

ÉROS, NATUREZA HUMANA E FILOSOFIA NO *BANQUETE* DE PLATÃO

EROS, HUMAN NATURE AND PHILOSOPHY IN PLATO'S SYMPOSIUM

RICHARD ROMEIRO OLIVEIRA*

Resumo: No presente artigo, pretendemos mostrar como Platão, no *Banquete*, elabora, através de uma sofisticada reflexão sobre a natureza de *éros*, uma concepção antropológica inusitada, que reconhece o desejo como uma força primordial e constitutiva da alma humana (*psykhê*). A partir disso, tentaremos observar como esse diálogo, apresentando a filosofia como a manifestação mais elevada do erotismo visceral que constitui a nossa *psykhê*, pode ser visto como um texto retórico e apologético que procura efetuar uma defesa vigorosa da vida filosófica e daquele que foi seu mais célebre e brilhante expoente: Sócrates.

Palavras-chaves: *éros*, filosofia, antropologia, apologia.

Abstract: In this paper we intend to show how in the *Symposium* Plato elaborates, by a sophisticated reflection on the nature of *eros*, an unusual anthropological conception that recognizes desire as a primal and constitutive force in the human soul (*psychê*). From this we try to discern how this dialogue, which presents philosophy as the most elevated manifestation of the visceral eroticism that constitutes our psyche, can be viewed as a rhetorical and apologetic text that seeks to present a vigorous defense of the philosophical life and of the man who was its most famous and brilliant exponent: Socrates.

Keywords: *Eros*, Philosophy, Anthropology, Apology.

ALMA, EROTISMO E VIDA FILOSÓFICA: O CARÁTER APOLOGÉTICO DO *BANQUETE*

O *Banquete* é, sem dúvida alguma, um dos diálogos platônicos mais populares e conhecidos, constituindo um dos textos do *Corpus* mais discutidos e comentados ao longo da história, razão pela qual sua influência extraordinária se fez sentir não apenas no campo da filosofia, mas também no terreno da arte, da literatura e mesmo do pensamento religioso.¹ A obra, inequivocamente, faz jus a essa recepção ampla

* Richard Romeiro Oliveira é professor na Universidade Federal de São João del-Rei. Email: richardromeiro@hotmail.com

¹ É o que nota COOKSEY, T. L. *Plato's Symposium. A Reader's Guide*. London/New York: Continuum, 2010, p. 2: "With the possible exceptions of the *Republic* and *Phaedrus*, the *Symposium* is the most influential of Plato's dialogues, affecting not only on philosophy, but literature, the arts and theology". Ver também o que diz REALE, G. *Eros, demonio mediatore*.

e no mais das vezes positiva por parte do público leigo e da crítica especializada, antes de qualquer outra coisa por ser um trabalho que prima pela perfeição estilística ou formal: trata-se, como se sabe, de uma brilhante elaboração dramática e poética, cuidadosamente construída, digna do engenho e do gênio literários de Platão.² No entanto, podemos considerar que essa brilhante elaboração literária que é o *Banquete* deve ainda hoje despertar e atrair a nossa atenção e o nosso interesse filosóficos por um outro motivo, que não é dissociado do anterior, mas, antes, intimamente conectado a ele, a saber: pelo fato de nela se encontrar desenvolvida, com todo o esmero da arte platônica, um elemento teórico fundamental para a compreensão da reflexão sobre o homem e sua condição proposta pelo filósofo ateniense. Com efeito, pode-se dizer que, ao longo de seu desenvolvimento dramático e discursivo, o *Banquete* paulatinamente busca estabelecer uma concepção crucial elaborada por Platão no que se refere à questão antropológica, uma concepção que, não obstante a sua importância, é, em geral, negligenciada por aqueles que efetuam leituras apressadas (e por isso mesmo deformadoras) do significado do platonismo, a saber: a concepção do papel fundamental de *éros* ou do desejo no comportamento e na práxis do homem, a qual desemboca na determinação da natureza essencialmente erótica da alma humana.³

El juego de las máscaras en el Banquete de Platón. Traducción de Rosa Rius y Pere Salvat. Barcelona: Herder, 2004, p. 17

² Na opinião de TAYLOR, A. E. *Plato, the Man and his Work*, London: Methuen & Co. Ltd., 1955 [1926], p. 209, do ponto de vista artístico e literário, o *Banquete* constituiria o verdadeiro *chef-d'œuvre* de Platão: “*The Symposium is perhaps the most brilliant of all Plato's achievements as a dramatic artist*”. Ver também o que afirmam, sobre o valor extraordinário do *Banquete* como obra literária, LESKY, A. *História da literatura grega*. Tradução Manuel Losa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995, p. 553 e GILL, C. *Plato: The Symposium*. Translated with an introduction and notes. London: Penguin Books, 1999, p. x.

³ Sobre o lugar crucial de *éros* ou do desejo na antropologia platônica, ver FRÈRE, J. *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*. Athènes: Dioné, 1995, p. 52. Como viu DOVER, K. *Plato: Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012 [1980], p. 1, o termo *éros*, fundamental na economia discursiva do *Banquete*, embora seja utilizado, de um modo geral, na língua grega comum, para designar qualquer tipo de desejo intenso (a palavra já ocorre em Homero, por exemplo, para se referir ao apetite por comida e bebida), veio a ser empregado preferencialmente no campo sexual, para expressar o amor carnal e a atração física que são suscitados pela visão de um belo corpo humano (*kalón*). Ver também o que este mesmo autor diz sobre o assunto em *Greek Homosexuality*. Updated with a new Postscript. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989 [1978], p. 43-44, e as considerações de COOKSEY, T. L. *Plato's Symposium. A Reader's Guide*, p. 10. Pode-se dizer que a proposta filosófica fundamental do *Banquete* consiste em proceder a uma reelaboração do significado desse vocábulo, demonstrando que o desejo humano pelo que é belo, que encontra sua expressão primeva no plano físico, pode alcançar, desde que corretamente orientado, sua realização mais perfeita e sofisticada numa forma superior de erotismo: o erotismo filosófico.

Grosso modo, poder-se-ia dizer que o princípio filosófico decisivo que opera por detrás dessa concepção é a compreensão de que *éros* não é um elemento isolado no registro de nossa psique, um mero componente, entre outros, de nossa estrutura ou constituição psicológica, mas, antes, uma força ínsita que atua em todos os recônditos de nosso ser, uma *dýnamis* misteriosa e onipresente que pervade nossa natureza e mobiliza nossas mais diferentes escolhas, atos e comportamentos.⁴ Ora, dentro dessa perspectiva, a própria atividade intelectual e cognitiva, que encontra, ao ver de Platão, sua mais esplêndida e perfeita consumação na esfera da filosofia, seria uma manifestação desse erotismo ínsito e visceral que circula incessantemente, como uma corrente vital e afetiva, pelos recessos profundos de nossa alma, o que faz do desejo um fenômeno realmente constitutivo, e não meramente accidental, de nossa condição mortal. Como diz Agatão em um dado momento do diálogo, aludindo, de forma poética, a essa questão: “nos hábitos (*én gàr éthesi*) e nas almas (*psykhaís*) dos deuses e dos homens (*theôn kai anthrópon*), Eros ergueu sua morada (*tèn oíkēsín idrytai*)”.⁵

Essa ideia, que é apresentada no *Banquete* de uma forma extremamente poética e através de uma *mise-en-scène* sofisticada, que revela muito bem os dotes de Platão como autor dramático⁶, é corroborada posteriormente (se aceitamos a ordem cronológica dos diálogos platônicos tradicionalmente reconhecida pelos comentadores)⁷, de uma maneira mais técnica, nas páginas da *República*, por meio do recurso a uma conceituação psicológica mais precisa, que se vale de um aparato terminológico muito bem articulado e organizado. De fato, no diálogo mencionado, Platão diferencia, como se sabe, três estratos psíquicos fundamentais – três partes (*mére*), gêneros (*géne*) ou espécies (*eíde*) de alma, como ele diz⁸ –, que atuam no interior da *psykhé* humana: o elemento concupiscível (*tò epithymetikon*), o elemento irascível, ou do ânimo (*tò thymoeidés*), e o intelecto (*tò logistikón*). O argumento que Platão, no interior da *República*, mobiliza para estabelecer essa concepção da

⁴ A utilização do termo *dýnamis* para se referir a *éros* se encontra em várias passagens do *Banquete*. Cf., por exemplo, 189 c; 202 e; 212b. N.B.: todas as citações do texto grego do *Banquete* efetuadas ao longo do presente trabalho serão feitas de acordo com a edição de DOVER, K. citada na nota anterior.

⁵ *Banquete*, 195 e.

⁶ Sobre o uso dos recursos da poesia dramática em Platão e sobre a importância desse elemento na construção do significado filosófico dos diálogos platônicos, cf. HYLAND, D. A. *Finitude and Transcendence in The Platonic Dialogues*. Albany: State University of New York, 1995, p. 1-34.

⁷ Cf., por exemplo, KAHN, C. ‘Did Plato Write Socratic Dialogues?’, *The Classical Quarterly*, Vol. 31, No. 2 (1981) p. 309; VIASTOS, G. *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 46-47.

⁸ Cf., para a utilização do termo *méros*, *República* IV, 428 e; 429 b; 431 e; para a utilização de *génos*, 435 b; 441 c; 442 b; 443 d; e, enfim, para a utilização de *eídōs*, 434 b; 435 e; 440 e.

alma como uma estrutura tripartite e fundamentalmente complexa é o argumento das motivações psíquicas conflitantes. O ponto de partida da argumentação platônica é o enunciado do princípio de não-contradição, que estabelece de forma inconcussa que uma única e mesma coisa não pode experimentar, ser ou fazer coisas contrárias ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto.⁹ Ora, no interior da alma, porém, dá-se, às vezes, a irrupção de motivações psicológicas contrárias ou opostas entre si, o que indica a existência de uma verdadeira heterogeneidade interna: por exemplo, podemos pensar na ocorrência de uma situação em que a alma se sinta impelida a beber, movida por um desejo premente e quase irresistível, e em que, ao mesmo tempo, uma restrição proveniente da reflexão nela se manifeste, opondo-se à consumação imediata do desejo e considerando que o ato de beber naquele momento não seria algo benéfico. Tal situação psíquica torna manifesto, na perspectiva platônica, que existem pelo menos dois princípios atuando, simultaneamente, em nosso íntimo: um princípio calculador, de ordem racional (*tò logistikón*), que bloqueia a satisfação imediata do impulso, obedecendo a motivos mais elevados, e um princípio concupiscível (*tò epithymetikón*), que visa apenas à satisfação dos apetites e paixões que pululam na esfera mais rasteira de nossa psique, a esfera vinculada às necessidades de comida, bebida e sexo. Mas isso não é tudo: Platão considera que é possível identificar ainda um terceiro elemento em nossa estrutura psíquica – o elemento do ardor e da cólera (*thymós*) –, por meio do qual nos irritamos com um sentimento de evidente reprovação quando a parte apetitiva de nosso ser resiste ao *lógos* e se opõe aos ditames e comandos dele provenientes.¹⁰ Ora, tal situação de irritação tornaria patente, assim, o fato de que o *thymós* é responsável pela configuração de um princípio psíquico realmente diferenciado e independente na economia interna da alma: com efeito, envolvendo cólera e indignação, ele é algo de evidentemente

⁹ *República* IV, 436 a-b.

¹⁰ Como se sabe, o termo *thymós*, que Platão utiliza de forma decisiva nessa passagem para identificar um terceiro princípio psíquico, ao lado da razão e dos apetites, é dotado de um complexo conteúdo semântico, o qual dificilmente é traduzível nas línguas modernas. De fato, na língua grega tradicional, tal termo designava, grosso modo, uma espécie de animosidade, ardor ou ímpeto fundamentais, graças aos quais um homem podia tanto buscar sua autoafirmação e o reconhecimento de sua honra quanto se encolerizar e se defender em situações em que sua integridade física e moral se encontrasse em risco. Sobre isso, ver o rico e penetrante estudo de FRÈRE, J. *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*. Paris: Editions Kimé, 2004. CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*. New York/London: Oxford University Press, 1945, p. 63, levando em conta essa complexidade semântica da palavra *thymós*, observa acertadamente: “*this term [thymós] covers a group of impulses manifested in anger and pugnacity, in generous indignation allied to a sense of honour, and in competitive ambition*”. Mesma perspectiva em ROBINSON, T. M. *Plato's Psychology*. Toronto/Buffalo: University of Toronto Press, 1970, p. 45, que afirma: “*The Word 'spirited element' (thymoeidés) certainly does cover a whole gamut of emotional states, from pure anger on the one hand to a feeling of noble courage, self-respect, and self-defense on the other*”.

passional, e, em sendo passional, não pode ser identificado com a razão; no entanto, ao mesmo tempo, ele é capaz de se opor ao impulso do desejo e “se posicionar ao lado da razão”, o que mostra que tal elemento não pertence à dimensão apetitiva.¹¹

Pois bem, apoiados naquilo que nos mostra essa análise psicológica, podemos admitir, assim, que existem pelo menos três princípios anímicos diferenciados em nossa natureza. No entanto, dando um passo além, Platão vai nos mostrar que, apesar desses princípios constituírem elementos heterogêneos e responsáveis pela irrupção de comportamentos psicológicos diversificados, todos eles possuem uma raiz única, na medida em que todos eles podem ser compreendidos como manifestações oriundas da esfera profunda e primeva do desejo. Nessa perspectiva, o desejo seria, pois, o elemento realmente originário na alma, a fonte ínsita da qual proviriam as diferentes motivações e movimentos de nossa psique. Tal é, de fato, o ensinamento que o filósofo chega finalmente a propor, de forma explícita, no livro IX da *República*, onde se afirma a concepção de que cada um dos estratos psicológicos identificados anteriormente é impulsionado ou movido por um tipo de erotismo próprio ou peculiar, por um tipo específico de desejo, o qual se define de acordo com os diferentes objetos que suscitam ou despertam a atividade desiderativa.¹² Nesse sentido, explica Sócrates na obra, o apetite é animado pelo desejo de riquezas e de dinheiro (*kbrémata*), porque riquezas e dinheiro são os instrumentos com que se alcança mais facilmente a satisfação das paixões humanas mais rudimentares (comida, bebida e sexo); o ânimo, pelo desejo de conquistas, de vitórias e, por conseguinte, pelo amor às honras e ao prestígio; o intelecto, enfim, pelo desejo cognitivo, que aspira à aquisição do saber e ao conhecimento da verdade.¹³ Como se vê, através dessa sofisticada elaboração psicológica, Platão deixa claro, portanto, que, em sua ótica, o impulso erótico, a corrente do desejo, não é um dado acidental na natureza do homem, mas, ao revés, uma força que efetivamente se expande por todos os domínios do nosso ser e que circula incessantemente pelos mais variados recessos da psique, atuando como um impulso único, capaz de encontrar as mais diversas manifestações, em função da variação dos objetos para os quais se volta: o mesmo desejo, com efeito, pode se realizar seja como amor às riquezas (*philokbrématon*), seja como amor às vitórias (*philonikía*) e honras (*philotimía*), seja, enfim, como amor ao saber (*philomathés*).¹⁴

¹¹ *República* IV, 437 b-440 a. Em relação a esse ponto, cf. as observações de CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*, p. 129-130, e as análises mais minuciosas de FRÈRE, J. *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*, p. 120-129.

¹² Cf. CORNFORD, F. M. *The Doctrine of Eros in Plato's Symposium*. In: idem, *The Unwritten Philosophy. And Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950, p. 69

¹³ *República*, IX, 580 d-581 c.

