo modo que os silenos esculpidos que, apesar de não demonstrarem, guardam dentro de si estátuas de deuses. Tal ação é cômica para Alcibíades porque embora Sócrates seja sábio e guarde em si relações com o divino, ele age como se nada soubesse como uma espécie de falsa sabedoria.

Para ele, o caráter cômico reside no fato de Sócrates apresentar-se enquanto um caçador da sabedoria e da beleza, estando sempre próximo dos mais belos quando, na verdade, isso se revela uma farsa. Alcibíades afirma que Sócrates sabe a resposta para todas as perguntas, mas finge escondendo o saber. O motivo de dada ação, segundo Alcibíades, é para causar a vergonha dos demais. Isto é, para expor a público sua feiura e incapacidade diante de diversas questões.

³⁷ Ressaltamos o caráter paradoxal existente nessa afirmação feita por Alcibíades: ele faz uso de exemplos de imagens para falar de *Eros*, isto é, para falar de Sócrates, no entanto, ele se trata daquele que desfigura estátuas sagradas, bem como afirma a injustiça de desconfigurar as virtudes socráticas (213e, 215b, 216d, 217e, 222a).

A atitude do filósofo com os jovens é uma máscara, uma vez que, se consegue removê-la, a realidade que aparece é completamente outra. Do interior de Sócrates transborda temperança específica onde a beleza parece algo de menor valor. Alcibiades por sua vez descobre isso por experiência própria.

Isto é, após observar o comportamento de Sócrates diante dos belos jovens, Alcibiades se porta como um *eromenos*. Seguindo o costume de resistir e não demonstrar qualquer interesse na esperança de Sócrates torne-se seu *erastes*, ou seja, que ele lhe transmitisse o conhecimento guardado dentro de si. Porém, isso não acontece. É dito que a todo momento Sócrates salienta ao jovem que o conhecimento, de fato, não pode ser concebido através de uma “troca”. Alcibiades, por sua vez, sem alternativas e desesperado com sua obsessão, passa a comportar-se como se fosse ele o *erastes*, e não Sócrates. Assim, convida-o para um jantar armando para Sócrates uma cilada (217d), a fim de se declarar ao mestre. Seu intuito era de trocar tudo o que possuía por aquilo que julgava estar guardado no interior de Sócrates. No entanto, o citado plano de Alcibiades falha, segundo Sócrates:

Caro Alcibiades, é bem provável que realmente não sejas um vulgar, se chega a ser verdade o que dizes a meu respeito, e se há em mim algum poder pelo qual tu te poderias tornar melhor; sim, uma irresistível beleza verias em mim, e totalmente diferente da formosura que há em ti. Se então, ao contemplá-la, tentas compartilhá-la comigo e trocar beleza por beleza, não é em pouco que pensas me levar vantagens, mas ao contrário, em lugar da aparência é a realidade do que é belo que tentas adquirir, e realmente é ‘ouro por cobre’ que pensas trocar. No entanto, ditoso amigo, examina melhor; não te passe despercebido que nada sou. Em verdade, a visão do pensamento começa a enxergar com agudeza quando a dos olhos tende a perder a força; tu porém estás ainda longe disso. (*Banquete*, 218e-219a)

A dificuldade apresentada por Alcibiades reside no julgamento de que é possível extrair sabedoria por meio dessa relação física. A linguagem utilizada em seu discurso é o reflexo da mentalidade competitiva que ele mantém na relação com Sócrates. Não ao acaso, ele afirma em diversas ocasiões que, diante de Sócrates, comporta-se tal como um “escravo” (215e, 216b, 219e), submetendo-se a um jogo do qual não consegue escapar. Neste aspecto, notemos que Alcibiades está sob efeito de um desejo avassalador e violento, que procura antes de qualquer coisa, subjugar o outro. Sua incapacidade epistemológica é o resultado de sua própria constituição psíquica, instável e possessiva, que o impede de caminhar ao lado de Sócrates em uma busca mútua pelo saber.

Sob esse viés vê-se que a busca pelo conhecimento não é somente marcada por um esforço pessoal que encontra intimamente conectado ao desenvolvimento dialético, mas também, pela necessidade de justificação racional, essa busca está no âmago de uma relação

íntima com aquilo que se quer conhecer. Alcibíades não deseja pensar por si próprio, ele deseja que o pensar lhe seja transmitido. Além disso, se considerarmos que ele não deseja tornar-se virtuoso, é impossível que ele obtenha sabedoria – tomando como base a afirmação acima de que é necessária uma familiarização com aquilo que deseja conhecer.

Portanto, a confusão de Alcibíades é achar que Eros, que interessa primordialmente a Sócrates é, tal como aprendeu com Diotima, aquele que está no primeiro grau da escala, o corruptível e passageiro, embora importante, amor à beleza dos corpos. Enquanto para Sócrates, o filósofo, a beleza que o interessa é a do inteligível, a qual se chega por meio da contemplação das belezas múltiplas que permitem à transcendência da alma. A vaidade inicial apresentada por Alcibíades, engana-se ao cogitar que esta beleza a qual Sócrates se referia era à dele própria e não a beleza divina. É justamente por essa dificuldade em superar a aparência que relação entre Sócrates e Alcibíades falha, visto que, Alcibíades, embora vaidoso, não percebe que deve cuidar de si próprio para obter conhecimento.

Neste ponto do discurso, surge a diferença substancial entre *eros* e *epithymia*, que pode ser entendido como o desejo de satisfazer uma necessidade imediata, o eros socrático, por sua vez, distingue-se do desejo comum à medida em que visa um bem, sendo criativo e não aquisitivo como o primeiro. Embora ainda se configure como um desejo, ele não deseja somente o amante, mas a especificação de posse e controle deste. Assim, diferentemente da necessidade imediata de satisfação do desejo, há também o desejo de gerar bens e virtudes através do aumento do amor na alma de cada pessoa. A posição que Sócrates toma, portanto, é a de um verdadeiro professor, que busca extrair a excelência por meio de uma busca mútua pelo saber e não apenas inserir o conhecimento na alma, de modo violento. Sócrates desejou mostrar a Alcibíades que a única maneira de ser virtuoso e ter conhecimento, é voltar-se ao inteligível, ao ser real. Mas, conforme Platão parece evidenciar, para tal entendimento é necessário uma certa inclinação e forte comprometimento pessoal que não é transferido, mas que deve ser constituído em forma de exercício individual e contínuo pelo amante do saber.

