

# MISTÉRIOS DIALÉTICOS: UM ESTUDO SOBRE A EXPERIÊNCIA DO *EROS* DE DIOTIMA NO *BANQUETE* DE PLATÃO

## DIALECTICAL MYSTERIES: A STUDY OF THE EXPERIENCE OF THE *EROS* OF DIOTIMA IN THE *SYMPOSIUM* OF PLATO

ANDRÉ DA PAZ\*  
GABRIELE CORNELLI\*\*

**Resumo:** Defendemos neste artigo, que o imaginário da tríade Diotima-Sócrates-Alcibiades pode ser interpretado como representação e ressignificação do imaginário místico realizadas no Banquete de Platão. Para tal, recorremos a algumas imagens presentes nesse diálogo que parecem refletir elementos da religiosidade grega “marginal”, detendo-nos em alguns dos elementos que constituem o imaginário dos Mistérios no período de Platão, bem como algumas das idiosincrasias da figura histórica de Alcibiades, sobretudo no que diz respeito às controvérsias em relação aos Mistérios de Elêusis.

**Palavras-chave:** Platão; *Banquete*; Mistérios; dialética.

**Abstract:** In this paper we argue that the imagery of the Diotima-Socrates-Alcibiades triad could be read as a representation and a re-signification of the imagery of the Mysteries carried out in Plato’s Symposium. For this purpose, we will need to have recourse to some images present in the dialogue that seem to reflect elements of marginal Greek religiosity, briefly dwelling thereby on some of the elements that constitute the imagery of the Mysteries in Plato’s time, as well as some of the idiosyncrasies of the historical Alcibiades, especially with regard to the controversies concerning the Eleusinian Mysteries.

**Keywords:** Plato; Plato’s *Symposium*; Mysteries; dialectics.

### 1. INTRODUÇÃO

No período de Platão, aquilo que chamamos de “filosofia” e o que chamamos de “religião” eram fenômenos bastante distintos do que hoje entendemos por religião e por filosofia: ambas são compreendidas somente

---

\* Pesquisador na Universidade de Brasília, UNB, DF, Brasil. <https://orcid.org/0000-0001-8453-2159>.  
E-mail: andredapaz1892@gmail.com

\*\* Professor na Universidade de Brasília, UNB, DF, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-5588-7898>.  
E-mail: cornelli@unb.br

se experienciadas. Talvez não seja à toa que Platão nos legou suas reflexões por meio de dramas, pelos quais podemos, mesmo que indiretamente, experienciá-las. Tais experiências são possíveis caso estejamos abertos a levar em consideração para nossa interpretação o contexto dramático desses textos. E no caso do *Banquete*, como buscaremos argumentar neste artigo, também não parece ser por acaso a presença de um “jovem Sócrates”, ainda inexperiente em relação ao discurso característico do modo como tais reflexões filosóficas são desenvolvidas por meio do “velho Sócrates” na maioria dos diálogos. Este jovem está a ser “iniciado” a uma experiência filosófica e, como defenderemos, também religiosa.

Com efeito, realizaremos neste artigo considerações preliminares sobre em que medida o imaginário da tríade Diotima-Sócrates-Alcibiades poderia ser interpretado como uma representação e uma ressignificação do imaginário misterioso realizadas no *Banquete* de Platão. Para tal, precisaremos recorrer a algumas imagens presentes neste diálogo, as quais parecem refletir elementos da religiosidade grega marginal. Sem nos determos na questão da historicidade de Diotima ou de Sócrates, faremos neste artigo uma discussão bastante pontual com a historiografia da religião antiga e nos deteremos brevemente em alguns dos elementos que constituem o imaginário dos Mistérios no período de Platão, de modo a buscar identificar possíveis elos destes elementos com o imaginário das personagens do jovem Sócrates, de Diotima, de Alcibiades e do velho Sócrates.

Num primeiro momento, pensaremos em alguns dos desafios para a interpretação desse cenário posto por nós. Os maiores desafios parecem surgir quando voltamos um olhar marcadamente influenciado pela cosmovisão cristã a fenômenos religiosos cujas práticas e relação com o divino são fundamentalmente díspares do modelo cristão, bem como quando também carregamos conosco aquilo que atualmente entendemos por filosofia, herança da modernidade, sobretudo após tais reflexões deixarem o ambiente fundamentalmente coletivo, dinâmico e prático do mundo grego para, muitos séculos depois, figurar nas universidades. Nesse sentido, observaremos como a experiência dialética do jovem Sócrates junto da sacerdotisa de Mantinea, uma experiência sugestivamente misteriosa, poderia ser interpretada para além do paradigma da tradição dos “*Lesser*” e “*Greater Mysteries*”, cuja leitura considera tal passagem como o processo de apresentação e transmissão de saberes e doutrinas superiores ao jovem, por Diotima.

Depois disso, comentaremos brevemente algumas das idiossincrasias da figura histórica de Alcibiades, sobretudo o que diz respeito às controvérsias

em relação aos Mistérios de Elêusis, de modo a fazer um esboço de possíveis ecos do imaginário histórico dos Mistérios no imaginário dramático do que chamamos de “Mistérios dialéticos”. Dito de outro modo, estabeleceremos uma breve comparação entre a relação do Alcibíades histórico com os Mistérios de Elêusis e a relação do Alcibíades platônico com os “Mistérios dialéticos”.