¹⁴ CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*, p. 301-302, ao comentar esse passo da obra, condensa muito bem o cerne do ensinamento platônico sobre o desejo: “*It appears here, more clearly than elsewhere, that each part of the soul has its characteristic desire, and that desires*

Tal formulação, que confere ao fenômeno do erotismo, na *República*, o caráter de um elemento primacial para o homem, já se encontra de certa forma desenvolvida no *Banquete*, como dissemos acima, de uma maneira mais poética e por meio de uma habilidosa dramatização, o que nos permite, assim, afirmar a existência de uma proximidade teórica entre esses dois diálogos no que se refere à questão de *éros*. No entanto, enquanto a *República* parece mais interessada em ressaltar a dimensão sombria de *éros* e os tremendos perigos morais engendrados por um desejo desregrado e sem controle, vale dizer, por um desejo puramente sensual e liberado de qualquer direcionamento intelectual, interesse que ganha sua expressão mais contundente, na obra, no contexto do livro IX, que nos apresenta o tirano, manifestação máxima do crime e da violência na esfera política, como “*éros encarnado*”, o *Banquete*, grosso modo, visa apresentar a faceta mais positiva e luminosa de *éros*, *i. e.*, o fato de que *éros*, desde que pedagogicamente trabalhado e, portanto, submetido a uma rigorosa orientação educacional e intelectual, é uma força poderosa e moralmente salutar, capaz de impulsionar verdadeiramente o homem em seu movimento de busca da virtude, da sabedoria e da verdadeira beleza.¹⁵

Seja como for, o que gostaríamos de ressaltar, porém, é que o problema do erotismo contém um ponto decisivo para a compreensão do significado autêntico da reflexão platônica sobre o problema do homem e do seu comportamento, ponto sem o qual nosso entendimento do platonismo se encontra radicalmente comprometido. E, de fato, se atentamos devidamente para o que foi dito acima, perceberemos imediatamente que o pensamento platônico, no que diz respeito à questão do homem e de sua alma, pelo menos tal como ele se encontra apresentado no *Banquete* e na *República*, ao contrário do que propugna certa vulgata ou *communis opinio*, é alheio a qualquer forma de dualismo antropológico inflexível, que oporia, de maneira irredutível e peremptória, como princípios antagônicos, excludentes e incomunicáveis, os domínios da razão e da afetividade, do intelecto e da paixão, desembocando finalmente na proposição de uma moral de orientação fundamentalmente ascética, que rechaça o elemento passional como fator intrinsecamente negativo.¹⁶ Muito pelo

are defined by differences in their objects. This fits in with the suggestion at 485 D that desire is a single fund of energy which can be turned from one object to another 'like a stream diverted into another bed'. Ver igualmente ROBINSON, T. M. *Plato's Psychology*, p. 55-57.

¹⁵ Ver CORNFORD, F. M. *The Doctrine of Eros in Plato's Symposium*, p. 70-71.

¹⁶ Cf. CORNFORD, F. M. *The Doctrine of Eros in Plato's Symposium*, p. 70. Segundo a análise desenvolvida por Cornford, uma moral ascética dessa natureza poderia ser vista como um corolário das argumentações do *Fédon*. Tal visão é corroborada por GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV: Plato, the Man and his Dialogues. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 338, que afirma sobre o *Fédon*: “*In no other dialogue are asceticism and contempt for the body so forcibly and uncompromisingly upheld.*” No entanto, conforme preconiza Cornford, o ascetismo do *Fédon* se explicaria pela situação dramática peculiar que caracteriza esse diálogo. Com efeito, observa ele (p. 70), no *Fédon* Sócrates encontra-se preso

contrário, a alma, de acordo com a formulação platônica presente na *República* e no *Banquete*, aparece como uma realidade relativamente una, e essa sua relativa unidade deriva, em última análise, do fato primevo de que o desejo é a força originária, difusa e misteriosa que a habita e mobiliza.¹⁷ Nesse sentido, pode-se dizer, pois, que *éros* é realmente, ao ver de Platão, o móvel ou o *élan* que define e constitui, num plano primordial, o caráter mais profundo da *psykhé*, determinando-se, conseqüentemente, como um elemento decisivo na configuração da natureza humana (*be anthropíne phýsis, be anthrópeia phýsis*).¹⁸

Ora, atentos a esse elemento teórico crucial, que o *Banquete* desenvolve com grande maestria e habilidade, e que, como indicamos acima, envolve a formulação da concepção da natureza essencialmente erótica da alma humana, podemos, então, compreender um outro ponto fundamental na organização dessa obra, a saber, a ideia de que há um entrelaçamento essencial e profundo entre a dimensão discursiva e a dimensão desiderativa, *éros* aparecendo, conseqüentemente, no interior da reflexão levada a efeito por Platão, como aquele impulso que alimenta e estimula continuamente os processos do *lógos*. Temos aí, decerto, um tópico crucial explorado de diferentes maneiras pelos desenvolvimentos do *Banquete*, e que constitui um corolário da concepção platônica sobre o papel constitutivo e originário do desejo na economia interna da *psykhé* humana. Levando em conta esse dado, a conclusão a que o leitor atento chega, e que pretendemos explicitar através de uma análise cuidadosa de determinadas passagens do diálogo, é que o *lógos* platônico não pode ser confundido, de maneira alguma, com a proposição de um racionalismo frio, abstrato e ascético, alheio aos estímulos provenientes da afetividade e que condena o erotismo como um obstáculo ao exercício da atividade intelectual: pelo contrário, longe de se opor a *éros*, o *lógos* platônico haure na esfera erótica seu impulso e sua inspiração mais profundos e radicais, encontrando no desejo e na relação amorosa valiosos estímulos para o seu desenvolvimento.¹⁹

Mas isso não é tudo: no contexto do *Banquete*, essas reflexões acerca do lugar fundamental de *éros* na natureza do homem e de sua relação essencial com a

no cárcere de Atenas e às vésperas de sua execução, e é nessa condição extrema que ele se engaja, com alguns de seus discípulos, em um debate complexo acerca da imortalidade da alma. Isso significa que as discussões levadas a efeito na obra desdobram-se numa atmosfera lúgubre e sombria, impregnada pela presença sinistra da morte, o que não é o caso da *República* e menos ainda do *Banquete*, diálogo cujo cenário é o ambiente festivo e jovial de um simpósio.

¹⁷ Cf. as análises de GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, 1987, p. 141-186.

¹⁸ A expressão “natureza humana” (*be anthropíne phýsis, be phýsis tèn anthropínen, be anthrópeia phýsis*) ocorre, no *Banquete*, nos passos 189d, 191d e 212b.

¹⁹ Cf. REALE, G. *Eros, demonio mediatore*, p. 19: “Eros, para Platón, es ‘filósofo’ por excelencia: el logos humano non puede avanzar sin la pasión que lo estimula, lo impulsa siempre más allá y lo sustenta estructuralmente.”

dimensão do *lógos* são estrategicamente desenvolvidas tendo em vista a realização de um objetivo preciso, qual seja, conectar estreitamente *éros* à prática da filosofia e, por aí, evidenciar que a filosofia e o tipo de *bíos* ou modo de vida a ela associado representam a expressão mais alta do impulso erótico que nos constitui. Com efeito, observando o complexo itinerário discursivo seguido pelo *Banquete*, constatamos que ele nos apresenta em seu momento central, *i. e.*, na fala de Diotima, a proclamação ousada de que existe uma associação intrínseca entre *éros* e o exercício da atividade filosófica e de que a filosofia, através de uma correta utilização da pederastia ou do amor aos jovens (*tò orthôs paiderastân*)²⁰, eleva nossa alma paulatinamente acima de tudo aquilo que é ordinário ou vulgar, em direção à visão de uma beleza inefável, razão pela qual ela deve ser compreendida, por conseguinte, como o verdadeiro *apex* de uma ascensão amorosa a ser cumprida pela *psykhé* humana em sua sequiosa busca por aquilo que é belo e bom.²¹ Proclamando a filosofia como o *apex* da ascensão amorosa do homem, o *Banquete* adquire então um tom visceralmente protréptico e, por meio da identificação de *éros* à filosofia, entroniza a vida consagrada ao exercício

²⁰ *Banquete*, 211 b.

²¹ Como viu muito bem DOVER, K. *Greek Homosexuality*, p. 11-12, essa concepção platônica, que pressupõe, evidentemente, uma verdadeira fusão entre amor e racionalidade, encerra em si uma visão peculiar do exercício da filosofia como forma sofisticada de erotismo intelectual, cujo padrão se encontra nas práticas homossexuais (ou homoafetivas) presentes no mundo grego da época. Neste sentido, DOVER afirma explicitamente na p.12 da obra citada: “*In two works above all, Symposium and Phaedrus, Plato takes homosexual desire and homosexual love as the starting-point from which to develop his metaphysical theory; and it is of particular importance that he regards philosophy not as an activity to be pursued in solitary meditation and communicated in ex cathedra pronouncements by a master to his disciples, but as a dialectical progress which may well begin in the response of an older male to the stimulus afforded by a younger male who combines bodily beauty with ‘beauty of the soul’.*” A mesma opinião é reiterada por esse autor mais adiante, na p. 162 do mesmo trabalho: “*Throughout Symposium and Phaedrus it is taken for granted that eros which is significant as a step towards the world of Being is homosexual.*” Sobre essa questão, ver também o que dizem GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, p. 393-394 e COOKSEY, T. L. *Plato’s Symposium. A Reader’s Guide*, p. 11-12. Vale a pena registrar aqui, igualmente, as seguintes observações de Nietzsche, que captam muito bem o que está verdadeiramente em jogo nas reflexões platônicas acerca das relações de *éros* com a atividade filosófica: “Platão vai mais longe. Ele afirma, com uma inocência possível apenas para um grego, não para um ‘cristão’, que não haveria absolutamente filosofia platônica se não houvesse tão belos jovens em Atenas: a visão deles é que lança a alma do filósofo numa vertigem erótica e não lhe dá repouso até que tenha plantado a semente das coisas elevadas num solo tão belo. Também um estranho santo! Não acreditamos em nossos ouvidos, mesmo que acreditemos em Platão. Ao menos se percebe que em Atenas filosofavam de *outra maneira*, sobretudo em público. Nada menos grego que um eremita tecendo teias de aranha conceituais, *amor intellectualis dei* [amor intelectual a Deus] ao estilo de Spinoza.” (NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 76-77).

do *lógos* filosófico como a melhor forma de vida para o homem, vale dizer, como a consumação suprema do *élan* amoroso que habita as entranhas da natureza humana.²² De resto, deve-se dizer que essa ideia, que entrelaça de forma tão profunda *éros* e filosofia²³, já se encontra de certa maneira antecipada, de maneira críptica e velada, no começo mesmo do diálogo, quando Sócrates se apresenta, sem qualquer cerimônia, como um mestre do erotismo, admitindo explicitamente que as únicas questões em que é versado e que conhece satisfatoriamente são as questões eróticas (*tà erotiká*).²⁴

Convém que atentemos com certo cuidado para essa curiosa fala de Sócrates no começo do *Banquete*, por meio da qual o filósofo se apresenta como um mestre e um *expert* das questões eróticas, pois talvez ela nos forneça uma pista valiosa para o entendimento do efeito retórico que o diálogo visa, no fim das contas, produzir ao longo de seu desdobramento discursivo – um efeito que, segundo cremos, diz respeito principalmente à figura de Sócrates.

Para entendermos isso adequadamente, é preciso considerar que o *Banquete* contém, em sua composição e organização, conjuntamente com um elemento filosófico e reflexivo do mais alto valor, uma intenção subjacente de caráter fundamentalmente retórico, a qual se realiza na tentativa de elaborar um verdadeiro panegírico ou exaltação da figura socrática, apresentada como a encarnação mesma de *éros* e como a expressão máxima de sua mais elevada manifestação – o erotismo filosófico.²⁵ Essa proposta de leitura poderia ser expressa da seguinte forma: o texto do *Banquete* possui, conforme vimos, como seu objeto privilegiado, o tema de *éros*. Esse tema é explorado pela obra em um movimento discursivo coerente que, apesar de ser afetado por algumas rupturas ou clivagens, obedece a uma espécie de “crescendo”, cujo clímax ou ponto culminante encontra-se precisamente na fala exaltada de Alcibiades, que de certa forma encerra o diálogo. Nessa perspectiva, observamos que as primeiras tentativas de abordar a questão erótica, elaboradas por Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, mantêm-se num registro que poderíamos qualificar de

²² Esse aspecto da obra, que envolve uma reflexão complexa sobre qual é, para o homem, a vida melhor e mais excelente, foi muito bem identificado por DOVER, K. *Plato: Symposium*, p. vii, nos seguintes termos: “*The Symposium, like most of what Plato wrote, is about how life should be lived; not just the life of an ancient Athenian, but your life and mine*”.

²³ Cf. FERRARI, G. R. F. Platonic Love. In: KRAUT, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 248.

²⁴ *Banquete*, 177 d. Mais adiante no diálogo, em 212 b, o filósofo reiterará essa perspectiva, ao afirmar que exorta todos os homens a honrar Eros (*tòn Érota timân*), tal como ele mesmo honra as coisas eróticas (*kaì autòs timô tà erotiká*) e a elas se dedica com destacado afincio (*kaì diaphérontos askô*), elogiando agora e sempre a potência e o valor deste deus (*kaì nýn te kaì aeì enkomíadzo tèn dýnamin kaì andreían tou Érotos*).

²⁵ Cf. HADOT, P. Éloge de Socrate. In: idem, *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002, p. 123: “*C’est là précisément le sens du Banquet. Le dialogue est construit de manière à faire deviner l’identité entre la figure d’Eros et celle de Socrate*”.

puramente oratório, *i. e.*, no plano de um discurso laudatório que, operando com os recursos e técnicas próprios à arte tradicional do encômio, busca exaltar os atributos e benesses do deus Eros, fornecendo ao mesmo tempo uma demonstração da habilidade e da eloquência do orador que o profere.²⁶ A esses discursos de caráter meramente oratório, organizados de acordo com os princípios convencionais do encômio ou da retórica laudatória, se opõe, num segundo momento, a fala de Sócrates, que, por meio do *lógos* da misteriosa Diotima, pretende não elogiar os atributos e qualidades de *éros*, entendido como um ser divino e excepcional, mas enunciar a verdade acerca de sua natureza. Enunciando a verdade acerca da natureza de *éros*, Sócrates mostra então aos seus companheiros de festim que aquilo que define a essência mesma de *éros*, a saber, o desejo da beleza e do bem, encontra sua manifestação mais completa na esfera da filosofia, o que equivale a proclamar o *bíos* filosófico como a forma de vida mais excelente. O desfecho do texto traz a aparição súbita e inesperada de Alcibiades, que irrompe na cena do diálogo embriagado e coroado de heras, e cujo *lógos* apaixonado exaltará não *éros* ou a filosofia *tout court*, como os discursos dos demais convivas, mas a figura mesma de Sócrates, que se nos é então apresentada como a encarnação mesma de *éros* e como a realização mais perfeita do mais elevado e salutar erotismo, qual seja, o erotismo filosófico, que é capaz de conduzir os homens ao amor à sabedoria e às virtudes.²⁷

Pois bem, acreditamos que esse desenvolvimento dramático e discursivo do *Banquete* – que, em seus momentos decisivos, passa do elogio à filosofia como suprema forma de erotismo ao elogio da figura de Sócrates como encarnação mesma

²⁶ Os substantivos *enkómion* e *epáinos*, ambos designando “elogio”, “panegírico”, e os verbos *enkomiázō* e *epáinein*, significando “elogiar”, “louvar”, aparecem em vários momentos da obra para caracterizar os cinco primeiros discursos sobre Eros. Cf., por exemplo, 177 b, 177 d, 198 d, 198 e, 199 DOVER, A. K. *Plato: Symposium*, p. 11-12, observa que originalmente o termo *enkómion* era utilizado apenas para designar uma canção de boas-vindas ou de congratulação dedicada a alguém que se sobressaísse em alguma atividade particular (p. ex., um atleta que houvesse obtido uma vitória em algum certame desportivo), mas que posteriormente, no princípio do século IV a.C., a palavra veio a ser empregada também para se referir aos discursos compostos para louvar qualquer tipo de prática, coisa ou pessoa. Dover nos informa ainda que os princípios do encômio, enquanto gênero retórico específico, foram sistematizados na fase final do século IV a. C. pelo autor da *Rhetorica ad Alexandrum*, a partir da prática corrente. Um bom encômio em homenagem a alguém, na sistematização proposta por esse tratado, envolveria os seguintes elementos: 1) elogio das benesses de que esse alguém dispõe (boa família, saúde, riqueza etc.), independentemente de suas qualidades; 2) elogio das suas virtudes (*aretai*); 3) elogio dos antepassados; 4) elogio de suas realizações, feitos e proezas. Ver também, sobre isso, as observações de BRISSON, L. *Platon. Le Banquet*. Traduction inédite, introduction et notes. Paris: Flammarion (GF), 2007, p. 38-39 e de COOKSEY, T. L. *Plato's Symposium. A Reader's Guide*, p. 8.