Diante disso, percebemos que a falha relação de Alcibíades não se trata somente de um erro pedagógico de Sócrates, mas de sua própria constituição que não desenvolve um cuidado com a própria alma, sendo consumido por um desejo destrutivo que o cega para outras coisas. Neste ponto, contrariamente a alguns comentadores, a natureza do erro no que diz respeito a Alcibíades não se trata de Sócrates enquanto educador, mas de sua própria constituição. Visto que, este apresenta um discurso com uma constituição psíquica pouca adepta à vida filosófica. Caso contrário, se tratando de Sócrates, a maioria de seus discípulos seguiriam os mesmos de Alcibíades, como por exemplo, o próprio Platão.

Sob o exposto, concluímos que Platão revive Alcibiades com o ensinamento da *Scala Amoris*. Isto é, não se pode resumir a desejos imediatos, antes, é preciso compreender as implicações práticas advindas. Aqui, podemos pensar nessas atividades mesmas, com o discurso apresentado por Ágaton, isto é: oferecendo a possibilidade de dois caminhos distintos que podem ser traçados, sendo uma atividade filosófica trilhada por Sócrates e o segundo, o caminho de desordem de Alcibiades. O *Banquete* revela, portanto, em sua íntima estrutura, uma apologia à atividade filosófica, deixando um convite de aceitá-la ou não.

3. O EROS TIRANO (572b-576c)

*Pedindo à forma, em vão, a ideia pura,
Tropeço, em sombras, na matéria dura,
E encontro a imperfeição de quanto existe.*

*Recebi o batismo dos poetas,
E assentado entre as formas incompletas
Para sempre fiquei pálido e triste.
(Tormento do Ideal, Antero de Quental)*

Se voltarmos ao título desse trabalho fica claro que o objetivo central se trata de compreender *eros* e suas implicações na vida humana e, para efetiva realização do proposto, analisaremos uma face de *eros* que Platão não apresenta no *Banquete*, mas sim no livro IX da *República*, a saber: o *eros* tirano. Sendo assim, para a composição desse capítulo nos voltaremos a essa obra que, consideramos a mais importante do corpus platônico, para análise e elucidação dessa face perversa. Consideramos a *República* a obra mais densa e completa feita por Platão, uma vez que ela aborda temas como a justiça, a educação, a metafísica, a estética, a religião, a moral, o conhecimento, a política e o amor. Nela, contém a descrição de Sócrates daquilo que seria um Estado perfeito. Nesse contexto e, de modo geral, para Platão é impossível dar fim aos problemas da cidade ou da humanidade enquanto os filósofos não se tornarem os governantes ou enquanto aqueles nominados governantes e dirigentes não se tornarem verdadeiramente filósofos, fazendo com o que o poder político e a filosofia andem lado a lado. Uma vez que somente os filósofos, impulsionados por *eros* são amigos da verdade, da justiça e da temperança (487a). Por natureza, é do filósofo a capacidade de se dedicar à filosofia e a governar a cidade e, quanto ao resto da sociedade, devem obedecer ao governante, visto que, ele é o mais sábio e o mais justo.

No que diz respeito ao *eros* da *República*, Sócrates afirma a existência de prazeres não necessários que estão à margem das leis e podem ser encontrados na alma do ser humano (571a-572b), são reprimidos pela lei, pelos desejos nobres e pela razão. No entanto, quando a razão (*lógos*) adormece, essa parte da alma satisfaz todos os seus apetites. Se essa parte for temperada e a parte perversa for amansada de modo que não permita que ela sofra carência ou excesso, o elemento racional alcança a verdade e descansa sem essas perturbações. Nesse contexto, antes de investigarmos o *eros* tirano em si, analisaremos rapidamente seus efeitos: o *eros* tirano, estabelecido no interior, assume o controle de todas as coisas relativas à alma (573d); *Eros* intensifica os desejos unindo-os sob seu comando e é essa voracidade concentrada e insaciável que leva o homem aos piores excessos e transgressões. Nesse sentido, questionemos o que *eros* designa e qual é seu objeto?

Recordemos os elementos centrais da tripartição da alma; Sócrates declara que existem três formas de prazer e de desejo referentes à alma (580d-572b). A parte racional da alma ama o aprendizado e a sabedoria, logo seu prazer coincide com o conhecimento. Já a parte impetuosa, por sua vez, deseja a vitória e as honras, portanto, ela se declina nas honrarias. Segundo Platão, quando hábeis criadores de tiranos desejam transformar um jovem em tirano, eles implantam *eros* em sua alma, para dominar seus desejos ociosos. Esses desejos ociosos alimentam o *eros*, até enlouquecerem, matando quaisquer opiniões ou desejos que possam ser considerados úteis e modestos. Com isso, *Eros* governa a alma em um estado de anarquia e ilegalidade; o indivíduo levado por seu anseio voraz buscará todos os meios possíveis para satisfazer seu desejo. Assim, podemos questionar o que, então, torna *eros* tirano dentro da alma? De acordo com Platão, no nível cívico, a tirania é caracterizada por duas características, sendo: o domínio de poucos sobre muitos e, segundo, muitos são escravizados – uma vez que o tirano busca seus próprios interesses às custas dos outros. Da mesma forma, o que torna *eros* tirano na alma é que, ao governar, visa apenas a sua própria satisfação, exterminando todas as opiniões e desejos contrários.

A alma do homem tirânico é governada por *eros*, e isso resulta na completa escravidão de si mesmo por estar submetido aos próprios desejos. Conforme colocado por Dixsaut, o *eros* tirano é o *eros* filosófico escravizado pelo corpo, levando a alma ao desejo inflamado na busca de uma satisfação sem limites, vivendo “à maneira de um tirano”, como nos diz Sócrates. Quando *eros* vive de modo livre na alma, (alma do filósofo), ele pode exercer-se plenamente como movimento (REIS, 2009, p. 125). Nesse sentido, o tirano é o mais perverso dos homens e também o mais infeliz (576c-578b). Sócrates caracteriza aqueles que possuem a natureza tirânica como “escravos de outrem” sendo incapazes de desfrutar da verdadeira amizade por não serem merecedores de confiança, essas características - em maior grau - encontram-se

presentes no homem tirânico que chega ao poder como soberano único, visto que a partir disso ele passa a exercer plenamente a tirania, conforme salientado por Reis. Tendo em vista a analogia entre o homem particular e a cidade, a cidade tirânica será também assim em relação às outras cidades. Portanto, a tirania se opõe à realeza pois esta é a mais virtuosa. “A felicidade, para Platão, coloca-se no plano da virtude: tanto a cidade como os homens virtuosos correspondem à cidade e ao homem felizes” (REIS, 2009, p. 125).