²⁷ Cf. HADOT, P. *Éloge de Socrate*, p. 123-124, e GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, p. 395.

de *éros* – não é accidental, mas obedece a um inequívoco propósito retórico e deve ser interpretado como uma sofisticada elaboração filosófica e literária voltada para a promoção de uma espécie de apologia de Sócrates, complementar àquela que o próprio filósofo desenvolvera diante do tribunal de Atenas, em 399 a. C. Brochard, em um texto já clássico sobre o *Banquete*, percebeu muito bem esse aspecto retórico do diálogo e para ele chamou acertadamente a atenção dos leitores, formulando-o nos seguintes termos: “o elogio do amor tornou-se elogio de Sócrates e o elogio de Sócrates transformou-se naturalmente em apologia. Por aí, o *Banquete*, cuja conexão com o *Protágoras* e o *Mênon* foi mostrada, relaciona-se também com a *Apologia de Sócrates*, da qual ele é, de alguma forma, o complemento”.²⁸ Neste sentido, a escolha de Alcibíades como o personagem responsável pela realização do apaixonado encômio final que celebra a figura de Sócrates nada tem de casual, pois, como se sabe, Alcibíades pertencia à “fina flor da juventude ateniense” e frequentou por certo tempo o círculo socrático, notabilizando-se, porém, em Atenas e no mundo grego, de um modo geral, por uma carreira política altamente polêmica e marcada por escândalos, o que contribuiu, inequivocamente, para a consolidação da imagem de Sócrates como corruptor da juventude.²⁹ Colocar nos lábios de Alcibíades um elogio do gênero daquele que encerra o *Banquete* é, sem dúvida, procurar defender e justificar retoricamente o modo de vida socrático, escudando-o contra os pesados ataques que haviam sido contra ele desferidos por seus acusadores.³⁰

Mas há ainda um outro ponto que gostaríamos de ressaltar aqui. Na esteira de alguns comentadores, como V. Brochard, já citado acima, e L. Strauss³¹, julgamos que

²⁸ BROCHARD, V. Sur le *Banquet* de Platon. In: Idem, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: J. Vrin, 1954, p. 93. Ver também MACEDO, D. D. O elogio do filósofo no *Banquete* de Platão. *Síntese*, v. 30, no. 98 (2003) p. 407-415.

²⁹ Acerca dessa questão, ver o que diz Xenofonte, *Memoráveis* I, 2,13. Sobre a figura de Alcibíades, cf. MOSSÉ, C. *Dicionário da civilização grega*. Tradução de Carlos Ramallete, com a colaboração de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, verbete “Alcibíades”, p. 33-34 e a ótima biografia escrita por ROMILLY, J. *Alcibiades. Os perigos da ambição*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. Romilly nos mostra como Alcibíades – belo, rico, nobre e extremamente talentoso – despontou, na história de Atenas, como um dos jovens mais promissores de sua geração. No entanto, todo esse caráter promissor se viu comprometido e não foi plenamente realizado em virtude da ambição desmesurada e da insaciável vontade de poder que afetaram a vida do ilustre ateniense. Particularmente no que diz respeito ao relacionamento entre Alcibíades e Sócrates, Romilly observa que de fato houve entre ambos um verdadeiro sentimento amoroso; porém, enquanto Alcibíades ansiava por uma união corpórea, Sócrates visava “não à união dos corpos, mas a uma relação de ordem espiritual” (p. 47).

³⁰ Cf. GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, p. 380-381; GILL, C. *Plato: The Symposium*, p. xxxvi; MACEDO, D. D. O elogio do filósofo no *Banquete* de Platão, pp. 409-410.

³¹ STRAUSS, L. *On Plato's Symposium*. Edited and with a Foreword by Seth Bernadete. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

esse propósito retórico que anima o *Banquete* tem um alvo mais específico e pode ser igualmente lido como uma resposta franca e direta de Platão a uma certa representação negativa de Sócrates e de seu modo de vida filosófico que se tornou popular em Atenas no século IV e que contribuiu, muito provavelmente, para a ampliação e consolidação dos preconceitos que culminaram na condenação do filósofo em 399 a. C., a saber, a representação sarcástica e zombeteira do filósofo veiculada alguns anos antes (em 423 a. C.) pelo poeta Aristófanes em sua peça *Nuvens*.³² Neste sentido, Strauss chama nossa atenção para o fato de que, não por acaso, o *Banquete* é o único diálogo platônico em que Aristófanes aparece.³³ Ora, observando as coisas a partir desse prisma, poderíamos dizer então que o *Banquete* constrói sua estrutura de sentido por meio de uma complexa superposição textual, *i. e.*, por meio de um procedimento discursivo carregado de intertextualidade, na medida em que ele busca deliberadamente se constituir, sobretudo em seu momento derradeiro, como um escrito cujo escopo precípua consiste em contestar e neutralizar a imagem pejorativa de Sócrates e da filosofia presente na obra aristofânica, o que nos permite, pois, no fim das contas, considerar o poeta cômico e aquilo que ele representa, ou seja, a sabedoria poética tradicional, como os principais interlocutores de Platão no diálogo.³⁴ Isso significa que o *Banquete* pretende, portanto, dramatizar aquele que, aos de Platão, era o antagonismo mais fundamental de todos, a saber, o antagonismo entre filosofia e poesia (o qual recebera sua expressão mais virulenta nas *Nuvens* de Aristófanes), no intuito de mostrar, através de um novo entendimento do fenômeno de *éros*, como a filosofia pode ser compreendida como elemento superior à poesia.³⁵ Tentemos ver, de maneira sucinta, na sequência do presente texto, alguns elementos relevantes relacionados a esse ponto, que corroborariam nossa proposta interpretativa.

³² É sabido que Aristófanes ridicularizou Sócrates em outras duas peças de sua autoria: *Aves* e *Rãs*. No entanto, nessas obras, Sócrates é atacado apenas *en passant* e de forma casual, em alguns versos isolados (ver *Aves*, 1280-1284; 1553-1556; *Rãs*, 1491-1499), diferentemente do que acontece nas *Nuvens*, onde o filósofo é transformado no alvo central de uma sátira sistemática e implacável.

³³ Cf. STRAUSS, L. *On Plato's Symposium*, p. 18: "The *Symposium* is the only dialogue in which Aristophanes, the author of the *Clouds*, appears".

³⁴ Cf. BROCHARD, V. Sur le *Banquet* de Platon, p. 89-94; STRAUSS, L. *On Plato's Symposium*, p. 6-8; 26. Ver também, sobre a disputa entre filosofia e poesia no *Banquete*, NICHOLS, M. P. Socrates' Contest With Poets in *Plato's Symposium*. *Political Theory* v. 32, no. 2 (2004) 186-206.

³⁵ Cf. STRAUSS, L. *On Plato's Symposium*, p. 5-8. Strauss ressalta, na p. 8 do texto referido, o fato de que, apesar das discussões mais longas sobre a poesia se encontrarem na *República* e nas *Leis*, é apenas no *Banquete* que Platão nos mostra Sócrates discutindo ou dialogando pessoalmente com dois poetas (Agatão e Aristófanes).

Como viu T. West³⁶, a investida contra a filosofia, através da crítica à figura de Sócrates, é um elemento crucial das *Nuvens*, as quais podem ser lidas, assim, como o mais antigo e excepcional documento relativo à “velha disputa entre filosofia e poesia” pelo título da sabedoria.³⁷ De fato, na peça em questão, Aristófanes ataca duramente Sócrates, desferindo contra ele uma condenação brutal e sem apelação, qual seja: a de que o filósofo é um nefelibata radicalmente desprovido de sabedoria prática e erotismo, um asceta filosófico que, absorvido em investigações cosmológicas subversivas, ignora os apelos da vida humana comum e desconhece os sentimentos, as paixões e os valores que regem o funcionamento da cidade.³⁸ Mais precisamente, Sócrates nos é apresentado nas *Nuvens*, pelo poeta, como um misto de fisiólogo e sofista que, à frente de uma confraria de jovens pálidos e enfermigos, vive uma vida inteiramente ascética, consagrando-se de corpo e alma a um único e exclusivo objetivo: a tentativa de transcender as coisas meramente humanas e mortais, na busca do conhecimento daquilo que é perene e universal, a saber, a ordem eterna do mundo e da natureza.³⁹ Ora, Aristófanes sugere que é justamente por buscar de forma tão obstinada o conhecimento da *phýsis* ou da ordem eterna e universal que Sócrates termina por negar a existência dos deuses tradicionais e os valores da moralidade comum: é como se o filósofo, segundo o poeta, elevando-se ao plano do que é eterno e natural, se desse conta do caráter radicalmente convencional e artificial de tudo aquilo em que os homens acreditam (não por acaso, Sócrates, na peça, ensina técnicas retóricas que permitem fazer triunfar o discurso injusto sobre o justo⁴⁰) e, dando-se conta do caráter radicalmente convencional e artificial de tudo aquilo em que os homens acreditam, fosse enfim levado às mais temerárias formas de ateísmo e apolitismo, perdendo de vista a vida humana ordinária e o contexto político em que ela se desenvolve.⁴¹ Eis por que Aristófanes nos mostra Sócrates recluso em seu Pensatório (*phrontistérion*) e alheio à cidade, levando uma existência austera e

³⁶ WEST, T. G.; WEST, G. S. *Four Texts on Socrates. Plato's Apology, Eutyphron and Crito, and Aristophanes' Clouds*. Translation with notes. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998 [1984].

³⁷ Cf. WEST, T. G. Introduction. In: WEST, T. G.; WEST, G. S. *Four Texts on Socrates. Plato's Apology, Eutyphron and Crito, and Aristophanes' Clouds*. Translation with notes. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998 [1984], p. 34: “*The Clouds is the most outstanding and surviving example of the 'ancient quarrel between philosophy and poetry for the title of wisdom'*”.

³⁸ Ver, em relação ao ascetismo socrático, *Nuvens*, 100- 105; 412-422; 500-505.

³⁹ Cf. *Nuvens*, 187-194; 228-232.

⁴⁰ *Nuvens*, 889-1104.

⁴¹ Como esclarece WEST, *op. cit.*, p. 31: “*Aristophanes traces the roots of Socrates' distinctive perspective to his study of nature, from which Socrates believes he has learned that not Zeus but Vortex is the first principle of all things. In order to demonstrate the non-existence of Zeus, a being whose governance of cosmos involves will and choice, Socrates must examine everything from the intestines of gnats to the courses of the moon in order to demonstrate that all things proceed from necessity rather than will. His way of life is therefore wholly devoted to knowing the truth about the whole. He cares nothing for money and reputation. He is a philosopher.*”

indiferente às paixões humanas e aos valores políticos, exclusivamente absorvido pelas suas investigações cosmológicas, científicas e naturalistas. Mas o ascetismo, o ateísmo e a indiferença de Sócrates para com as paixões humanas e os valores da comunidade política têm, para Aristófanes, consequências desastrosas. É o que o comediógrafo pretende deixar claro ao final da peça, ao nos mostrar como o velho Estrepsíades, ao verificar que os ímpios ensinamentos socráticos provocam um efeito deletério sobre o seu filho adolescente (o jovem Fidípides), na medida em que, revelando-lhe o caráter convencional de todos os princípios morais que sustentam a ordem da cidade, levam o referido jovem a defender abertamente a naturalidade do incesto e o direito dos filhos de se rebelarem contra a autoridade dos pais⁴², resolve, com seus escravos, incendiar e reduzir a cinzas o Pensatório em que vive o filósofo. Sócrates, apesar de ser um professor de retórica, é incapaz de dissuadir as pessoas que contra ele se voltam de maneira tão virulenta e, desesperado e impotente, vê enfim sua escola ser completamente destruída pelas chamas. Em um comentário que busca elucidar o significado decisivo subjacente a esse desfecho das *Nuvens*, L. Strauss fornece-nos os seguintes e valiosos esclarecimentos, essenciais para se compreender a polêmica antifilosófica que anima a obra:

A filosofia, em contraposição à poesia, sugere Aristófanes, é incapaz de persuadir ou seduzir a multidão. A filosofia transcende o efêmero, o mundano, o político. Contudo, ela é incapaz de descobrir o caminho de volta. O filósofo como tal é cego para o contexto dentro do qual a filosofia existe, a saber, a vida política. Ele não reflete sobre seu próprio fazer, ele carece de autoconhecimento – ele carece de prudência, no sentido platônico amplo da palavra, porque ele não entende as coisas políticas. Isso se conecta com o fato – novamente eu sigo a indicação de Aristófanes – de que a filosofia não é erótica, musical, poética. A filosofia é cega para as coisas humanas tal como experimentadas na vida, nos atos do viver.⁴³

Para Aristófanes, o mérito maior da poesia, tal como podemos depreender do desenvolvimento da peça, consistiria justamente em ser capaz de neutralizar esse erro socrático, atuando de forma salutar sobre a cidade e funcionando, assim, como um corretivo para os excessos teóricos do racionalismo filosófico. Para se compreender adequadamente esse ponto, é preciso ter em mente que a poesia sempre possuiu, na Grécia Antiga, uma função ética e pedagógica indiscutível, e que a poesia dramática, em particular – vale dizer, a tragédia e a comédia –, foi, desde os primórdios, uma instituição fundamentalmente política e enraizada no mundo da cidade, exercendo inequívoca influência didática e sapiencial sobre a vida cívica. Como observa R.

⁴² Cf. *Nuvens*, 1321 -1451.

⁴³ STRAUSS, L. *On Plato's Symposium*, p. 6. Cf. também o que diz WEST, T., *op. cit.*, p. 34-35.

Hunter em relação ao assunto, “a tragédia clássica, não menos que a comédia aristofânica, é um produto da pólis e reflete continuamente sobre a vida da pólis”.⁴⁴

Um profundo espírito cívico e uma forte pretensão didática encontram-se indiscutivelmente presentes, pois, na comédia aristofânica, e é isso que nos permite considerar que, para o comediógrafo grego, a poesia não era simples entretenimento, mas uma atividade política e sapiencial do mais alto valor⁴⁵, cuja missão máxima se encontraria justamente na tarefa de educar o público (no caso da comédia, através da troça e da crítica mordaz dirigidas a comportamentos observados como viciosos ou moralmente perniciosos), razão pela qual ela jamais perderia de vista a dimensão da comunidade política e os valores que lhe são próprios.⁴⁶ Ademais, por ser patrocinada por Dioniso⁴⁷, a poesia tampouco ignoraria, para Aristófanes, o universo das paixões e tudo aquilo que a elas se vincula, possuindo uma compreensão profunda da alma humana que é completamente estranha à filosofia.⁴⁸ Ora, combinando, assim, sabedoria política e conhecimento psicológico, sem jamais perder de vista a dimensão da vida na cidade, a poesia atuaria de forma muito mais eficaz e persuasiva sobre o comportamento do povo, o que tornaria o poeta o verdadeiro mestre do público e, por aí, o grande educador da *pólis*.

Pois bem, acreditamos que o *Banquete* pretende fornecer uma resposta a essa visão aristofânica e à representação sarcástica e antierótica de Sócrates e da filosofia por ela avançada, veiculando uma imagem alternativa do filósofo como mestre supremo do erotismo e, portanto, como um homem verdadeiramente excepcional e extraordinário (*daimónios anér*)⁴⁹, capaz de atuar sobre as paixões da alma humana de maneira salutar e politicamente benéfica, despertando na *psykhé* o desejo ardente que a impulsiona em direção ao que há de mais nobre e elevado: a beleza e o bem. Retomando a “velha querela entre poesia e filosofia”, o *Banquete* pretende decidir,

⁴⁴ HUNTER, R. F. *The New Comedy of Greece and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 137 (apud OLIVEIRA, F. Teatro e poder na Grécia. *Humanitas* XLV (1993), p. 69). OLIVEIRA, F. no artigo citado, levando adiante a leitura de Hunter, afirmará: “tanto na tragédia como em especial na Comédia Antiga, isto é, na comédia ateniense do século V a. C., tem sido assinalada a presença de intenção e reflexos políticos. O dramaturgo equacionava nas suas peças os problemas fundamentais da pólis, procurando oferecer possibilidades de solução e, dessa maneira, actuar pedagogicamente sobre os cidadãos reunidos no teatro.”

⁴⁵ Sobre o caráter didático e sapiencial da poesia, ver *Rês*, 1008-1014; 1030-1036; 1053-1056.

⁴⁶ Ver a afirmação do poeta em *Acarnenses*, 500, acerca do conhecimento da justiça como uma das incumbências da comédia.

⁴⁷ Cf. *Nuvens*, 519.

⁴⁸ Como notou WEST, T. G. Introduction. In WEST, T. G.; WEST, G. S. *Four Texts on Socrates. Plato's Apology, Eutyphron and Crito, and Aristophanes' Clouds*, p. 34, a ausência de um conhecimento da alma humana seria um dos elementos cruciais no perfil de Sócrates elaborado por Aristófanes nas *Nuvens*: “Aristophanes portrays Socrates as a man ignorant of the human soul.”

⁴⁹ *Banquete*, 203 a.

assim, tal disputa em favor da filosofia, mostrando a supremacia desta em relação à sabedoria poética tradicional. A grande genialidade de Platão na obra, porém, consiste no fato de que, para alcançar a consecução do objetivo mencionado, ele se valeu brilhantemente dos recursos da poesia dramática, construindo um texto literariamente sofisticado e de alta densidade poética que, resvalando ora na comédia, ora na tragédia, manifesta à perfeição sua habilidade no manuseio dos procedimentos próprios do gênero teatral.⁵⁰ Isso significa que, no *Banquete*, a demonstração do primado da filosofia sobre a poesia envolve, ao mesmo tempo, para Platão, a demonstração *in concreto* do uso que a filosofia pode fazer da poesia, a fim de evidenciar o tipo de poesia filosófica de que o filósofo deve se servir em seu trabalho de comunicação com a cidade.

A esse respeito, percebemos que o final do diálogo possui, sem dúvida alguma, um caráter absolutamente emblemático: com efeito, a cena derradeira descrita na obra nos mostra Sócrates, já no alvorecer de um novo dia, após a profusão de discursos proferidos sobre Eros ao longo da noite, bebendo e discutindo com Agatão (o poeta trágico) e Aristófanes (o poeta cômico) acerca de uma intrigante questão: pode um mesmo homem escrever tragédias e comédias? Enquanto os dois poetas rechaçam tal possibilidade, Sócrates sustenta o ponto de vista oposto, defendendo a tese de que um mesmo poeta, desde que dotado da devida competência ou habilidade (*tékhnē*), será capaz de compor tanto peças trágicas quanto peças cômicas. Ora, após convencer seus interlocutores da correção de sua posição, o filósofo reclina seus dois companheiros, vencidos pelos efeitos do cansaço e da ingestão do vinho, em seus respectivos leitos, fazendo-os docemente adormecer: em primeiro lugar, Aristófanes; em seguida, Agatão. Tendo assim procedido, Sócrates parte, então, diz-nos o texto, solitário e lúcido, em direção a um novo dia, para a realização de suas atividades cotidianas, deixando o poeta trágico e o poeta cômico imersos no mais profundo sono.⁵¹ A nosso ver, o simbolismo inerente a essa cena, em que se manifesta todo o brilho da arte literária de Platão, parece evidente, tornando manifesta a dupla visão que o diálogo busca, ao fim das contas, estabelecer acerca do problema das relações entre filosofia e poesia, a saber: a de que o filósofo, e não o poeta, é o verdadeiro sentinela intelectual a quem deve ser confiada a guarda da cidade, e a de que o filósofo, quando quer, é capaz de se tornar poeta, valendo-se dos recursos da arte

⁵⁰ Como nota REALE, G. *Eros, demonio mediatore*, p. 17: “*Quizás en ningún outro diálogo Platón combino su arte poético con su pensamiento filosófico de manera tan perfecta. Supo fundir el arte trágico con el cômico para expresar de este modo un maravilloso mensaje sobre el Eros filosófico, y lo hizo con tal habilidad que logró la conquista de las más altas cimas filosóficas y poéticas*”.

⁵¹ *Banquete*, 223 b-d.

poética para compor tragédias ou comédias. Impossível não ver aí uma alusão de Platão a si mesmo e aos seus dotes poéticos.⁵²

Seja como for, considerando tais elementos, podemos dizer, pois, que o *Banquete* se nos apresenta realmente como uma peça dotada de um inequívoco interesse apologético, a qual, mesclando recursos retóricos e poéticos, procura efetuar uma defesa da filosofia e daquele que foi seu mais célebre expoente, Sócrates, contra certos preconceitos populares existentes em relação ao modo de vida filosófico. Organizando-se como um texto dotado de uma intenção apologética, visando à defesa de Sócrates e da filosofia em face do universo da cidade e daqueles que se pretendiam seus maiores representantes, o *Banquete* pode ser compreendido, então, como um genuíno trabalho de filosofia política, ou seja, como um genuíno trabalho de retórica filosófica que, almejando legitimar a prática da filosofia e exaltar sua excelência, pretende não tanto desenvolver uma abordagem filosófica das coisas políticas quanto fornecer uma apresentação poética e popular da filosofia, uma apresentação da filosofia que leve em conta o universo da cidade.⁵³ Na continuação de nossa exposição, tentaremos evidenciar mais adequadamente os elementos explicitados nesta primeira parte de nosso texto, principiando, antes de mais nada, pela tarefa de tornar patentes as relações intrínsecas e essenciais entre *éros*, *lógos* e filosofia no interior do diálogo.

O DISCURSO DE SÓCRATES NO *BANQUETE*: ÉROS E FILOSOFIA

Como afirmamos acima e como é sabido por todos, o *Banquete* tem por tema central e privilegiado *éros*. O cenário em que esse tema é discutido é um cenário ateniense: trata-se da casa de Agatão, jovem poeta trágico que havia vencido na véspera um certame de tragédias e que decide organizar um simpósio em sua residência para comemorar o seu memorável êxito. Conforme observaram os comentadores, o simpósio era, na Grécia Antiga, um costume vetusto e profundamente ritualizado, cuja origem remontava aos clubes e reuniões aristocráticos da época arcaica. Como tal, um de seus traços mais marcantes era seu caráter essencialmente masculino, de forma que dele as mulheres se encontravam quase totalmente excluídas, com exceção apenas daquelas figuras do sexo feminino que estavam destinadas a exercer alguma função de entretenimento no evento (flautistas, dançarinas, cortesãs etc.).⁵⁴ Do ponto

⁵² REALE, G. *Eros, demonio mediatore*, p. 18; 264-267.

⁵³ Seguimos, aqui, a proposta interpretativa fundamental de NICHOLS, M. P. *art. cit.*, p. 187-188. A definição da filosofia política como “apresentação popular da filosofia” é apresentada por STRAUSS, L. em *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 93-94; 299-302.

⁵⁴ Cf. GILL, C. *Plato: The Symposium*, p. xi-xii; BRISSON, L. *Platon. Le Banquet*, p. 35; COOKSEY, T. L. *Plato's Symposium. A Reader's Guide*, p. 6.

de vista da organização, o simpósio constituía, essencialmente, a segunda parte de um festim, em que os convivas, após a realização da refeição (*deípnon*), passavam à bebedeira comum (o termo grego *sympósion* deriva do verbo *sympíno*, cujo significado é, literalmente, “beber com”, “beber junto”), sob a supervisão de um líder ou simposiarca (*symposiarkhos*), responsável pelo cumprimento dos protocolos, pelo serviço do vinho e pela realização das libações.⁵⁵

Ora, ao simpósio de Agatão afluem os mais diferentes e ilustres convivas, todos eles representantes da nata intelectual de Atenas. São eles Fedro, Erixímaco, Pausânias, Aristófanes, Sócrates e seu discípulo Aristodemo.⁵⁶ Desenvolvido em um ambiente ateniense e colocando em cena exclusivamente personagens atenienses, o *Banquete* é, assim, o mais ateniense dos diálogos de Platão: nenhum outro texto do *Corpus* apresenta essa peculiaridade.⁵⁷ A circunstância dramática que faz de *éros* o tema principal desse diálogo inteiramente ateniense é a seguinte: em virtude da bebedeira e dos excessos da noite anterior, todos os participantes do banquete se põem de acordo em relação à necessidade de se moderar o consumo do vinho e à dispensa da flautista. Ora, a fim de passar o tempo do banquete de forma agradável, eles decidem se entreter recorrendo a um procedimento diferente, a saber: elaborando discursos e encômios. Os convivas optam, assim, por trocar a embriaguez provocada pela música e pelos vapores do vinho pela sobriedade verbal da palavra, substituindo os dons dionisíacos pelo enlevo apolíneo do *lógos* – o que constitui uma interessante indicação, sob a forma de jogo literário, do deslocamento fundamental que a obra, por meio de seu desenvolvimento discursivo, pretende efetuar, qual seja: a passagem do primado da poesia (associada a Dioniso) ao primado da filosofia (associada a Apolo).⁵⁸ Pois bem, atendendo a uma sugestão de Fedro, Erixímaco, que assume o posto de simposiarca do festim, avança, na continuação do texto, a proposição de que os discursos destinados a preencher o tempo do simpósio versem exclusivamente sobre o divino Eros, visto que Eros, segundo ele, apesar de ser um deus tão venerável e grande, não foi ainda devidamente elogiado por poetas e sofistas em seus escritos e *lógoi*. A proposta de Erixímaco é acatada por todos e o que o diálogo nos mostra na sequência é precisamente a sucessão desses discursos em louvor de Eros.⁵⁹

Na elaboração literária que Platão põe em ato no *Banquete*, esses discursos, contudo, não chegam até o leitor diretamente, mas por meio de uma série de relatos, o que dá origem a uma complexa cadeia de *lógoi*. O primeiro relato dos discursos

⁵⁵ Ver, mais uma vez, GILL, C. *Plato: The Symposium*, p. xii, e BRISSON, L. *Platon. Le Banquet*, p. 34. Cf. igualmente DOVER, K. *Plato: Symposium*, p. 11.

⁵⁶ Sobre essas personagens, ver as observações de BRISSON, L. em *Platon. Le Banquet*, p. 16-35, e de REALE, G. *Simposio*. [Sull'amore]. Presentazione, traduzione e note. In idem (org.) *Platone. Tutti gli scritti*. Milano: Rusconi, 1996, p. 484-485.

⁵⁷ Cf. STRAUSS, L. *On Plato's Symposium*, p. 24-25.

⁵⁸ Cf. REALE, G. *Eros, demônio mediador*, p. 63; 261-262.

⁵⁹ *Banquete* 176 a-178 a.

pronunciados na casa de Agatão é o que é feito por Aristodemo a Apolodoro, o entusiasta e fervoroso discípulo de Sócrates; Apolodoro, por sua vez, transmite o relato que ouvira de Aristodemo a Glauco e a um grupo de companheiros anônimos, construindo, dessa maneira, um segundo relato. Atentos a isso, percebemos então que, do ponto de vista formal, o *Banquete* se constrói como um típico diálogo narrado – e não como um diálogo direto. Mais ainda: trata-se de um diálogo duplamente narrado, porquanto fundado em uma dupla narrativa – a de Aristodemo e a de Apolodoro. Ora, na medida em que esses relatos transmitem os *lógoi* pronunciados na casa de Agatão, poderíamos dizer que o *Banquete* é um *lógos* sobre um conjunto de *lógoi*.

Seja como for, no diálogo, a fala de Sócrates, que aqui nos interessará mais de perto, intervém após os encômios pronunciados por Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão. Afetando certo constrangimento, Sócrates se confessa profundamente embaraçado, em plena aporia, para enunciar seu *lógos* após a bela exibição oratória de Agatão, a qual, diz-nos Apolodoro, foi muito aplaudida, ao seu termo, por todos os convivas. O poeta, afirma o filósofo efetivamente, pronunciou um discurso tão belo (*kalón*) e variegado (*pantodapón*), que não há como não se sentir embaraçado ou em aporia (*aporeîn*) para falar depois dele.⁶⁰ O *lógos* de Agatão seria, assim, uma peça perfeita de retórica laudatória, digna de um Górgias, e diante dela Sócrates teme que nada mais lhe reste a fazer senão tornar-se mudo como uma pedra, tal como ocorria aos homens que eram paralisados e petrificados pelo olhar da Górgona. Porém, o filósofo não tarda a formular sutilmente uma crítica ao poeta trágico e aos que antes dele discursaram, mostrando que o cumprimento inicial feito à excelência da arte oratória de Agatão constituía, na verdade, uma *mise-en-scène*, um golpe teatral que, carregado de ironia e ambiguidade, opera como uma estratégia retórica destinada a preparar a audiência para o estilo peculiar do *lógos* a ser por ele proferido – um *lógos* completamente diferente dos demais.⁶¹ Com efeito, Sócrates afirma imediatamente na sequência de sua fala que se enganou por completo quando, no começo do festim, concordou em pronunciar, junto com os demais convivas, um elogio a Eros, porquanto sua concepção do que é um elogio nada tinha a ver com a concepção daqueles que o circundam. Nesse sentido, o filósofo observa que, a seu ver, o genuíno elogio deveria se preocupar, primeiramente e antes de tudo, em enunciar a verdade (*tauthê légein*) sobre cada coisa elogiada (*perì hekástou enkomiazoménou*), para apenas num segundo momento ressaltar os belos atributos possuídos por ela. Ora, foi isso justamente que os oradores anteriores negligenciaram inteiramente, uma vez que eles multiplicaram os adjetivos e as belas palavras destinados a exaltar as magníficas qualidades de Eros, não se preocupando em nenhum momento em estabelecer se a atribuição desses adjetivos e qualidades era verdadeira ou não. Sócrates recusa esse procedimento retórico convencional e

⁶⁰ *Banquete*, 198 b.

⁶¹ Ver STRAUSS, L. *On Plato's Symposium*, p. 178.

aceita falar apenas com a condição de que seu discurso obedeça aos princípios de uma retórica diferenciada, fundada na verdade, e que propugna a necessidade de se exibir primeiramente o que é Eros (*próton epideíxai hōpoiós tis estìn ho Éros*), para apenas depois exaltar suas obras (*hýsteron dé tà érga autoû*), i. e., seus efeitos, atributos e qualidades.⁶² Sócrates avança, assim, por meio de uma série de precauções retóricas, a pretensão de ser um orador superior, o que, de certa forma, torna compreensível a qualificação de “insolente” (*hybristés*) que lhe atribuem tanto Agatão quanto Alcibiades.⁶³

A exigência socrática é aceita pelos participantes do banquete. Curiosamente, porém, Sócrates não pronuncia nenhum discurso na continuação do diálogo, mas dá início a um interrogatório dialético de Agatão, no intuito de refutá-lo ou conduzi-lo à admissão de uma tese contrária às posições que ele defendera inicialmente sobre Eros em seu discurso. Ou seja, Sócrates aplica, em Agatão, o seu procedimento tradicional do *élenkbos*⁶⁴ – o que vem a nos mostrar que a retórica socrática é, pelo menos a princípio, essencialmente dialógica.⁶⁵

Esse momento do diálogo é desenvolvido da seguinte forma.⁶⁶ Agatão defendera em seu encômio, com todas as tintas e artifícios de sua pomposa oratória, que Eros é essencialmente belo e bom – na verdade que Eros é o mais belo e o mais excelente de todos os deuses. Ora, como Sócrates obriga Agatão paulatinamente a reconhecer, por meio de um interrogatório cuidadosamente conduzido, tal não pode ser assim, antes de qualquer outra coisa porque Eros é essencialmente uma privação ou uma carência (*endeés esti*).⁶⁷ De fato, como Sócrates faz ver ao poeta, todo desejo possui um caráter transitivo ou relacional, i.e., todo desejo é desejo de alguma coisa – alguma coisa que nos falta ou que não possuímos, de vez que não desejamos nunca o que já temos ou que está à nossa disposição: quando desejamos o que já possuímos, diz Sócrates, o que queremos, na verdade, é a perpetuidade daquilo que temos agora no futuro, e o futuro, evidentemente, não é algo de que dispomos. Eros é, assim, uma forma de negatividade ou de fissura: dizer “eu desejo” significa dizer, na realidade, “eu não possuo” ou “eu não sou”.⁶⁸ Ora, Sócrates conduz facilmente Agatão a aceitar, num segundo momento, que o que Eros deseja, antes

⁶² *Banquete*, 198 b- 199 b.