Dada a exposição dessa oposição tirania e realeza, Sócrates expõe uma noção de liberdade, dada a semelhança entre cidade e o indivíduo, a cidade governada por um tirano do mesmo modo que a alma governada pelo que nela existe de tirânico. Todas as propensões encontradas na cidade tirânica também são vistas no homem tirânico, isso é, “que sua alma esteja repleta de uma mentalidade totalmente servil, e que perdeu o senso de liberdade, e que sejam as partes de mais valor que se encontrem escravizadas, e que o comando resida numa parte dominante, que é a mais insuportável e mais desenfreada” (REIS, 2009, p. 126). Cito:

Em Platão, a escravidão é o domínio do pior sobre o melhor por natureza, o que ocorre na tirania e na alma tirânica, e a liberdade corresponde ao oposto, ao comando do melhor, em virtude, em felicidade, em ciência, o que ocorre na realeza e na alma filosófica. A condição para a liberdade e para a ação justa é, portanto, o exercício do *logistikón*³⁸. Guiar-se pelo *logos* é ser livre. Platão constrói, desse modo, uma ética como “ciência da liberdade”. Agir livremente é agir em direção ao Bem nele mesmo, assim como lhe aponta o *logos*, e assim agir justamente (REIS, 2009, p. 126).

No capítulo dois da *Psicologia, Ética e Política*, Reis investiga os três gêneros da alma, que Platão apresenta na *República*, para melhor elucidação acerca de suas aplicabilidades no indivíduo. De acordo com a autora, Sócrates investiga as ações e afecções da alma para a compreensão do que ela faz e o que ela sofre e, isso diz respeito à questão de sua unidade – ou tripartição. O primeiro elemento apresentado, é o apetitivo (*tò epithymetikon*); o apetite em si é o apetite de algo para o qual é disposto por natureza, como por exemplo ter sede de bebida e fome de comida, ou seja, o apetite de alguma coisa se origina daquilo que vem junto dele, sendo o apetite de alguma coisa específica. O apetite de alguma coisa é sempre apetite do que é bom, de comida boa, de bebida boa, pois todos têm apetite do que é bom (*pántes gár ára tòn agathôn epithymouúsín*)³⁹. Do mesmo modo que a ciência em si é a ciência do próprio conhecimento e uma ciência determinada é a ciência de alguma coisa específica. Enquanto sendo o apetite do que é bom, ele em si mesmo não é apetite do que é bom ou mau, mas sim daquilo que está

³⁸ O *logos* é condição constitutiva do pensamento, que é uma atividade da *psykhé*, mas não há uma identidade entre *logos* e *psykhé*, e estes possuem funções distintas. Haveria, sim, níveis variados de “parentesco” entre eles, sendo que “um alto valor de *logos* poderia indicar um alto nível de consciência desenvolvida”.

³⁹ REIS, 2009, p. 103.

disposto por natureza (REIS, 2009, p. 107). Ou seja, há na alma o apetite em si que possui uma disposição natural que não é determinado e, portanto, não se dirige ao que é bom ou mau, mas ao que satisfaz sua necessidade. O elemento racional (*tò logistikón*) ao qual Sócrates faz menção às ações de não preferir, consentir ou recusar e repelir, enquanto contrários em relação ao querer. Ao tratarmos o apetite em si enquanto um princípio de ação que faz a alma buscar saciá-lo, esse elemento é o responsável por puxar a alma em sentido contrário ao impulso; Esta capacidade difere o apetite do racional por ter poder sobre aquele que ordena, por ser mais forte do que ele, que acaba por acarretar na impedição de, por exemplo, beber algo quando na verdade o que se quer é comer. Sendo assim, o *logistikón* é o elemento que se origina a partir do raciocínio e que nem sempre existe na alma. Já o apetitivo, ou melhor, “aqueles que levam e puxam” e que podem opor-se ao racional, estes surgem através dos estados de paixão e de adoecimento. Não se trata da origem ontológica destes gêneros da alma, mas sim do modo como se apresentam e diferenciam-se (REIS, 2009, p. 105-106). Por fim, o elemento irascível (*tò thymoiédēs*) é diferente do apetitivo e também do racional, no entanto, ele por natureza, é auxiliar do último que é responsável por julgar o que é melhor ou não; a parte irascível auxilia o racional na defesa daquilo que o racional julga dever ser realizado, isso é, trazendo o exemplo de Sócrates, se tal como na cidade, esta se compunha de três classes – a negociante, a auxiliar e a deliberativa – também na alma o terceiro é este, o irascível, auxiliar do racional por natureza, quando não foi corrompido por uma má criação⁴⁰.

Nesse sentido, o homem tirânico - que tem sua alma governada por *eros* mal orientado guiando-se pelo apetite de seus desejos - o torna o mais perverso dos homens que busca saciar seus apetites sendo capaz de cometer fraudes, violências e uma diversidade de males. Sua alma vive em uma espécie de sonho pela ausência de leis internas impostas pelo *logistikón*, que por sua vez não foi dominado pelo *epithymetikón*⁴¹. *Eros*, como vive à maneira de um tirano na sua alma, numa total anarquia e ausência de leis, e é soberano único, conduzirá o homem, no qual habita como numa cidade, a toda espécie de audácias (576b-576b). Sob esse viés, a diferença entre a natureza da alma do filósofo e da alma do tirano e, também do governo real e o do tirano, se dá pela contrariedade uma vez que o filósofo governa a si próprio (sendo rei de si) além de ser livre e justo, enquanto o tirano é escravo de seus próprios desejos – escravo de si. A natureza do rei-filósofo é a melhor, a mais justa, portanto, é mais feliz (REIS, 2009, p. 180). A cidade

⁴⁰ REIS, 2009, p. 107.

⁴¹ Quanto mais a alma age em função de um apetite, sem a orientação do *logistikón*, sobretudo dos apetites mais selvagens, mais se torna inviável a vida éticopolítica (como é o caso do tirano e da tirania). Quanto mais a alma age guiada pelo desejo do melhor e da unidade (o que implica a ação do *logistikón*), mais alimenta ‘o que há de sábio e divino’ em si mesma, e tanto mais viabiliza a realização, no plano maior da cidade, da ordem/ *kósmos*, da justiça, da vida ético-política (REIS, 2009, p. 180).

tornando-se boa e o rei filósofo enquanto ideias ético-políticas e a tirania e o tirano como seu oposto, concluímos que a ação humana, conforme colocado por Reis, situa-se entre um e outro em função daquilo que os determina, a saber: o desejo e o conhecimento, sendo a educação do *logistikón* enquanto condição para a ação justa e apetite do *epithymetikón* para seu contrário. Sendo assim, o caminho apontado por Platão para o homem, é portanto, de tornar a alma livre e também a cidade⁴². Nesse sentido, guiar-se pelo *logos* é ser livre.