⁶³ *Banquete*, 175 e; 215 b.

⁶⁴ Cf. SANTAS, G. *Plato and Freud: Two Theories of Love*. New York: Basil Blackwell, 1988, p. 25.

⁶⁵ Cf. DOVER, K. *Plato: Symposium*, p. 133; STRAUSS, L. *On Plato's Symposium*, p. 178.

⁶⁶ Uma explanação esquemática das principais etapas desse momento do diálogo encontra-se em SANTAS, G. *Plato and Freud*, p. 26-27.

⁶⁷ O adjetivo *endeés*, de que Sócrates se serve neste momento do diálogo para qualificar Eros, remete essencialmente à noção de falta e significa “carente”, “desprovido”, “incompleto”, “imperfeito”, “insuficiente” (cf. o verbo *endéo*, “carecer”, “ter necessidade”).

⁶⁸ *Banquete*, 199 c- 200 e.

de tudo, é o que é belo (*tò kalón*) e, uma vez que o que é belo se identifica com o que é bom (*tò agathón*), o belo e o bem podem ser, pois, determinados como os objetos principais que despertam a atividade apetitiva de Eros ou do desejo (*ei ára ho Éros tòn kalón endeés esti, tà dè agathà kalà, kàn tòn agathôn endeés eíe*).⁶⁹ O belo e o bem são, poderíamos dizer, valendo-nos de uma terminologia que não é, certamente, platônica, mas que convém, numa certa medida, ao que o diálogo expressa nesse contexto, a causa motriz do desejo. Façamos aqui um breve parêntese, pois é preciso observar que esse ponto da discussão entre Sócrates e Agatão, apesar de sua aparente simplicidade, contém em si, *in nuce*, um elemento teórico e filosófico fundamental, que aparecerá de modo decisivo na etapa posterior da fala socrática, a saber: a ideia de que o amor é um movimento da alma que parte do sujeito amante (*erastés*) em direção ao objeto amado (*eromenos*), mas que não possui, porém, sua origem no primeiro: é o objeto que, por sua beleza e valor, atrai irresistivelmente o sujeito para si. Tal concepção conduz, evidentemente, a uma reformulação radical de toda tradição poética e literária grega no que diz respeito a Eros, a qual encontrou um esplêndido eco justamente no discurso de Agatão: com efeito, no registro dessa tradição, Eros era visto essencialmente como o amado e nunca como o amante; o diálogo de Sócrates com Agatão, porém, subverte essa perspectiva, forçando-nos a reconhecer que Eros é antes o amante do que o amado.⁷⁰

Pois bem, argumenta Sócrates, uma vez aceito que Eros deseja o que é belo e bom, é preciso reconhecer que ele não é nem belo nem bom, de vez que, como vimos, desejar uma coisa significa ser privado dela. Em sendo assim, Eros carece, pois, de forma constitutiva, daquilo que é belo e bom – conclusão inexorável que Agatão, agastado e a contragosto, é obrigado a reconhecer e que revela a falsidade fundamental contida em seu discurso.⁷¹

Na continuação de sua fala, Sócrates revela então aos convivas como esse seu conhecimento sobre a natureza de Eros não é algo que ele descobriu por si mesmo, mas, antes, um elemento que deriva do seu contato com uma enigmática sacerdotisa de Mantinea, *expert* em mistérios, chamada Diotima, a qual lhe ensinou, quando

⁶⁹ *Banquete*, 201 a-c.

⁷⁰ Cf. *Banquete*, 204 c, juntamente com as observações de SANTAS, G. *Plato and Freud*, p. 28; CORNFORD, F. M. 'The Doctrine of Eros in *Plato's Symposium*', p. 71-72, e REALE, G. *Eros, demonio mediador*, p.169; 197-198.

⁷¹ *Banquete*, 199 c-201 a. BRISSON, C. L. *Platon. Le Banquet*, p. 208, n. 373, explica, nos seguintes termos, o porquê da reação negativa de Agatão ao procedimento dialético e argumentativo aplicado sobre ele por Sócrates: "*L'élenkhos peut être défini comme un entretien réfutatif, dont le but est de contraindre l'interlocuteur d'admettre une proposition contredisant une proposition initiale. Cela dit, la réfutation implique toujours un aspect moral, dans la mesure où elle fait ressortir l'incobérence et donc l'ignorance de celui qui est interrogé. Voilà pourquoi Agathon réagit mal à l'élenkhos auquel le soumet Socrate.*"

de sua juventude, tudo o que ele conhece acerca do assunto (*emè tà erotikà edí-daxen*).⁷² Ora, evocando a figura de Diotima, Sócrates aliena seu *lógos* em prol do *lógos* da sábia de Mantinea, de forma que a sequência de seu discurso nada mais é do que o relato do discurso que ele ouviu outrora da boca de Diotima – elemento que suscita, no interior do diálogo, como viu Cooksey, um duplo paradoxo: de fato, através desse procedimento, Sócrates, por um lado, insere uma narrativa no interior de uma narrativa, dando ao *Banquete* as feições de um verdadeiro labirinto linguístico e literário; por outro lado, ele logra introduzir uma voz feminina no contexto essencialmente viril e masculino do simpósio, subvertendo, com isso, um dos mais arraigados costumes da época.⁷³

Como se sabe, a introdução da figura de Diotima no *Banquete* foi interpretada das mais diferentes maneiras⁷⁴, mas, ao que tudo indica, ela pode ser vista simplesmente como mais um expediente oratório mobilizado por Sócrates no intuito de tornar a sua fala mais aceitável ou palatável para seus ouvintes. De fato, o que o filósofo está prestes a enunciar acerca de Eros dismantelará, de forma radical, tudo aquilo que foi dito nos discursos anteriores sobre o assunto (sobretudo aquilo que foi enunciado por Agatão), produzindo uma espécie de subversão da compreensão acerca do que é Eros. Ora, isso faz que uma certa precaução retórica venha a ser, pois, para Sócrates, algo de sumamente recomendável, se ele não quer parecer excessivamente hostil ou superior ao seu auditório.⁷⁵ Eis por que o filósofo assume arditamente a máscara de Diotima e, apresentando-se como mero pupilo de alguém superior em sabedoria, passa, pois, a relatar para seus companheiros os principais momentos de seu suposto debate com a misteriosa mulher de Mantinea.

Iniciando essa narrativa, Sócrates confessa que, à época de seu encontro com Diotima, possuía a mesma visão de Agatão acerca de Eros, acreditando que Eros era um grande deus (*hos eíe ho Éros mégas theós*) e, portanto, necessariamente identificado às coisas belas (*eíe dè tôn kalôn*). Diotima, porém, relata Sócrates, refutou (*élenkhe*) essa sua visão, por meio do mesmo procedimento dialético que ele aplicara em Agatão, obrigando-o a reconhecer que Eros não pode ser belo nem bom (*hos ouíte kalós eíe katà tòn emón lógon ouíte agathós*). Sócrates admite que tal demonstração lhe causou perplexidade naquele momento, pois afirmar que Eros não é belo nem bom implicava, para ele, necessariamente, assumir que Eros deveria ser feio e mau

⁷² *Banquete*, 201 d.

⁷³ COOKSEY, T. L. *Plato's Symposium. A Reader's Guide*, p. 64.

⁷⁴ Ver, sobre isso, o que diz BRISSON, L. *Platon. Le Banquet*, p. 29-30.

⁷⁵ Como observa DOVER, K. *Plato: Symposium*, p. 137-138: "In professing to have learned about eros from Diotima Socrates avoids preaching to Agathon and his fellow-guests from a superior standpoint; he professes to have been a mere layman who, until Diotima enlightened him, held just the same opinions about eros as Agathon himself (201 e and 3-7)." A mesma posição acerca dessa questão é assumida por CORNFORD, F. M. *The Doctrine of Eros in Plato's Symposium*, p. 71, e por REALE, G. *Eros, demonio mediatore*, p. 37-38; 168.

(*Pôs légeis, épben, ó Diotíma; aiskbrós ára ho Éros estì kai kakós;*). Ora, diz Sócrates, Diotima foi habilidosamente capaz de dirimir essa sua perplexidade, mostrando-lhe a possibilidade de um estado intermediário (*metaxy*) entre os contrários. O exemplo ao qual a sábia de Mantinea recorreu, conforme o filósofo, para evidenciar essa possibilidade foi o do opinar correto (*Tò orthà doxádein*), entendido justamente como uma condição epistemológica intermediária entre a sabedoria e a ignorância (*ésti ti metaxy sophías kai amathías*). Neste sentido, Sócrates relata que, conforme o ensinamento ministrado por Diotima, a opinião correta não pode ser tida como um saber porque, sendo incapaz de fornecer uma prova ou argumento para aquilo que enuncia (*lógon doúnai*), carece de uma justificação racional de si mesma (*álogon gâr prágma pôs án eie epísteme*);⁷⁶ no entanto, segundo ela, deve-se admitir que a opinião correta, mesmo sendo incapaz de fornecer uma justificativa racional de si mesma, alcança, às cegas, algo que é ou que existe, algo de real, portanto, o que nos impede de identificá-la à ignorância pura e simples (*tò gâr toû óntos tynkbánon pôs án eie amathía*). Resta, então, de acordo com a formulação proposta pela sacerdotisa de Mantinea, que a reta opinião, do ponto de vista gnosiológico, seja uma espécie de princípio mediano e intermediário, encontrando-se situada precisamente entre o conhecimento e a ignorância (*ésti dè dépou toioûton he orthé dóxa, metaxy phronéseos kai amathías*).⁷⁷

Como mostra Sócrates, o passo seguinte do discurso de Diotima consistiu, evidentemente, em aplicar o conceito de intermediário assim estabelecido à determinação do verdadeiro caráter de Eros. De fato, no contexto do relato, a sacerdotisa de Mantinea esclarece ao jovem filósofo que Eros, na medida mesma em que se define como desejo do que é belo e bom e, portanto, como privação dessas qualidades, não pode ser tido como um deus (*theós*), pois os deuses possuem necessariamente os atributos da beleza e da bondade. Mas, prossegue a misteriosa mulher, tampouco ele pode ser considerado um mortal (*thnetós*), de vez que uma tal proposição constituiria uma blasfêmia. Resta, por conseguinte, que ele tenha que ser concebido como um grande gênio ou “demônio” (*Daímon mégas*), isto é, como um ser intermediário entre os deuses e os mortais (*metaxy esti theoû te kai thnetoû*).⁷⁸ Como *daímon* ou

⁷⁶ Cf. sobre isso, o que Platão já propusera no *Mênon*, 97 a-99 a, passagem em que se afirma que a “opinião verdadeira” (*alethês dóxa*) pode superar sua precariedade epistemológica e seu caráter instável, convertendo-se em saber, graças ao estabelecimento de um argumento ou raciocínio que explique a causa daquilo que se enuncia (*aitías logismós*).

⁷⁷ *Banquete*, 201 d-202 a. O termo *phronesis*, que aparece no final dessa passagem, é evidentemente, no contexto do raciocínio desenvolvido por Diotima, um sinônimo de *sophía* e *epísteme*, e, portanto, possui o significado de “saber”, “conhecimento”. Cf. DOVER, K. *Plato: Symposium*, p. 138-139; BRISSON, L. *Platon. Le Banquet*, p. 209, n. 375.

⁷⁸ *Banquete*, 202 c-e. Como observam BRISSON, L. *Platon. Le Banquet*, p. 209, n. 383, e DOVER, K. *Plato: Symposium*, p. 140, *daímon* era uma palavra utilizada, no contexto da poesia homérica, com o sentido genérico de “divindade”, possuindo, portanto, o mesmo significado

ser intermediário entre o divino e o humano, Eros possui um poder próprio (*dýnamis*), a saber, o de transmitir aos deuses o que vem dos homens (isto é, preces e sacrifícios) e aos homens o que vem dos deuses (isto é, as ordens e recompensas), fazendo que a totalidade do cosmos permaneça coesa e ligada a si mesma.⁷⁹ Ora, fazendo as vezes de mediador, Eros, por conseguinte, é o verdadeiro intérprete e mensageiro, responsável pela comunicação entre o imortal e o mortal, e o homem que dele entende é verdadeiramente o homem demoníaco (*daimónios anér*).⁸⁰

Sócrates se mostra curioso por saber quem são os pais desse grande gênio ou demônio e Diotima lhe satisfaz a curiosidade, construindo um sugestivo relato mítico que visa explicar a gênese de Eros. Eros, diz ela, foi gerado pela Pobreza (*Penía*) e por Recurso (*Póros*), filho da deusa Astúcia ou Inteligência (*Mêtis*), no dia do nascimento de Afrodite. Por causa dessa origem, continua ela, Eros é, pois, um amante sempre sequioso do que é belo (pois Afrodite é bela e ele a acompanha) e possui uma natureza dupla ou ambígua: por um lado, como a mãe, ele nada tem de belo, mas é sempre pobre, mendicante (*pénes aeí esti*), rude (*sklerós*), de pés descalços (*anypódetos*), desprovido de teto ou de lar (*áoikos*), vivendo a esmo, sem eira nem beira; mas, por outro lado, como o pai, ele é destemido (*andreíós*), resoluto (*ites*), um terrível caçador (*thereutés deinós*), cheio de engenhos e ardis (*aeí tinas plékon mekbanás*), ávido de conhecimento e expedito (*phronéseos epithymetés kai pórimos*), buscando o saber por toda a vida (*philosophôn diá pantós tou bíou*) – em suma, um exímio mago, feiticeiro e sofista (*deinós góes kai pharmakeús kai sophistés*).⁸¹

Sendo, ao mesmo tempo, indigente e engenhoso e localizando-se entre o que é mortal e o imortal, Eros se encontra igualmente, segundo Diotima, a meio caminho da ignorância e do saber (*sophías te aú amathías en méso estín*). Eis por que Eros é o filósofo por excelência. De fato, explica ela, nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio, pois já o é, nem filosofa quem quer que, além dos deuses, seja realmente sábio. Mas, continua Diotima, tampouco filosofam os ignorantes, porque a ignorância dos ignorantes consiste precisamente em acreditar que se possui um saber que na

de *theós*. Segundo notam, ainda, os autores mencionados, em Hesíodo a palavra adquiriu, porém, uma significação mais precisa, passando a ser empregada para se referir a entidades que, apesar de serem superiores aos mortais, são, não obstante, inferiores aos deuses propriamente ditos, a saber: os gênios da raça de ouro que, como benévolos guardiães, devem velar pelo gênero humano (cf. Hesíodo, *Trabalhos e dias*, 122). Pode-se dizer que o discurso de Diotima concebe o *daimon* em conformidade com essa perspectiva hesiódica, conferindo, porém, uma ênfase maior ao seu caráter de ser intermediário. Ver também, sobre o assunto, o que diz CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1968, tome I, p. 246.

⁷⁹ *Banquete*, 202 e.

⁸⁰ *Banquete*, 203 a. A sequência do texto nos mostrará, como teremos ocasião de ver, que Sócrates é o verdadeiro *daimónios anér*.

⁸¹ *Banquete*, 203 b-203 d.

verdade não é possuído: quem se julga sábio, sem na realidade sê-lo, não vê, de fato, necessidade para procurar o saber. Tal é o que há de mais difícil na ignorância.⁸² Ora, pergunta Sócrates, se nem os sábios nem os ignorantes se consagram à busca do saber, quem são, então, os que filosofam (*tínes oûn, éphēn egó, ó Diótíma, boi philosophoûntes, ei méte boi sophoî méte hoí amatheîs*)? A resposta de Diótima é que os que se entregam à busca do saber e à filosofia são precisamente os que se situam entre esses dois extremos, em primeiro lugar Eros, porquanto, diz Diótima, a sabedoria está entre as coisas mais belas (*esti gâr dé tôn kallíston he sophía*) e, uma vez que Eros é desejo do que é belo (*Éros d'estîn éros perì tôn kalón*), segue-se necessariamente que Eros tenha que ser filósofo (*hoste anankaíon Érota philósophon éinai*) e que, como filósofo, esteja entre o sábio e o ignorante (*philósophon dé ónta metaxý éinai sophoû kai amathoûs*).⁸³ Tal é a natureza deste *daímon* (*he mèn oûn phýsis toû daímonos, ô phíle Sókrates, baúte*), arremata a sábia de Mantínea, o que implica reconhecer que *eros* está antes de tudo no *erastés*, no amante, e não no *erômenos*, no amado, como Sócrates pensava erroneamente a princípio, ou seja, que *éros* é realmente um movimento que vai do amante ao amado, encontrando sua origem, porém, no segundo.

Com essas reflexões, Diótima encerra, assim, a primeira parte de seu discurso sobre o Amor, parte relativa à determinação da sua natureza. O ponto para o qual gostaria agora de chamar a atenção nesse *lógos* é que a determinação, proposta por Diótima, de Eros como filósofo não nos revela apenas o que seria uma faceta de Eros, mas envolve igualmente uma compreensão decisiva acerca da própria natureza filosofia e do estatuto epistemológico que lhe é próprio. Com efeito, uma ideia fundamental que se extrai do discurso de Diótima é justamente a ideia da filosofia como um estado epistêmico e cognitivo essencialmente intermediário (*metaxý*), *i. e.*, a ideia da filosofia como um processo intelectual que se move permanentemente na zona mediana localizada entre o conhecimento e a sua ausência. Isso significa que a filosofia é não a posse acabada de um saber consumado, inconcuso e definitivo (coisa que, na formulação mítica de Diótima, cabe apenas aos deuses), mas uma atividade fundamentalmente erótica que, impulsionada pelo aguilhão do desejo, se caracteriza precisamente pela “procura ou pesquisa amorosa do saber”. Trata-se aí, como é fácil ver, de uma posição que exclui de si qualquer dogmatismo e que mantém perfeita fidelidade ao espírito do socratismo original, para o qual o saber humano, por ser finito, é afetado por uma incompletude e uma fragilidade fundamentais, motivo pela qual devemos sempre nos manter cômicos da precariedade essencial de todos os nossos conhecimentos.⁸⁴ Seja como for, a conclusão que se extrai disso

⁸² *Banquete*, 203 d- 204 a.

⁸³ *Banquete*, 204 a-b.

⁸⁴ No início do *Banquete* (175 c-e), há uma passagem paradigmática a esse respeito, na qual Sócrates, recusando polidamente as afirmações de Agatão quanto ao saber por ele alcançado

é que a filosofia, na perspectiva platônica exposta no *Banquete*, na medida em que se determina como uma atividade produzida por *éros*, vale dizer, por um desejo ou privação fundamental, e cujo exercício se dá permanentemente na zona intermediária entre o saber e sua ausência, é um processo zetético virtualmente infinito, porquanto a dimensão erótica que caracteriza nossa natureza jamais poderá ser definitivamente cancelada ou abolida. Segue-se daí que o filósofo, como o ser que é habitado por essa carência ou incompletude fundamental, não é e não será jamais um deus, vale dizer, aquele que dispõe de um saber perfeito e absoluto, mas sim um ser demoníaco e intermediário, que busca, tanto quanto isso é possível, se aproximar do deus e da sabedoria. Ora, reconhecer que o filósofo é um ser carente e incompleto, vale dizer, um ser erótico e demoníaco, que busca se aproximar do divino, mas que permanece sempre aquém deste, significa reconhecer que o filósofo é marcado pela finitude e que, como tal, ele não pode transcender totalmente a precariedade e os limites da condição humana, alcançando o plano de uma sabedoria completa e definitiva, o plano da contemplação derradeira e absoluta.

Pois bem, observado isso, o próximo passo da fala de Diotima consiste em mostrar a Sócrates as obras de Eros. Ora, para tanto, a misteriosa mulher de Manteneia retoma a concepção de que Eros é essencialmente desejo daquilo que é bom. No entanto, essa concepção recebe agora uma precisão: Eros não apenas deseja o que é bom, mas, acrescenta Diotima, almeja possuir e ter sempre consigo esse bem a que aspira – tal é, aliás, o que os homens chamam de felicidade.⁸⁵ Há, assim, na lógica do desejo, se se pode falar desta maneira, uma aspiração à perenidade e, portanto, um anseio pela imortalidade (*athanasía*). Tal é, o significado mais geral de Eros, do qual o desejo físico, sexual, não é senão uma manifestação particular. Pois bem, esse anseio recebe, segundo Diotima, uma concretização, para os mortais, por meio da procriação ou geração (*génnesis*), de vez que a procriação é, para a criatura mortal, uma forma de se imortalizar ou de se perpetuar. A natureza mortal, porém, não pode gerar no que é feio e disforme, mas, antes, tão somente no que é belo, donde Diotima chega à seguinte conclusão: Eros não é apenas desejo do belo (*ou toû kaloû hó éros*), mas o desejo de procriar e engendrar no belo (*tês gennéseos kai toû tókou en tō kalō*).⁸⁶

por meio da obstinada meditação que o deteve na entrada da casa do poeta, afirma que a sabedoria (*sophia*) de que dispõe é, em verdade, insignificante (*phaúla*) e altamente questionável ou controversa (*ambisbetésimos*), algo semelhante a um sonho (*hōsper ónar oúsa*). Cf. também, no que se refere a essa questão, o que Platão nos apresenta em *Teeteto*, 150 c-d, e as observações de Aristóteles, em *Refutações Sofísticas*, 183 b 6-8. Acerca da confissão socrática de ignorância e da precariedade do saber que o filósofo advogava para si, ver as considerações de HADOT, P. Éloge de Socrate, p. 118-120.

⁸⁵ *Banquete*, 204 d-206 a.

⁸⁶ *Banquete*, 206 b-e. A concepção de que a geração (ou procriação) é a forma primária pela qual uma criatura mortal pode participar da imortalidade é retomada por Platão em *Leis IV*,

Essa procriação no belo pode receber as mais diferentes formas, pois ela pode se realizar seja no plano corpóreo, seja no plano anímico: no primeiro caso, temos a geração de filhos de carne e osso, por meio da qual um indivíduo deixa depois de si, no movimento incessante e vertiginoso do devir sensível, um outro indivíduo que lhe é semelhante; no segundo caso, temos a geração na alma, que engendra não corpos, mas qualidades morais e intelectuais, como sabedoria (*pbrónesis*) e virtude (*areté*), por exemplo. Esse trabalho de geração é levado a efeito, antes de mais nada, pelos poetas e os inventores de artes e conhecimentos. Mas a sua forma mais perfeita é alcançada por meio da ação dos legisladores e homens políticos, os quais criam, com suas obras, a beleza nas almas e, com isso, geram uma prole moral e espiritual, alcançando a imortalidade por meio da glória e do renome perenes.

Tais são as obras de Eros, segundo Diotima, relacionadas, como se vê, sobretudo ao poder genésico e criador do desejo. O passo derradeiro dado por ela, porém, no desenvolvimento de seu *logos*, consiste em revelar ao jovem Sócrates os mistérios mais elevados (*tà télea kai epoptiká*) relacionados às questões eróticas (*tá erotiká*), os quais se confundem, em última análise, com a própria filosofia, apresentada aqui como a manifestação máxima do poder de Eros. Com esse intuito em mente, o *lógos* de Diotima assume, então, um tom deliberadamente hierático, buscando criar uma atmosfera misteriosa e diferenciada, capaz de conferir uma gravidade ainda maior ao que vai ser dito. Nesse sentido, L. Brisson observa com acerto que esse momento do discurso de Diotima pode ser interpretado como uma forma de transposição filosófica da experiência religiosa típica das seitas de mistérios.⁸⁷ Ora, o pressuposto filosófico que opera por trás dessa última etapa da fala da sacerdotisa de Mantinea é a radicalização do princípio estabelecido anteriormente, qual seja, o princípio de que na lógica do desejo existe, secretamente, uma aspiração à perenidade e à imortalidade, uma vez que todo desejo é desejo de possuir “sempre” (*aei*) o que é belo e bom. Ora, sugere agora Diotima, se tal é assim, o desejo só pode ser saciado por um objeto que seja belo e bom *simpliciter*, vale dizer, de forma permanente e incondicional. Por outras palavras, o desejo humano contém uma aspiração à eternidade. Nesse movimento de busca da beleza eterna, desencadeia-se um verdadeiro processo de ascensão erótica, uma verdadeira *scala amoris*.⁸⁸ O primeiro momento dessa ascensão, diz Diotima é constituído pelo amor físico, sensual, que se manifesta como o desejo de possuir um único corpo belo (*benós autòn sómatos erân*), e que gera, por meio

721 b, como argumento para justificar o dever do matrimônio.

⁸⁷ Cf. BRISSON, L. *Platon. Le Banquet*, p. 69.

⁸⁸ Como viram Cornford, *The Doctrine of Eros in Plato's Symposium*, p. 76, REALE, G. *Eros, demônio mediadore*, p. 219, e COOKSEY, T. L. *Plato's Symposium. A Reader's Guide*, p. 14, o discurso de Diotima acerca da *scala amoris* corresponde, *mutatis mutandis*, à descrição efetuada por Sócrates nos livros VI e VII da *República* da ascensão intelectual a ser efetuada pelo filósofo em sua busca do princípio supremo.

do amor ao corpo, belos discursos (*kaì entaûtha gennân lógous kalóús*). Do desejo a um belo corpo passa-se em seguida ao desejo de todos os belos corpos, compreendendo a visão de que há uma única e mesma beleza em todos os corpos, *i. e.*, compreendendo o fato de que há uma beleza corpórea universal. Tendo alcançado o amor de todos os corpos belos, ascende-se, em seguida, segundo Diotima, ao plano do amor à beleza das almas (*tò en taís psykhais kállos*), onde, novamente, o amante engendrará e buscará discursos tais (*tíktein lógous toioútous kaì dzeteîn*) que tornarão os jovens melhores. Da beleza das almas passa-se depois facilmente à beleza daquilo que é realizado pelas almas, *i. e.*, as belas ações, as artes, as leis, as ciências, a sabedoria. Mas o último estágio nesse processo de ascensão é a contemplação do que é belo não desta ou daquela maneira, nesta ou naquela situação, mas de forma incondicional. Nesse ponto, diz Diotima, a alma pode se voltar para o vasto oceano do belo (*tò polýpélagos tetramménos toû kaloû*) e, contemplando-o, produzir muitos discursos belos e magníficos e pensamentos (*kaì theorôn polloús kaì kaloús lógous kaì megaloprepeís tíkte kaì dianoémata*), num filosofar isento de inveja.⁸⁹

Diotima esclarece ainda a Sócrates que aquele que tiver sido conduzido pedagogicamente até esse ápice das coisas eróticas, contemplando as coisas belas na sua sucessão e ordem corretas (*theômenos ephexês te kaì orthôs tà kalá*) e avançando até o termo dos mistérios eróticos (*pròs télos éde ión tôn erotikôn*), verá subitamente (*exaíphnes katópsetai*) uma beleza por natureza espantosa (*ti thaumastón tèn phýsin kalón*), em função da qual todos os esforços anteriores foram envidados. Trata-se de uma beleza que é sempre (*aeí ón*), não conhecendo nem geração nem corrupção (*oúte ginómenon oúte apollýmenon*), nem crescimento nem diminuição (*oúte auxanómenon oúte phtínon*), nem mudança ou alteração, mas que existe por si e em si mesma, repousando numa perfeita identidade consigo própria (*autò kath'hautò meth'hautoù monoieidés aeí ón*), e da qual as demais coisas belas participam precariamente (*tà dé álla pánta kalá ekeínou metékbonta trópon tiná toioúton*).⁹⁰

Tal é, pois, o vértice da *scala amoris*: a visão do belo em si (*autò tò kalón*),⁹¹ que não nasce nem morre, que é eterno e perfeito, e que constitui como tal algo de superior às coisas belas de caráter ordinário (*tà kalá*), as quais são múltiplas, fugidias, perecíveis, mutáveis. A correta pederastia (*tò orthôs paiderastân*), *i. e.*, o correto amor dos jovens e mancebos⁹², deve sobretudo conduzir a essa visão suprema, a essa *theoria*, que se confunde, como é fácil ver, com o próprio horizonte supremo da filosofia e que, sozinho, segundo Diotima, torna a vida humana meritória e digna de ser vivida. Sócrates observa que com essas palavras Diotima encerrou seu *lógos* e obteve seu pleno convencimento, o que fez que ele, desde então, também se tornasse

⁸⁹ *Banquete*, 210 a-d.

⁹⁰ *Banquete*, 210 e- 211 b.

⁹¹ *Banquete*, 211 d.

⁹² *Banquete*, 211 b.

um adorador de Eros, dedicando-se a convencer os que com ele travam contato de que Eros é um dos melhores colaboradores (*synergôn ameíno*) da natureza humana (*tê anthropoía phýsei*) no que concerne à consecução daquela visão suprema.⁹³

Pois bem, gostaríamos, agora, em nossa exposição, de chamar a atenção para três pontos que julgamos fundamentais nessa parte final do discurso de Diotima. O primeiro deles se vincula justamente ao problema do estatuto dessa visão do belo em si que é determinada pela misteriosa sacerdotisa como o vértice da ascensão amorosa levada a cabo pela alma humana. Trata-se, aí, como pretende uma leitura mística de Platão, da descrição de um conhecimento já possuído pelo filósofo, de um saber singular e *sui generis*, obtido graças a uma intuição subitânea e inefável que, provocando um salto para além das cadeias discursivas do *lógos* convencional, desencadeia uma espécie de êxtase intelectual? Acreditamos que não. E isso pela seguinte razão: uma tal interpretação do estatuto do momento final do discurso de Diotima, que vê nele a descrição de um conhecimento místico e supradiscursivo realmente possuído pelo filósofo, pressupõe a crença de que Platão tenha podido operar a transformação final e definitiva da filosofia de amor ao saber em saber propriamente dito. Ora, isso nos parece inteiramente incompatível com a sóbria e socrática definição da natureza da filosofia por ele apresentada num passo anterior do diálogo, a saber, a definição da filosofia como estado cognitivo e epistêmico essencialmente intermediário (*metaxy*), que se desloca permanentemente no espaço localizado entre a sabedoria e a ignorância. De fato, como julgamos ter mostrado ao comentar esse passo do texto⁹⁴, por meio de semelhante formulação, inspirada no mais autêntico socratismo, Platão estaria precisamente veiculando a concepção de que, dada a natureza mortal ou finita do homem e de seu pensamento, a filosofia é uma atividade que comporta uma dimensão irrevogavelmente zetética ou investigativa e que, comportando uma dimensão irrevogavelmente zetética e investigativa, não é algo que poderia se converter finalmente em ciência (donde a ideia magistralmente apresentada por esse momento do diálogo de que, a posse do saber propriamente dita pertencendo apenas aos deuses, a filosofia, enquanto atividade mortal, consistirá essencialmente no amor ao saber, razão pela qual ela sempre se moverá na zona intermédia entre ignorância e sabedoria). Pois bem, se levamos a sério o significado dessa definição, somos obrigados a interpretar o ápice do *lógos* de Diotima de forma não literal, ou seja, não como a descrição de um conhecimento místico e especial já possuído pelo filósofo, por meio da irrupção de uma intuição intelectual subitânea e extraordinária, mas, antes, como a apresentação de um referencial noético e epistemológico longínquo que, estabelecendo-se como um horizonte remoto do processo cognitivo humano, impõe-se como um *télos* último que orienta o exercício e o desenvolvimento da filosofia. Ou seja, o relato sobre a visão do belo em si no

⁹³ *Banquete*, 212 b.