No *Banquete*, como posto, Platão apresenta a noção do *eros* filosófico enquanto sexual se tratando de um dos desejos mais intensos de ser experimentado. Notemos que, assim como *eros* tirano, em relação com a verdade o *eros* filosófico tem a mesma urgência e veracidade, resultando em uma força compulsiva, assim como o tirano. Isto é, do mesmo modo que o *eros* tirano leva o indivíduo a satisfazer seu desejo com seu poder atormentador, o *eros* filosófico não cessa sua ânsia até que o filósofo compreenda as formas (490b). No livro VII, Platão diferencia a maioria com os filósofos, enquanto a maioria dos indivíduos carecem de um único objetivo na vida (519b-c), os filósofos são obstinados na busca pelo conhecimento. Uma vez que os desejos do filósofo se inclinam fortemente para o aprendizado, eles são enfraquecidos para todo o resto (485d-e). A resposta de Platão do motivo pelo qual os filósofos estão qualificados a governar está nas Formas⁴³. Isto é, está na forma como o filósofo ama as Formas com tamanha intensidade que o seu desejo de cunho sexual diminui e, com isso, ele atinge a moderação.

A alma tirânica é má porque visa fins impróprios, satisfazendo apetites ilícitos; e porque está desequilibrada, perseguindo os desejos da menor parte, em detrimento do resto (577d). Neste ponto, nos retornemos à figura de Alcibiades para melhor compreensão da natureza deste *eros* presente no Livro IX. Apesar dos ensinamentos de Sócrates, Alcibiades não soube orientar seu desejo tornando sua alma corrompida quando se tornou escravo de seus desejos, causando a ruína de Atenas. Nessa perspectiva, ele se torna o exemplo corpóreo de todo contrário da filosofia socrática e o modelo perfeito do que é e do que é capaz à alma guiada por *eros* sem comedimento de seus apetites. Salientamos o quanto é curioso que Sócrates não tenha tratado – nem mesmo indiretamente e superficialmente – desse *eros* no *Banquete*, se considerarmos a ordem cronológica didática que nos é passada na academia. Considerando o diálogo à *República*

⁴² Questão central da *República*, de Platão.

⁴³ No livro V, Platão apresenta a diferenciação entre as formas e particulares, a saber: as Formas têm poder pleno, enquanto os particulares oscilam entre o ser e o não-ser (476e-480a). Os particulares de modo contrário as Formas carecem de valor, sendo assim, quando o filósofo conhece as Formas, ele sobre uma espécie de conversão; ele reconhece que as Formas são as únicas coisas com verdadeiro valor e tudo aquilo que as imitam, são inúteis. Sendo assim, podemos entender que essa conversão filosófica dá origem ao amor, ao desejo de concentrar a sua vida nos melhores objetos.

posterior à festividade de Ágaton, penso que talvez, Platão e até mesmo Sócrates, de fato estaria descrevendo Alcibiades ao falar (no caso de Platão escrever) de *eros* tirano, levando em conta as consequências já presentes das atitudes do amante de Sócrates.

4. O QUE ENTÃO É *EROS*?

*À minha mãe, que por ter gostado muito de mim,
me deu confiança para viver,
me deu segurança para me exhibir.
Não tive medo de ser ridículo,
não tenho medo de morrer.
Porque fui amado.*

Lou Salomé (modificado)

Por fim, no presente capítulo, delimitaremos o que é *Eros* e suas aplicabilidades na filosofia de Platão. Ao retornarmos ao *Banquete*, notemos a maneira como a estrutura narrativa foi feita, ele de fato parece ser organizado de modo escalar, onde o discurso procedente sempre reestrutura e acrescenta algo no discurso anterior. Bem como a *Scala Amoris* de Diotima, que começa pela contemplação da beleza dos belos corpos e vai para a contemplação da beleza das formas das belas almas. É curioso notar que a dialética socrática não se trata de um método somente oral, mas ele também encontra-se presente na *Scala*, uma vez que *eros* ama o que é belo e a beleza encontra-se nas formas. Isto é, *eros* passa pelo movimento de contemplação dos belos corpos até chegar na própria forma da beleza, que é a beleza em si. Uma vez que ele sempre desejará tal contemplação para sempre por ter uma carência insaciável de seu objeto de amor. Nesse sentido, antes de tudo, a noção de *eros* pode ser entendida enquanto movimento eterno.

Como exposto anteriormente, não podemos simplesmente definir *eros* por *epithymia*, isto é, por desejo, uma vez que *eros* é um tipo específico de desejo. O discurso sobre o apetite vibra com demandas e objetos corporais irresistíveis: maneiras da alma afirmar sua dependência e acentuar, dependendo do caso, sua submissão ao corpo (se se tratar de “desejos necessários”) ou sua paixão pelo objeto (se forem desejos “desnecessários”). Apetite é, em última análise, o nome próprio de um impulso que representamos como uma relação simples com um termo completamente externo (DIXSAUT, 1994, p. 131. Tradução nossa). A *epithymia*, como posto, é a parte da alma que é responsável por apetites desnecessários, pois, se a noção de *epithymia*

se trata de princípio na alma (se a parte desejante foi a alma) a encararemos enquanto uma causalidade por se tratar da espontaneidade da própria alma. Segundo Dixsaut, a espontaneidade é o movimento que consiste em ir além de ser a falta e de fazer disso um desejo⁴⁴.

O desejo sempre deseja algo, ou seja, o desejo sempre tem um objeto que se faz desejar, sendo este objeto desnecessário ou não. Os oradores do *Banquete* concordam que *eros* se trata de um apetite, o que os diferenciam em si é sua origem e pelo tipo de objeto que procuram – desejam. Para a *epithymia*, o objeto é um meio de preenchimento e somente o *thymoeidés* - irascível - pode decidir sobre a qualidade desse objeto. Essa “avaliação” de objetos não é essencial para a *epithymia* - uma vez que ela é irracional – mas, é para *eros* por ele ser impulsionado apenas diante de um objeto digno de elogios e dotado de beleza. Dixsaut afirma que quando reduzimos *eros* ao apetite sexual ele não é *eros*, visto que ele precisa de Afrodite para nascer. Segundo ela:

Eros é o que faz cantar, o que só pode ser cantado. Inseparável de sua fábula, seu mito, seu louvor, enobrecendo seu objeto que o enobrece - mesmo em troca, *eros* é um apetite na medida em que carece e usa experiência pacientemente e enquanto a falta persistir, mas, graças à sua intensidade, ela é introduzida derivam os dois termos sem os quais não poderíamos falar de *eros*: o delírio de a alma e a continuidade (DIXSAUT, 1994, p. 134. Tradução nossa).