⁹⁴ Cf. *supra*, p. 27-28.

ápice da *scala amoris* apresentada pela sacerdotisa de Mantineia tem um caráter normativo e constitui, a nosso ver, a apresentação de um ideal regulador que impõe uma meta a ser perseguida pela pesquisa filosófica, não podendo, como tal, ser confundido com a descrição de um saber positivo já devidamente apreendido pelo filósofo. Não por acaso, o diálogo apresenta essa visão através do vocabulário e da linguagem das religiões de mistérios, num tom deliberadamente visionário, sugerindo, por meio desse artifício literário, que se trata de algo que de certa forma extrapola o âmbito regular em que se desdobram os procedimentos dialéticos e argumentativos do *lógos* comum, remetendo a uma esfera divina ou transcendente, localizada acima do que é meramente mortal.⁹⁵

O segundo ponto decisivo nessa passagem do *Banquete*, que julgamos de importância capital para a compreensão do seu significado filosófico, consiste em que ela explicita de forma contundente o cerne da concepção antropológica que Platão pretende veicular ao longo do texto, a saber, a ideia da natureza essencialmente erótica da alma humana. De fato, pode-se dizer que o que a derradeira seção do *lógos* de Diotima acaba por tornar claro, com sua belíssima explanação acerca da *scala amoris*, é justamente que *éros* é um dado realmente constitutivo e essencial da natureza humana, *i. e.*, que *éros* não é um princípio entre outros na estrutura de nosso ser, mas, ao revés, uma força ou *dýnamis* onipresente em nosso psiquismo, um *páthos* originário e poderoso, que pervade nossa alma e que por ela circula, recebendo as mais variadas e heterogêneas expressões – de ordem física, afetiva, moral, intelectual etc. Ou seja, o impulso erótico, a corrente vital do desejo, é, conforme pretende esse passo do *Banquete*, um dado originário e inescapável de nossa condição, um *élan* primevo que efetivamente nos mobiliza e que se propaga por todos os domínios do nosso ser, atuando como uma força única e visceral que pode se manifestar de múltiplas e variegadas maneiras, em função da heterogeneidade dos objetos para os quais se volta (os corpos, as almas, os conhecimentos, os valores etc.). Essa ideia, como dissemos no começo deste trabalho, de certa forma havia sido intuída de forma vaga e confusa por Agatão em seu encômio, quando o poeta afirmara que Eros tem sua sede nos recessos da alma humana; no entanto, ela recebe, aqui, por meio das inspiradas palavras de Diotima, uma formulação mais rigorosa, consistente e radical, capaz de lhe conferir um alcance realmente antropológico.

O terceiro e último ponto fundamental que gostaríamos também de ressaltar nessa fala de Diotima tem a ver com o fato de que, nela, o impulso do desejo (que, como vimos, constitui e pervade a alma humana) é explicitamente concebido como uma força que sempre encontra uma expressão verbal na dimensão discursiva do *lógos*. Com efeito, como deixa clara a descrição da *scala amoris* proposta pela sábia de Mantineia, a cada etapa de seu desenvolvimento, *éros* encontra uma manifestação

⁹⁵ Cf., sobre isso, as boas observações de GILL, C. *Plato: The Symposium*, p. xvii. Ver também BRISSON, L. *Platon. Le Banquet*, p. 66.

no plano da linguagem, dando origem aos mais diferentes tipos de discursos ou *lógoi*, os quais são formas múltiplas de exteriorização do poder criador e educativo do desejo. Isso significa que, na perspectiva platônica, há, realmente, no plano humano, uma junção profunda entre linguagem e desejo, entre *lógos* e *éros*, o desejo sendo determinado, sutilmente, nessa reflexão, como o móvel precípua da linguagem.

Evidentemente, no interior dessa concepção, a filosofia não pode ser concebida como um discurso abstrato e de caráter puramente conceitual, *i. e.*, como um *lógos* construído por meio de uma ascese intelectual radical que, isolando e anulando paulatinamente a dimensão erótica e passional, acaba por desembocar no mais frio racionalismo. Pelo contrário: se a filosofia se constitui como uma atividade intelectual fundada no exercício do *lógos* (o que Platão jamais negaria), o desenvolvimento desse *lógos*, como evidencia a ascensão amorosa relatada por Diotima, é um processo alimentado ou impulsionado permanentemente pelo desejo, encontrando, pois, na dimensão de *eros* seu móvel psicológico primevo e fundamental. Nesse sentido, percebe-se que a atividade filosófica é, pois, para Platão, algo inseparável do desejo e, por isso mesmo, um processo de caráter essencialmente erótico, o qual envolve o desenvolvimento de uma pedagogia amorosa que, se apropriando das práticas homoeróticas existentes no mundo grego, busca converter, através dos procedimentos educacionais apropriados, o amor vivenciado entre um *erastês* e um *erômenos* em poderoso estímulo afetivo para a busca do saber e o exercício do pensamento. Isso significa que, em Platão, a filosofia é, realmente, uma forma sofisticada de erotismo intelectual, em que o desejo e a sexualidade adequadamente trabalhada (a correta pederastia – *tò orthôs paiderastân* – de que fala Diotima, em um dado momento de seu discurso) funcionam como elementos imprescindíveis ou essenciais.⁹⁶ Atentos a isso,

⁹⁶ Como esclarece Dover, *op. cit.*, p. 164: “*The climactic section of Diotima’s speech in the Symposium envisages the ‘procreation’ of rational knowledge of the world of Being by an elder in a young male (209b), a process of procreation in a beautiful medium’ (cf. 206b) of which the literal begetting of progeny by heterosexual intercourse is the gross and material counterpart (206c). The erastes tries to educate the eromenos (209c; cf. Xen. Smp. 8.23), and ‘paiderastein rightly’ (211b) is philosophical education’.* Sobre a utilização da pederastia como instrumento de educação filosófica, cf. também o que é dito em *Fedro*, 256 a-b e, em especial, o trecho 248 e-249 a, que elogia a superioridade daqueles que, em vida, praticaram a pederastia filosófica e que faz eco ao *orthôs paiderasteîn* do *Banquete* com a expressão *paiderasteîn metâ philosophías* (“amar os jovens com filosofia”). Evidentemente, se se compreende que a reflexão platônica está procurando dar um novo significado às práticas pederásticas que eram costumeiras no mundo grego da época, atrelando-as a um propósito filosófico e intelectual e convertendo-as em uma forma de homossexualidade sublimada, entende-se facilmente que não há nenhuma contradição entre o que Platão diz sobre o uso da pederastia no *Banquete* e no *Fedro* e a condenação da realização do ato sexual entre dois seres masculinos avançada por ele, de forma veemente e radical, em algumas passagens das *Leis* (cf., por exemplo, *Leis I*, 635 e- 636 c; *VIII*, 836 c-e). De fato, a condenação platônica avançada no registro das *Leis* diz respeito não à pederastia *qua talis*, mas à realização do coito homossexual como forma de se

percebemos, então, que a visão de Platão como um dualista incurável e contumaz, que opôs de forma obstinada, como elementos radicalmente antagônicos, a razão às paixões e ao desejo, não se sustenta de forma alguma, constituindo-se como uma leitura inteiramente equivocada do platonismo e de sua visão da natureza da filosofia.

Mas isso ainda não é tudo: na medida em que a ascensão amorosa descrita por Diotima pretende ter um alcance normativo, *i. e.*, na medida em que ela pretende não apenas indicar quais são as várias formas de manifestação de *éros*, mas também estabelecer uma escala axiológica, determinando uma hierarquia dos tipos de amor, constatamos que, no interior dessa escala, a filosofia, constituindo-se como o vértice da ascensão erótica do homem, é celebrada como a manifestação mais elevada ou suprema do erotismo. O ápice do *lógos* de Diotima é, assim, não uma exaltação e um panegírico de Eros, mas uma celebração apoteótica da filosofia, um elogio contudente à filosofia entendida como a mais perfeita e consumada realização da *dýnamis* erótica.⁹⁷ Ora, observando esse elemento, poderíamos dizer, portanto, que o *Banquete* contém uma dimensão que poderíamos inequivocamente qualificar de protréptica, ou seja, que o *Banquete* é um texto de caráter radicalmente retórico, cujo desenvolvimento discursivo visa, por um lado, exaltar a filosofia e o modo de vida filosófico como expressões superiores de *éros*, e, por outro, exortar à prática da filosofia aqueles que manifestam uma verdadeira disposição para tal.

Ora, acreditamos que essa intenção retórica, de celebração da vida filosófica, recebe uma complementação decisiva na parte final do diálogo, por meio do discurso do ébrio Alcibiades. Na verdade, o discurso de Alcibiades dá um passo além na realização do projeto retórico do *Banquete* de defesa da filosofia, pois ele entoa loas não tanto à atividade filosófica em geral quanto ao modo de vida e ao *étbos* de um filósofo em particular: Sócrates. O procedimento oratório colocado em ato por Alcibiades, que leva adiante o plano inerente ao desenvolvimento discursivo do *Banquete*, consiste em identificar Sócrates a Eros e em, por meio dessa identificação, apresentar o filósofo, conseqüentemente, como a encarnação mais perfeita e virtuosa do erotismo superior: o erotismo filosófico.⁹⁸ Ora, enquanto encarnação mais perfeita e virtuosa do erotismo superior, Sócrates nos é mostrado, no registro do *lógos* de Alcibiades, como um ser único, incomparável, absolutamente atópico,

alcançar uma pura e simples gratificação sensorial, livre de qualquer compromisso pedagógico relacionado à formação do jovem para a virtude. Cf. o que o filósofo afirma em *Leis* VIII, 837 c-d, e em *Fedro*, 250 e-251 a. Ver também, sobre isso, os esclarecimentos de REALE, *Eros, demonio mediatore*, p. 221-222, e de BRISSON, L. *Platon. Le Banquet*, p. 62-63.

⁹⁷ Cf. FERRARI, G. R. F. *Platonic Love*, p. 260-261.

⁹⁸ Ver, sobre isso, BROCHARD, V. Sur le *Banquet* de Platon, p. 95-96; HADOT, P. Éloge de Socrate, p. 123-124; GILL, C. *Plato: The Symposium*, p. xxxv; BRISSON, L. *Platon. Le Banquet*, p. 51-54.

ao qual nenhum outro homem, antigo ou moderno, pode se assemelhar.⁹⁹ Assim, através desse panegírico, que constrói a figura de Sócrates como encarnação viva de Eros e genuíno herói filosófico, o desfecho do *Banquete*, conforme dissemos antes, desemboca na identificação do filósofo com o “homem demoníaco” (*daimónios anér*) que havia sido mencionado por Diotima em sua fala¹⁰⁰, *démarche* que permite ao diálogo formular uma segunda e, quiçá, mais vigorosa apologia de Sócrates, a qual constitui uma resposta direta à representação sarcástica que Aristófanes apresentara nas *Nuvens*. Mas vejamos isso mais de perto e com mais vagar, nesta etapa final de nossa exposição.

O DISCURSO DE ALCIBÍADES: ÉROS E SÓCRATES

Alcibíades irrompe no cenário do banquete de forma súbita (*exaíphnes*) e teatral: embriagado, cercado de foliões e aos berros. Seu comportamento extravagante, ditado pelos vapores do álcool, contrasta nitidamente com a sobriedade apolínea que, até então, havia prevalecido no ambiente.¹⁰¹ A intenção de Alcibíades, ao se dirigir à casa de Agatão, é parabenizar o poeta e felicitá-lo por sua vitória no certame trágico há pouco consumado e, com esse intuito em mente, ele cobre de fitas a cabeça do augusto anfitrião. No entanto, ao se reclinar ao lado do poeta, Alcibíades vê de repente Sócrates entre os convivas, o que o deixa inteiramente perplexo e ainda mais exaltado. Num ato inusitado, o controverso político ateniense decide, então, tomar as fitas que dera a Agatão e com elas coroar o filósofo, pois, diz ele, enquanto Agatão triunfou, por meio dos seus discursos, em apenas uma única ocasião, vale dizer, na competição dramática da véspera, Sócrates sempre realiza tal feito, mostrando, com isso, que é o mestre supremo e consumado no manuseio do *lógos*.¹⁰² Ora, o que o intérprete atento constata a partir dessa curiosa cena é que Alcibíades embriagado cumpre, de certa forma, com seus gestos e palavras, a profecia enunciada no começo do diálogo pelo próprio Agatão, a saber, a profecia segundo a qual caberia a Dioniso, deus da embriaguez e do vinho, julgar quem dentre os dois, *i. e.*, entre ele e Sócrates, seria o homem superior em sabedoria.¹⁰³

Na sequência do texto, Erixímaco intervém e, no intuito de conter os excessos de Alcibíades, lhe pede para que não permaneça apenas consumindo vinho, mas que elabore, também ele, um elogio a Eros, tal como os outros convivas fizeram

⁹⁹ *Banquete*, 221 c-d. Sobre a atopia socrática, ver o que diz HADOT, P. *Éloge de Socrate*, p. 120-121, que aproxima Sócrates como figura radicalmente atópica e inclassificável do “indivíduo” kierkegaardiano.

¹⁰⁰ REALE, G. *Eros, demonio mediador*, p. 240; HADOT, P. *Éloge de Socrate*, p. 130.

¹⁰¹ Cf. FERRARI, G. R. F. *Platonic Love*, p. 261.

¹⁰² *Banquete*, 213 d-f.

¹⁰³ *Banquete*, 176 e. Cf. as observações de STRAUSS, L. *On Plato's Symposium*, p. 26; 257.

antes de sua chegada. Alcibíades se diz turvado pelos efeitos da bebida e incapaz de desenvolver um elogio à altura dos elogios que foram pronunciados sobre o assunto pelos demais convivas. No entanto, mesmo assim, ele acaba por aceitar a solicitação de Erixímaco e concorda em elaborar um elogio ou encômio, que terá, porém, por objeto, não o deus Eros, mas Sócrates, acerca do qual ele diz que enunciará a verdade (*taletbê erô*).¹⁰⁴ Agindo dessa forma, Alcibíades é o primeiro personagem do diálogo a revelar explicitamente a paixão que o consome e a pronunciar um louvor que, insuflado por uma violenta *parrhesía*, prova *in concreto* o poder de Eros sobre a linguagem e o comportamento humanos.

Ora, na construção de seu elogio, Alcibíades começa por afirmar que partirá da elaboração de uma comparação, de uma imagem (*bé eikón*), escolhida, diz ele, em função da verdade (*toû aletboûs héneka*), e não em virtude da mera derrisão ou deboche (*ou toû geloíou*). Nesse sentido, o célebre político ateniense afirma que Sócrates, pelo seu físico nada aprazível, é bastante semelhante aos silenos (*homoiótaton autôn eînai toîs silenôis*) que se encontram nas oficinas de certos artesãos. Todavia, assim como esses silenos, que exteriormente não são belos, encerram, por dentro, pequenas estatuetas de deuses, também Sócrates, apesar de sua aparência física disforme, é dotado de uma beleza interna incomum e inusitada. Ademais, continua Alcibíades, Sócrates é também parecido com o sátiro Mársias, não só pela aparência externa, mas por ser insolente (*hybristês*) e um terrível encantador. Porém, enquanto Mársias seduz os homens e os leva ao transe com o misterioso poder musical de sua flauta, Sócrates, de sua parte, produz esse mesmo efeito sem necessidade de instrumentos musicais (*áneu orgánon*): é por meio de suas simples palavras ou discursos (*psiloîs lôgois*) que ele encanta seus interlocutores e ouvintes, subjugando-os com uma eloquência irresistível, superior à de qualquer outro orador.¹⁰⁵

Alcibíades prossegue seu elogio mostrando como os discursos socráticos atuaram de forma devastadora sobre ele, tornando-o completamente embriagado e apaixonado pelo filósofo. Ele compara o impacto dos *lôgoi* de Sócrates sobre sua alma às convulsões sofridas pelos coribantes tomados pelo êxtase e às mordidas violentas desferidas por uma víbora. Contudo, Alcibíades relata que Sócrates, não obstante toda a sua ascendência, sempre se manteve temperante em relação aos seus atrativos físicos ou corpóreos. Assim, apesar de todas as investidas eróticas empreendidas por ele, Alcibíades, Sócrates jamais cedeu à sua corte e aos seus apelos, mantendo um estado de perfeita moderação sexual e preocupando-se apenas com a disposição moral do jovem político, *i. e.*, com a sua excelência. O filósofo aparece, assim, no registro do panegírico de Alcibíades, como um exemplo de perfeita temperança e autocontrole, que vai à caça dos jovens mais belos e talentosos, deles sempre se

¹⁰⁴ *Banquete*, 214 b-e.