Posto isso, se a *epithymia* visa o preenchimento, seu movimento consiste em sair de si para trazer o que lhe falta de volta para si, enquanto o movimento de *eros* é puro movimento de superação e saída. Nesse ponto, o que diferencia um do outro, é a continuidade. Se o delírio persiste, o movimento de superação de *eros*, de amor, de desejo é perpétuo e não apetite, já que uma vez saciado com seu objeto, logo é preenchido partindo para outro objeto. Nesse ponto, a duração faz diferença. O ciclo do apetite, ciclo do vazio e enchimento, é necessariamente repetitivo e descontínuo (DIXSAUT, 1994, p. 135. Tradução nossa). Enquanto *eros* pode ser entendido enquanto o princípio da unidade por unificar momentos do tempo e cruzá-los com seu próprio impulso. O que faz jus a afirmação de Dixsaut de que *eros* é uma espécie de eternidade. Com isso, a força de *eros* transforma o modo de desejar fazendo com que o desejo induzido por ele, se torne um tipo específico de desejo. Considerar viver pelos apetites da alma, significa render-se à multiplicidade e à descontinuidade.

Não podemos afirmar que *Eros* é um apetite e nem o mais poderoso dos apetites. Dixsaut afirma que *eros* é a essência do desejo, e o desejo pensado em sua essência não pode ter outro nome que não seja *eros*. Para ela, *eros* é a pura passagem de algo que arranca a alma de si

⁴⁴ DIXSAUT, 1994, p. 132.

mesma e a faz delirar, é o impulso puro de uma alma que se reconhece em algo diferente de si mesma - que é a beleza; *eros* é a verdade do desejo. A compreensão errada da essência de *eros* o leva a ser entendido enquanto apetite quando na verdade a essência de todo desejo, é o movimento⁴⁵. Segundo ela, *eros* é um apetite quando vai até o fim onde seu movimento é na verdade um momento; seu objeto de desejo é uma ocasião e toda parada é uma espécie de transição. Apesar da citada falta de compreensão da noção do *eros* de Platão, de modo geral, é possível que compreendemos que qualquer desejo é essencialmente o impulso de uma pessoa viva; e o que uma pessoa viva essencialmente deseja é não morrer, isto é, a eternidade em alguma medida. Os exemplos de comer e beber, posto por Dixsaut, são manifestações óbvias desse movimento de desejo do viver para sempre. É a partir desse modelo de continuidade e imortalidade que devemos conceber a verdade a respeito de *eros*.

Posto isso e, levando em consideração o capítulo anterior, coloquemos as seguintes questões: se *eros* não é um apetite, por que na *República* Platão descreve sua face perversa alimentada por apetites? Isto é, se *eros* não é um apetite, por que Platão ainda o afirma enquanto *eros* mesmo diante de suas redenções perante os apetites? Ou melhor, se Platão afirma que *eros* não é um apetite, mas também apresenta sua face tirânica, isso quer dizer que realmente há uma dualidade na noção de *eros* como já posto por Pausânias? Isto é, para Platão, existem dois *eros*?

No Livro IX da *República*, o *eros* tirano é definido como uma espécie de apetite se tratando da ganância em seu estado mais puro. O indivíduo vítima desse desejo nunca está realmente satisfeito, pois seu desejo renasce sempre pois nenhum objeto é capaz de preenchê-lo verdadeiramente e, com isso, sua ganância cresce cada vez mais para outros objetos que também não o preencherão. Esse *eros* é o mesmo que estávamos falando no que diz respeito à sua força e delírio. A *epithymia* traz à alma o prazer, que por sua vez é passageiro e por isso, o princípio tirano é desenfreado no que diz respeito a objetos desnecessários. A diferença de *eros* tirano para o filosófico é que o primeiro vive principalmente por prazer dando livre curso à violência de seu desejo. Uma alma submetida à tirania será necessariamente indigente e pobre (578a). O *eros* tirano é capaz de tudo e qualquer coisa para conseguir satisfazer o seu desejo em busca de obter o prazer, não sendo capaz de medir quaisquer possíveis esforços para tal. Como Alcibíades, por exemplo. A alma que, tiranizada por *eros*, faz do preenchimento do vazio sua única preocupação transpõe o vazio do corpo para a ganância da alma, uma transposição que, dando-lhe continuidade, faz desta ganância o princípio de todas as ações (DIXSAUT, 1994, p. 138. Tradução nossa).

⁴⁵ DIXSAUT, 1994, p. 135.

Posto isso, compreendemos que Platão não apresenta um duplo *eros*, visto que *eros* é *movimento*, a diferenciação se dá no exercício de direcionamento desse movimento. O *eros* tirano e o *eros* filosófico são ambos constituídos pela força abruta do seu desejo e pelo delírio que o acompanha durante todo o trajeto de saída e de retorno - eternamente – aquilo que os diferencia, é seu objeto de desejo acompanhado do sentido do caminho no qual o movimento segue. Nessa perspectiva, não existe dois *eros* bom ou mau (186b, 187c), ele é um só de modo que abarca em si consequências distintas, isto é, ele pode ser bom ou mau. Em suma, *eros* é o próprio movimento do desejo, tendendo para aquilo que o alimenta e perpetua, eliminando tudo que obstruir seu movimento. De acordo com Dixsaut, independentemente de ele ser tirano ou filosófico, ele é por natureza, exclusivo. Unificando o interior, a alma, tem necessidade de encontrar fora um reflexo das coisas de dentro: só o filósofo e o tirano precisam, para se tornarem plenamente o que são, de uma constituição política que seja à sua imagem (DIXSAUT, 1994, p. 143. Tradução nossa). Sendo assim, *eros* em si não é nem princípio de verdade e nem princípio de erro, mas princípio. Portanto, não há nenhum *eros* bom ou ruim, o erro e a negligência são a fonte da perversão de *eros*. Como é do gênero da relação, seu objeto pode determiná-lo, mas não dar o seu valor.

Para melhor elucidar uma classificação das “espécies de *eros*” Dixsaut substitui o apetite por vinho, dinheiro e poder, e no segundo, amizade. Ela afirma que:

A única diferença entre *eros* e estes dois termos é a sua intensidade. A unidade e a continuidade que o distinguem do apetite surgem daí. Sua intensidade também o diferencia da *philia*: chamamos de amigo (*philos*) aquilo que é semelhante, mas também o que é contrário, "e sempre que um destes dois relacionamentos se torna violento, chamamos isso de *eros*" (837a). Da mesma maneira no *Fedro*, o amado vítima do contra-amor chama o que experimenta de *philia* em vez de *eros* e seu desejo é “mais fraco” do que a do amante (*Fedro*. 255e).

Aqui, a intensidade faz a diferença uma vez que nenhum discurso pode definir logicamente aquilo que só existe como intensidade. Se seguirmos a denominação popular, o desejo erótico é um apetite transformado em direção a belos corpos. Esses corpos têm alma, *eros*, amor e é esse termo ambíguo que também corresponde o desejo sexual como amizade. Do desejo e da amizade, do *eros* e a *philia*, qual é o gênero e qual a espécie? Nos tempos de Platão, a noção de *philia* era bem delimitada como sendo um termo que conota afetividade, isto é, é um fato, o da atração das coisas umas pelas outras, dos humanos entre si e dos humanos pelas coisas. Segundo a Dixsaut, essas categorias são as mesmas contidas no Livro VIII das *Leis* e, parecem fornecer o princípio da divisão de *philia*, *eros* e - também - *epithymia*:

É necessário discernir a natureza da amizade e do apetite e, ao mesmo tempo, aquilo que chamamos de amores, se quisermos raciocinar corretamente sobre suas palavras; pois todas essas coisas são na verdade duas, e há também uma terceira espécie, composta pelas outras duas, mas abrangida por um único nome, esta cria todo tipo de aporias e obscuridades — Como assim? — Nós ligamos, eu pense, amigo, aquilo que é, segundo a virtude, semelhante ao semelhante e igual ao seu igual; E pelo contrário, dizemos o que falta como amigo do que é fornecido quando é contrário de acordo com o gênero; e sempre que cada uma destas duas relações intensas, aplicamos o nome “amor” a ele. (*Leis*, 836e-837a)

A definição de *philia*, apresentada por Dixsaut, a divide em duas espécies e acrescenta a diferença da intensidade se tratando de uma única natureza, de modo que os termos *eros* e *philia* são apresentados como sinônimos tendo diferença de quase um grau⁴⁶. *Eros*, *epithymia* e *philia* designam a mesma natureza, mas a análise dianoética feita pela autora específica que essa natureza não é única, mas tripla. Esses três termos são usados constantemente (e deliberadamente), mas é difícil dizer que toda *philia* é animada por *eros*, como todo *eros* é reduzido à *epithymia*, uma vez que esses termos têm sua particularidade própria, embora implique um ao outro. Implicações essas que facilmente podem levar à uma interpretação equivocada das noções próprias de cada um. Como o caso de interpretar apetite por *eros* ou que *eros* seja duplo.

Eros nos conduz somente para aquilo que é verdadeiramente nosso amigo e só é semelhante a nós com a condição de que antes nos ternemos semelhantes à ele. Ou seja, para Platão, para que duas pessoas possam se tornar amigas, elas não devem ser idênticas entre si e nem contrárias, uma vez que para ser verdadeiramente *philo* de alguém é necessário sair de nós mesmos – delirar – e discernir o que é desejo e o que é apetite. No caso dos filósofos, eles só desejam pessoas semelhantes, isto é, com desejo de aprender para melhor se tornar aquilo que ele já é por si mesmo. Um exemplo dessa relação apresentada por Platão, é a própria dialética socrática, onde, em um diálogo, Sócrates e seus amigos interlocutores, discutem questões éticas e filosóficas até chegarem em uma concessão. Todo esse movimento em torno do diálogo é a saída de si para com seus semelhantes enquanto desejantes do saber, enquanto a concessão é o retorno de cada um à si mesmo. É nesse sentido que fica claro a diferença de degrau entre *philia* e *eros*, ambos são movimentos desejantes, no entanto, a intensidade na aplicabilidade desse movimento, os caracterizam.

Retornando novamente à *Scala* posta por Diotima, logo na primeira ascensão, por quê *eros* e não *epithymia* ou *philia*? De acordo com Dixsaut, é esse o ponto de sua natureza que

⁴⁶ Uma diferença de grau não constitui uma diferenciação na natureza.

discerne bem: é tudo um. Isto é, *philia* inspira e *eros* ama, enquanto o apetite de um belo corpo ou de uma bela alma já é desejo, *eros* então é reconhecido em todas as etapas. O fim da ascensão erótica é na verdade a ciência da Beleza. Toda a ascensão ocorre de fato num corpo em direção à uma ciência única (DIXSAUT, 1994, p. 151. Tradução nossa). O *eros* somente habita naquilo que possui sensibilidade, sendo elas as almas, cuja parte sensível, quando direcionada e bem orientada para os objetos belos, existentes em torno de nós, pode, através destes, alcançar a contemplação da verdadeira Beleza. O fim da ascensão da *Scala* se trata da ciência da Beleza. Essa passagem da aparência para a forma, é o alimento de *eros*, que por sua vez é o movimento que possibilita toda essa ascensão.

Segundo Platão, as ciências só se tornam verdadeiramente ciências através da mediação da filosofia, antes disso, ela não passa de uma ocupação por estar limitada à particularidade e, portanto, ignorando toda a multiplicidade existente. Toda essa “ciência particular” única nos faz desejar o desejo pois elas os fundamentam constituindo-os enquanto sua propedêutica necessária (DIXSAUT, 1994, p.152). No entanto, por sua vez, o filósofo sabe que na verdade a multiplicidade é em última instância, a multiplicação da unidade. Ou seja, a unidade existe enquanto unificação do múltiplo. Nas palavras de Dixsaut, todo desejo é desejo de singularidade pois todo desejo deseja apenas aquilo que é único. Nesse sentido, apesar da multiplicidade, o Belo é em si e por si responsável pelo motivo das coisas belas serem verdadeiramente belas. A Beleza é, portanto, aquilo que pode nos ensinar a forma de toda Forma, e que há desejo quando isso (DIXSAUT, 1994, p.153). Dito isso, concluímos que *eros*, enquanto desejo e movimento eterno, é a base de toda *Scala* que por sua vez fundamenta a teoria das formas⁴⁷ de Platão e,

⁴⁷ A Teoria das Formas, também conhecida como Teoria das Ideias, é central na filosofia platônica e busca explicar a natureza da realidade, do conhecimento e da verdade. A partir do *Fédon* e da *República*, Platão faz uma distinção fundamental entre dois tipos de realidades, a saber: a realidade sensível e inteligível e/ou das Formas. No que diz respeito à realidade sensível, é aquela que experimentamos através dos sentidos, composto por objetos físicos que estão em constante mudança e devir. Essa realidade é instável e mutável, portanto, não é confiável como fonte de conhecimento verdadeiro. Em contraste, a realidade das Formas é o reino das ideias perfeitas, imutáveis e eternas. Essas Formas são as essências das coisas, e o verdadeiro conhecimento, ou *episteme*, reside na compreensão dessas Formas, não nas percepções sensoriais. No *Fédon*, Sócrates argumenta que o corpo e seus sentidos são fontes de engano e que a alma, ao se libertar do corpo na morte, pode finalmente acessar a verdade. Essa noção está relacionada à *episteme*, que é o conhecimento das Formas; é o entendimento das verdades universais, daquilo que é constante e inalterável, como as leis e essências dos seres.