¹⁰⁵ *Banquete* 215 b-217 a.

circundando, mas que, mais do que com a beleza dos seus corpos, preocupa-se com o aperfeiçoamento moral de suas almas.¹⁰⁶

Na continuação do seu discurso laudatório, Alcibiades procede ao elogio da capacidade física incomum de Sócrates, tornando explícita sua resistência (*kartería*) extraordinária e sobre-humana, qualidade que lhe permitia, por exemplo, nos momentos de penúria ou de escassez, suportar com firmeza a fome e os longos jejuns. A resistência física do filósofo apareceria também na indiferença aos rigores e à inclemência do frio, a ponto de ele ser capaz de andar com os pés descalços (*anypódetos*) sobre a neve em pleno inverno. Por outro lado, complementa Alcibiades, nos momentos de fartura, Sócrates era o único capaz de beber quantidades extraordinárias de vinho sem jamais se embriagar, manifestando seu rigoroso domínio de si em face dos efeitos inebriantes produzidos pelo álcool.¹⁰⁷

Mas isso não é tudo: Sócrates, avança ainda o famigerado político ateniense, ao lado de uma resistência física privilegiada e fora do comum, é igualmente é dotado de um poder de concentração excepcional, o que lhe torna capaz de permanecer horas a fio ensimesmado e absorto em seus pensamentos, numa reflexão obstinada, intensa e paciente.¹⁰⁸ Trata-se, nesse ponto, da insólita capacidade intelectual do filósofo, da qual tivemos uma indicação no início do diálogo, quando nos foi relatada a misteriosa parada de Sócrates no caminho que leva à casa de Agatão.¹⁰⁹

Segundo Alcibiades, a virilidade e a bravura militar do filósofo são, outrossim, um fato inquestionável, e elas constituem uma verdadeira inspiração à coragem nos campos de batalha. É o que o ilustre político ateniense pretende mostrar, relatando sua experiência ao lado do filósofo nas expedições de Délio e da Potideia. De fato, narra Alcibiades, nessas ocasiões, Sócrates o salvou por duas vezes, dando mostras de seu profundo destemor e de seu espírito sobranceiro e indiferente à morte e aos perigos da dor.¹¹⁰

Pois bem, reconhecendo todas essas qualidades físicas, morais e intelectuais no filósofo, Alcibiades é levado, assim, a exaltar o caráter inclassificável de Sócrates, vale dizer, o fato de Sócrates ser realmente uma personalidade inteiramente fora dos padrões, impossível de ser comparada a qualquer herói do passado ou do presente. Homem de exceção, verdadeiramente único, Sócrates é completamente atópico, poderíamos dizer, e sua atopia lhe confere uma supremacia indiscutível sobre os demais humanos e mortais.¹¹¹

¹⁰⁶ *Banquete*, 217 a-219 e.

¹⁰⁷ *Banquete*, 219 e-220 b.

¹⁰⁸ *Banquete*, 220 b-c.

¹⁰⁹ *Banquete*, 174 d-175f.

¹¹⁰ *Banquete*, 220 c-221 c.

¹¹¹ *Banquete*, 221 c-d.

Encerrando seu discurso apaixonado, Alcibiades passa ao momento da peroração e retoma a comparação de Sócrates com os silenos, ressaltando a ideia de que essa semelhança deve ser compreendida principalmente no que diz respeito aos discursos (*boi lógoi autoû homoiótatoi eisi toîs silenôis toîs dioigoménois*). De fato, diz Alcibiades, assim como os silenos à primeira vista são feios e não revelam seus belos segredos senão a quem os abre, também os discursos de Sócrates parecem, a princípio, completamente ridículos (*phaneîen ân pâny geloioî prôton*), dando-nos a impressão de repetirem sempre as mesmas coisas sobre os mesmos assuntos triviais e corriqueiros. No entanto, quem consegue penetrar em seu interior descobre que apenas eles contêm um espírito ou algo de inteligente (*noûn ékbontas éndon mónous*), encerrando um mundo divino, repleto de imagens de virtude (*pleîst agalmat'aretês*), as quais devem ser colocadas como um escopo para aquele que quer se tornar realmente um homem belo e bom.¹¹²

Após essa exaltada peroração, que põe termo ao seu *lógos*, Alcibiades se queixa, enfim, do engodo sempre praticado por Sócrates no exercício das relações amorosas: o filósofo, afirma ele, se aproxima dos jovens belos como um amante (*bôs erastês*), mas aos poucos, por meio de um estratagema sutil, se torna o amado (*paidiká*), invertendo, dessa forma, de modo insólito, os protocolos e convenções que regiam a prática da pederastia na sociedade grega tradicional, protocolos e convenções que previam, como se sabe, que o homem mais velho deveria sempre permanecer na condição do amante, jamais passando àquela do amado.¹¹³

Pois bem, observando esses elementos, percebemos que a *démarche* oratória colocada em prática pela fala de Alcibiades consiste, antes de tudo, em operar uma importante mutação discursiva, remetendo à figura de Sócrates todos aqueles valores e qualidades que os oradores anteriores atribuíam à figura de Eros (coragem,¹¹⁴

¹¹² *Banquete*, 221 d-222 a.

¹¹³ É o que observa DOVER, K. J. *Plato: Symposium*, p. 4: “The Greeks did not think of a homosexual love-affair as involving mutual desire of the part of two male of the same age-group. The more mature male, motivated by eros, ‘pursues’, and the younger, if he ‘yields’, is motivated by affection, gratitude and admiration. The older male is *erastês* (‘lover’), the younger is his *erômenos* (passive participle of *erân*) or his *paidiká* (a neuter plural, ‘things to do with boys’, designating a person). Society sympathised with the persistent *erastês* and encouraged him, but did not tolerate forwardness or deliberate seductiveness on the part of the *erômenos*; we may compare heterosexual societies in which women are expected to say ‘no’ but men are expected to go on trying to make them say ‘yes’” Sobre esse assunto, cf. também as considerações de BRISSON, L. *Platon. Le Banquet*, p. 61-65.

¹¹⁴ Ver *Banquete*, 203 d, passagem em que Diotima afirma que Eros é, à semelhança do pai, Poros, corajoso ou destemido (*andreîos*). Tal associação, na verdade, já havia aparecido no discurso de Fedro, que identificara Eros como inspirador de coragem. Cf. *Banquete*, 178 e-180 b.

moderação,¹¹⁵ resistência física e o andar sempre descalço¹¹⁶, poder de enfeitiçar¹¹⁷, amor à beleza¹¹⁸, engenhosidade ou astúcia¹¹⁹ e, enfim, virtude¹²⁰), deslocamento que faz do filósofo a personificação mesma de Eros e, portanto, o homem erótico por excelência. No entanto, como fica suficientemente claro no interior do elogio desenvolvido por Alcibiades, o sentido próprio do erotismo socrático consistiria em, por meio de uma sedução corretamente conduzida e pedagogicamente orientada, promover um paulatino deslocamento do desejo, fazendo com que a energia afetiva e sexual despertada pelo *páthos* erótico seja desviada da pessoa que a causou para a busca do saber e da virtude mais elevada, *i. e.*, para a filosofia. Ora, se tal é assim, percebe-se que a falha fundamental que comprometeu o comportamento de Alcibiades foi a de não permanecer fiel ao verdadeiro significado da arte erótica praticada por Sócrates: com efeito, ao invés de, por meio do amor a Sócrates, passar ao amor à sabedoria e à virtude, Alcibiades permaneceu estacionado no amor à pessoa de Sócrates, aprisionando-se na esfera do desejo meramente físico relacionado ao *erômenos*.¹²¹ Temos aí, certamente, um elemento crucial para a compreensão do escândalo moral relacionado à figura de Alcibiades, escândalo que se explicaria não por causa de um possível fracasso pedagógico de Sócrates, mas por uma deficiência no *éthos* e no temperamento do próprio Alcibiades, incapaz de promover a salutar alquimia amorosa que lhe possibilitaria aceder ao plano do erotismo filosófico. Mas, seja como for, o que nos interessa ressaltar nessa elaboração retórica é que, através dela, opera-se, conforme dissemos antes, uma verdadeira desconstrução da representação aristofânica de Sócrates, desconstrução que assume a feição de um discurso nitidamente apologético que, exaltando a figura, o comportamento e a personalidade do filósofo, promove uma defesa contundente de seu modo de vida e de seu caráter. Longe de ser um asceta antierótico, promotor da corrupção dos jovens e da cidade, Sócrates nos é mostrado, assim, ao final do *Banquete*, como um sedutor irresistível e como um verdadeiro herói filosófico, vale dizer, como homem extraordinário e verdadeiramente único, como um *daímon*, enfim, cuja natureza e modo de ser podem ser identificados, em última análise, ao próprio Eros.

À guisa de conclusão e levando em conta todos os elementos da estrutura dramática e discursiva do *Banquete* que exploramos ao longo de nosso texto, podemos,

¹¹⁵ Cf. *Banquete*, 196 c-d, passo em que Agatão associa Eros à temperança (*sophrosýnē*).

¹¹⁶ Na fala de Diotima, em 203 c-d, Eros é determinado como rude, indigente (*pénes*), caminhando sempre descalço (*anypódetos*) e vivendo ao ar livre, sem lar ou domicílio (*áoikos*).

¹¹⁷ Cf. *Banquete*, 203 d, passo em que Diotima afirma que Eros é um terrível mago e feiticeiro (*deinós goetés*).

¹¹⁸ Em *Banquete*, 203 c, por exemplo, Diotima define Eros exatamente como desejo do belo.

¹¹⁹ Ver *Banquete*, 203 d, onde se fala dos ardis (*mékbanas*) e do caráter expedito ou engenhoso (*pórimos*) de Éros.

¹²⁰ Cf., por exemplo, *Banquete*, 178 d-179 b; 184 d-e.

¹²¹ Ver FERRARI, G. R. F. *Platonic Love*, p. 262.

pois, dizer que esse diálogo se constitui como uma magnífica elaboração retórica e filosófica que, através de um complexo trabalho de resignificação do fenômeno de *éros*, busca efetuar uma apologia da filosofia e de seu mais destacado representante: Sócrates. Ora, constituindo-se como uma elaboração retórica e filosófica voltada para a defesa da filosofia e de seu máximo representante, o *Banquete* se revela, em consequência, conforme havíamos indicado na introdução, como um genuíno texto de filosofia política – se por filosofia política entendemos, a princípio, não tanto a abordagem filosófica das coisas políticas quanto a apresentação política da filosofia, vale dizer, a apresentação da filosofia a partir do ponto de vista da cidade e dos valores e práticas que constituem a vida na *pólis*. Ademais, por meio de uma refinada elaboração literária e filosófica, constatamos que o diálogo nos fornece igualmente uma preciosa reflexão sobre o complexo entrelaçamento entre desejo e racionalidade na constituição da realidade humana, mostrando-nos como *éros* apresenta-se como uma força realmente primeva e originária de nosso ser, da qual o *lógos* filosófico vem a ser a expressão mais elaborada e superior. Atentos a isso, percebemos então que, para Platão, de fato, desejo, discurso e racionalidade se dão como princípios interligados ou coesos, que se interpenetram e se influenciam mutuamente, e não como elementos opostos ou excludentes, concepção que desemboca necessariamente em uma compreensão diferenciada do estatuto da filosofia: com efeito, no registro discursivo do *Banquete*, a filosofia se define, conforme pudemos ver, não como uma doutrina ou como a posse pura e simples de um saber ou ciência, mas, antes, como um modo de vida fundado numa forma altamente sofisticada de erotismo intelectual, que, valendo-se da utilização pedagogicamente direcionada do amor e da sexualidade, busca converter o *élan* misterioso de *éros* em anelo pela sabedoria e pela virtude. Alheio a qualquer dualismo de caráter puramente racionalista, o filosofar platônico integra, assim, em sua estrutura profunda a *dýnamis* do desejo como um fator fundamental do processo reflexivo e intelectual e, assumindo como paradigma a figura erótica e sedutora de Sócrates, produz uma admirável unidade de amor e inteligência que até hoje nos encanta.¹²²

[Recebido em dezembro 2015; Aceito em março 2016]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

BRISSON, L. *Platon. Le Banquet*. Traduction inédite, introduction et notes. Paris: Flammarion (GF), 2007.

¹²² Sobre isso, ver as boas observações de HADOT, P. Éloge de Socrate, p. 129.

- DOVER, K. (ed.). *Plato: Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012 [1980].
- GILL, C. *Plato: The Symposium*. Translated with an introduction and notes. London: Penguin Books, 1999.
- REALE, G. *Simposio*. [Sull'amore]. Presentazione, traduzione e note. In idem (org.) *Platone. Tutti gli scritti*. Milano: Rusconi, 1996.
- WEST, T. G.; WEST, G. S. *Four Texts on Socrates*. Plato's *Apology*, *Eutypbron* and *Crito*, and Aristophanes' *Clouds*. Translation with notes. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998 [1984].

Fontes secundárias.

- BROCHARD, V. Sur le *Banquet* de Platon. In idem, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: J. Vrin, 1954.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1968, tome I.
- COOKSEY, T. L. *Plato's Symposium*. A Reader's Guide. London/New York: Continuum, 2010.
- CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*. New York/London: Oxford University Press, 1945.
- _____. The Doctrine of Eros in *Plato's Symposium*. In: *Idem, The Unwritten Philosophy*. And Other Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
- DOVER, K. *Greek Homosexuality*. Updated with a new Postscript. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989 [1978].
- FERRARI, G. R. F. Platonic Love. In KRAUT, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- FRÈRE, J. *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*. Athènes: Dioné, 1995.
- _____. *Ardeur et colère*. Le *thumos* platonicien. Paris: Editions Kimé, 2004.
- GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, 1987.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV: Plato, the Man and his Dialogues. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- HADOT, P. Éloge de Socrate. In idem, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Albin Michel, 2002.
- HYLAND, D. A. *Finitude and Transcendence in The Platonic Dialogues*. Albany: State University of New York, 1995.
- KAHN, C. Did Plato Write Socratic Dialogues? *The Classical Quarterly*, Vol. 31, No. 2 (1981), 305-320
- LESKY, A. *História da literatura grega*. Tradução Manuel Losa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995.

- MACEDO, D. D. O elogio do filósofo no *Banquete* de Platão. *Síntese* v. 30, no. 98 (2003), 407-415.
- MOSSÉ, C. *Dicionário da civilização grega*. Tradução de Carlos Ramalhete, com a colaboração de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- NICHOLS, M. P. 'Socrates' Contest With Poets in *Plato's Symposium*. *Political Theory* v. 32, no. 2 (2004), 186-206.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- OLIVEIRA, F. Teatro e poder na Grécia. *Humanitas* XLV (1993), 69-93.
- REALE, G. *Eros, demonio mediatore. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Traducción de Rosa Rius y Pere Salvat. Barcelona: Herder, 2004.
- ROBINSON, T. M. *Plato's Psychology*. Toronto/Buffalo: University of Toronto Press, 1970.
- ROMILLY, J. *Alcíades. Os perigos da ambição*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- SANTAS, G. *Plato and Freud: Two Theories of Love*. New York: Basil Blackwell, 1988.
- STRAUSS, L. *On Plato's Symposium*. Edited and with a Foreword by Seth Bernadete. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- TAYLOR, A. E. *Plato, the Man and his Work*. London: Methuen & Co. Ltd., 1955 [1926].
- VLASTOS, G. *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.