Platão sugere que o conhecimento das Formas é, na verdade, uma *reminiscência*. A alma, antes de “encarnar” em um corpo, habitava na realidade das Formas e tinha conhecimento perfeito das ideias. Portanto, nesse sentido, aprender é relembrar as Formas que a alma já conhecia, mas esqueceu ao se unir ao corpo. Em seus diálogos é discutido a ideia de que as Formas são as causas das coisas sensíveis. Isso significa que os objetos e fenômenos que percebemos na realidade física são cópias e/ou imitações das Formas perfeitas. Por exemplo, todas as coisas belas que percebemos são apenas reflexos da “Forma do Belo”, que é a beleza em si. Essa relação de causa e efeito entre as Formas e as coisas sensíveis estabelece que as Formas são as condições para o conhecimento e a existência dos objetos na realidade sensível.

N’A *República*, Platão eleva a noção de Bem à um status supremo, descrevendo-o enquanto causa de todas as coisas boas e belas. O Bem é aquilo que dá sentido e existência às Formas, e é através dele que a alma pode alcançar a verdade e o conhecimento. Utilizando da analogia do Sol para explicar essa ideia, Platão afirma que o

com isso, abarca toda filosofia platônica. O que nos faz pensar que, além de desejo e movimento, *eros* é na verdade é aquilo que torna a Verdade possível de ser concebida. Uma vez que só por meio dele – enquanto princípio motor – que se torna possível à totalidade da ascensão, partindo para a ciência verdadeira.

CONCLUSÃO

"Livrement servimos

Porque livremente amamos, conforme nosso arbítrio

De amar ou não; assim, nos erguemos ou caímos"

Cassandra Clare, *Cidade do fogo celestial*

Neste ponto, recapitulemos, então, os discursos anteriormente expostos e também o modo estrutural do *Banquete*: Alguns comentadores como o Plochmann, consideram a ordem dos discursos como dupla, a saber, a primeira sendo uma ordem em termos da ordem de apresentação e a segunda, em termos da ordem da relação com o discurso de Sócrates. Seguindo a segunda ordem, o discurso de Sócrates é o centro de todos. Plochmann (16-17) distinguiu nove degraus na *Scala Amoris* e vê todos os outros discursos como representando ou deturpando combinações desses estágios; apenas o discurso de Sócrates acerta os palcos. De acordo com Plochmann (12-13), cada discurso apresenta seu próprio par de contrários: Fedro (amante versus não-amante), Pausânias (os amores celestiais versus os amores vulgares), Eriximaco (o saudável versus o doente), Aristófanes (amor entre o semelhante versus o amor entre o diferente), Ágaton (o feio versus o belo). O discurso de Sócrates encontra algo intermediário entre esses contrários. Ao mesmo tempo, cada discurso apresenta virtudes diferentes: Fedro (coragem), Pausânias (temperança), Erixímaco (temperança ou justiça), Aristófanes (justiça), enquanto de acordo com Ágaton o amor são todas as virtudes, e Sócrates identifica amor e sabedoria. O papel do discurso de Alcibiades é mostrar como as virtudes se manifestam em Sócrates.

Sol, na realidade visível, é a causa da visão e da vida, do mesmo modo que o Bem, na realidade inteligível, é a causa da inteligência e da verdade.

Platão sugere que os objetos sensíveis imitam as Formas, mas essa imitação é sempre imperfeita. O sensível é uma imagem do inteligível, e essa relação é assimétrica: enquanto o sensível depende do inteligível para sua existência, o contrário não ocorre. Essa diferença de natureza entre as cópias (os objetos sensíveis) e os originais (as Formas) é fundamental para o entendimento da filosofia de Platão. Com isso, entendemos por Teoria das Formas, uma tentativa de explicar como ter conhecimento verdadeiro em uma realidade que é, na maior parte, enganosa e impermanente.

Desse modo, notemos que os três primeiros discursos elogiam o amor pelos seus efeitos, enquanto os três segundos iniciam uma investigação sobre a sua natureza; os três primeiros subordinam *Eros* a algo externo à ele próprio, no discurso de Fedro é a honra, em Pausânias, a virtude moral, e no caso de Erixímaco, a *techné*; os outros três discursantes não subordinam *Eros* a nada fora dele mesmo, mas encontram seu fim em si mesmo. Isto é, para Aristófanes *Eros* visa a completude, conforme sua natureza sedenta, e para Ágaton, *Eros* visa a virtude; enquanto para Sócrates/Diotima, não visa nenhum dos dois, mas sim o Bem. Nesse sentido, percebemos que Pausânias, Erixímaco e Aristófanes, como amantes, tendem a defender a pederastia enquanto os outros, não. De acordo com Strauss, enquanto Aristófanes representa o amor por si mesmo (buscando sua completude), Ágaton representa o amor pelo Belo; o ensinamento de Diotima de certa maneira sintetiza os dois pois ambos são necessários, mas de uma forma que abstrai deliberadamente no interior dos dois.

O discurso de Sócrates é uma refutação dos outros elogios, de modo particular, ao elogio de Ágaton, o anfitrião julgado pelo público enquanto o mais talentoso (198b-201c). O filósofo o critica por atribuir um número excessivo de qualidades ao objeto de seu elogio sem se preocupar se ele realmente as possui. Então, após utilizar seu método socrático questionando Ágaton para reparar a deficiência de seu discurso, ele conclui que *Eros* é amor de algo e, esse algo é a beleza. Uma vez aceita a hipótese de que *Eros* é o desejo do Belo e do bom, Sócrates faz falar em seu lugar Diotima, a sacerdotisa de Mantinéia (201d-212c). A noção apresentada por ela consiste em atribuir à *Eros* o status de um *daimon* – um intermediário - entre os homens e os deuses, tendo natureza da miséria herdada de sua mãe e o a ousadia e fervor de seu pai. A segunda parte narrada da conversa de Sócrates e Diotima apresenta uma tese filosófica de *Eros* que se relaciona com os discursos anteriores (205e), ao mesmo tempo que retoma alguns aspectos a respeito de si, isso é: a superioridade do amor masculino quando comparado com os heterossexuais; a distinção entre uma forma vulgar de amor e uma forma superior; a ligação entre desejo de amor e a busca pela honra. Essas concepções estão subordinadas à ideia de que todas as formas de *Eros* podem ser reduzidas ao desejo universal pelo bem e pela imortalidade expressa por meio da fertilidade do corpo ou da alma. Na parte final do diálogo de Sócrates, Diotima apresenta a revelação e a contemplação suprema de *Eros* - a partir da *Scala* - que por sua vez, também é o fim desse processo quando se segue o caminho correto. Dada iniciação é capaz de levar a alma da realidade sensível para a inteligível, isso é, da beleza dos corpos em geral para a beleza das almas culminando na contemplação da beleza inteligível.

A última parte do diálogo é marcada pela chegada inesperada de Alcibiades bêbado, que por sua vez tece seu elogio em torno de Sócrates, de quem não pode deixar de ter sentimentos contraditórios, visto que, ao mesmo tempo que está enfeitiçado por ele ao ponto de afirmar que

é seu amante, além do ciúme que carrega consigo, ele também é o exemplo real daquilo que Sócrates julgava ser verdadeiramente perigoso, a saber: o tirano. No *Banquete*, o erro de Alcibíades foi julgar a beleza que interessa à Sócrates é aquela que está no primeiro degrau da *Scala*, a passageira e corruptível, embora importante, beleza dos corpos. Enquanto filósofo, a beleza que fundamentalmente interessa Sócrates é a beleza inteligível exposta por Diotima, a qual se chega por meio da contemplação dessas belezas múltiplas que permitem a alma transcender. Alcibíades se engana quando cogita que esta beleza, referenciada por Sócrates, era sua própria beleza e não a divina. Apesar de sua importância, ficar preso à ela não permite à transcendência da alma por meio da contemplação do Belo. Desse modo, notemos como Platão configura Alcibíades como o exemplo do amante vaidoso e intemperante que é incapaz de ser verdadeiramente introduzido à filosofia.

Ao encararmos *eros* enquanto desejo voraz e violento de ter consigo aquilo que lhe carece, quando cultivado e não orientado adequadamente, esse desejo apetitivo de honra e glória é capaz de tudo para conseguir aquilo que deseja, sem se importar com os meios para tal efetivação. Esse tipo de desejo apetitivo é inesgotável por buscar sua completude e preenchimento em objetos sensíveis, isso é, objetos que contemplam o corpo, diferentemente do desejo filosófico e bem orientado, que visa o inteligível e alimenta sua alma com a verdade por meio da filosofia. Essa concessão da alma em satisfazer os desejos do corpo, à leva a corrupção, uma vez que os objetos sensíveis são passageiros e a alma eterna, acarretando num ciclo eterno de atitudes prejudiciais no âmbito social – podendo levar cidades em ruínas - para o benefício de ter em si o prazer. Isso é, a alma corrupta não visa o bem-estar social, somente o seu próprio e, sendo *eros* um impulso voraz e os prazeres passageiros, a consequência é a busca eterna de objetos sensíveis, que têm como meio a maldade humana, para a satisfação de si.

Quando o *eros*, enquanto movimento, não é orientado devidamente, se torna tirano. E por tamanha potência e carência eterna, as consequências nunca são e nem serão mínimas, uma vez que o apetite muda seu foco conforme é saciado, acarretando assim, no engrandecimento infinito de desejos corpóreos por objetos demasiados. O *Eros* bem orientado, por meio da filosofia, capacita os filósofos para com a sociedade, uma vez que ele conhece - e ama - as ciências e a verdade, sempre visando o bem⁴⁸. O filósofo enquanto amante da verdade e, sendo a verdade as formas inteligíveis, somente a mediação da boa orientação de *eros* é capaz de fazer com que a alma não se corrompa e transcenda para além dos objetos sensíveis (primeiro grau da *Scala*) chegando, então, até a ciência verdadeira (último grau da *Scala*).

⁴⁸ Por isso, na *República*, Platão defende que o Estado deve ser governado por filósofos.

Retomando ao título do presente trabalho enquanto proposta a ser respondida, no que diz respeito as “espécies de *eros*” e até mesmo os elogios dos discursantes, podemos compreender que *eros* é uma condição humana. Uma vez que o reconhecemos como desejo (bem orientado ou não), tudo o que é feito atendendo a esse desejo tem como finalidade ter consigo o que é belo e bom. Tendo o amor sempre um objeto, o indivíduo sempre se moverá com determinados fins em relação ao objeto amado. Com isso, conclui-se que o *eros* de Platão é *princípio* de ação e *causa* do agir humano. A filosofia apresentada no *Banquete* aponta para a necessidade de sempre se estar atento ao que é belo e bom, diante dos múltiplos objetos existentes, para compreender o que é belo e bom em si e ascender rumo à plenitude. O amor está presente na infundável sucessão de impulsos que reconhecemos em nossa experiência (SOUZA, 2010, p. 54). Assim, antes das implicações (de uma boa orientação ou não) acerca de *eros*, conclui-se que o indivíduo está condenado ao impulso erótico, para então, ter consigo o que é belo e bom, para sempre.

Referências bibliográficas

- BRISSON, L. Platon: **Le Banquet**. Paris: Flammarion, 2007.
- BRISSON, L. **Platon: oeuvres complètes**. Paris: Flammarion, 2020.
- DIXSAUT, M. **Le Naturel Philosophe**. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2001.
- DOVER, K. (1989). **Greek Homosexuality**. Cambridge: Harvad University Press, 1978.
- FRÈRE, Jean. **Les Grecs et le désir de l'être**. Des Préplatoniciens à Aristote. Paris: Les Belles Lettres, 1981, 462 pp. Philosophiques, v. 16, n. 1, p. 206-208, 1989.p.4 “A tragédia está no horizonte das análises platônicas das potências da alma”
- GORDON, Jill. **O mundo erótico de Platão: das origens cósmicas à morte humana**. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- PLATÃO. **A República**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.
- PLATÃO. **Banquete**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: 34, 2016.
- PLATÃO. **Fédon**. Tradução de José Cavalcante de Souza. Porto Alegre: Globo, 1972.
- PLATÃO. **Fedro**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PLATÃO. **Diálogos**. Vol. XI. Timeu – Crítias – o 2.º Alcibíades – Hípias Menor. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará. 1977.
- PLOCHMANN, G. K. **Hiccups and Hangovers in "the Symposium"**. Bucknell Review, Lewisburg, vol. 11, Iss. 3, (1-18), May, 1963.