Nosso objetivo é refletir sobre as consequências de levarmos em consideração tais representações e ressignificações dos Mistérios na interpretação de *Eros*, da atividade dialética e da experiência da verdade: a dialética, *Eros* e a busca pela verdade seriam representadas, neste diálogo, como experiências inefáveis que não se apreendem pelo discurso, impossíveis de serem ensinadas ou reveladas, justamente por serem experiências e, por isso, pressuporem ser experienciadas pelos “iniciados” nos “Mistérios dialéticos”. A própria dramaticidade do diálogo parece apontar para esta experiência: os distintos momentos na relação de teses antagônicas sobre *Eros* refletiriam o caráter dinâmico, processual e gradual, fundamentalmente prático e sempre constante da experiência dos Mistérios Dialéticos.

## 2. OS MISTÉRIOS DE ELÊUSIS E OS MISTÉRIOS DIALÉTICOS: A EXPERIÊNCIA DE APROXIMAÇÃO AO DIVINO

Em seu próprio nome, Diotima de Mantineia, ou *Mantinikes Diotimas* (201d2), a personagem da sacerdotisa traz a imagem, para parafrasear Pierre Destrée, de “a mulher honrada por Zeus, da cidade da adivinhação”<sup>1</sup>. A relação entre a personagem Diotima e a personagem do jovem Sócrates é sugestiva desde o começo: um jovem, inexperiente nas questões a serem investigadas, e uma sacerdotisa, cuja inspiração divina a aproximaria muito mais da natureza da experiência a ser proporcionada. Tal imagem, a de sacerdotisa, parece aproximá-la da religiosidade grega marginal, dos cultos em que a mulher desempenhava papéis de destaque, ao excepcionalmente levar a efeito pontos centrais dessas atividades religiosas<sup>2</sup>.

No diálogo platônico, em 209e5-210a4, Diotima, ao referir-se à jovem personagem, diz não ter certeza do jovem Sócrates ser capaz de avançar naquilo em que estava a ser introduzido, por meio de uma linguagem sugestivamente mística:

<sup>1</sup> DESTRÉE, 2015, p. 361.

<sup>2</sup> Vide Dowden (1980), Graf (2008), Edmonds (2013) e Bremmer (2014).

*Τὰ δὲ τέλεια καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἔαν τις ὀρθῶς μετήη, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴησ. ἐρῶ μὲν οὖν, ἔφη, ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω· πειρῶ δὲ ἔπεσθαι, ἂν οἷός τε ᾦς.*

Estas são as [experiências] eróticas em que talvez tu também possas ser “iniciado”: mas não sei se será de tal modo com as “perfeitas” e “profundas experiências”<sup>3</sup>, em vista das quais é [possível ser iniciado], se se procede corretamente. De qualquer modo, eu direi, continuou, bem como estou disposta a não omitir nada. Tenta acompanhar, se fores capaz.<sup>4</sup>

Podemos perceber, como sugere Casertano, que nessa passagem a linguagem é dos Mistérios. E tal percurso que Diotima apresenta é passível de ser percorrido por todo homem “*gravido nell'anima da ogni uomo* “*gravido nell'anima*”, *dotato cioè di buone qualità e disposto a seguirlo*”<sup>5</sup>, ou seja, todo indivíduo que possui em si boa disposição e boas qualidades para acompanhar o percurso do “rito” e passar por essa experiência. Na mesma linha de Casertano, Vegetti sugere que

*non sembra dunque che la ragione della difficoltà attribuita da Diotima a Socrate [οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴησ [...]] ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν πολεῖψω (210a2-4)] consista nell'aspetto cognitivo dell'accesso all'idea del bello. Ciò che viene in questo modo enfatizzato e solennizzato è la difficoltà di una scelta di vita più che di un orientamento epistemico: la scelta di vita [...] che dunque richiede una piena maturità morale oltre che intellettuale da parte di chi si avvia in quella direzione.*<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Embora o *LSJ* sugira que a tradução de *epoptika* seja “*the highest mysteries*” quando junto de *ta telea kai*, tal tradução é sugerida exatamente por essa passagem do *Banquete*, o que nos leva a pensar poder ser consequência de uma interpretação prévia dos Mistérios (*i.e.*, como veremos adiante, Clemente de Alexandria et al). Nossa interpretação, que sugere a tradução por “experiências”, no contexto de “experiências místicas”, se funda na própria raiz da palavra, compartilhada com termos como *epoptes*, o indivíduo que participa de tais experiências, cujo sentido também pode ser de “supervisor”, “observador”, portanto de um indivíduo capaz de ver, de observar atentamente. Vide também *ponon*, ou *ponos* e *poneo*, que remetem a trabalho duro, a resultados de processos e trabalhos duros, daí uma experiência dura e trabalhosa, um processo, realizável por aqueles capazes de passar pela visão compartilhada nos Mistérios.

<sup>4</sup> Grifos nossos.

<sup>5</sup> CASERTANO, 2016, p. 229.

<sup>6</sup> VEGETTI, 2016, p. 325.

Com efeito, há um contraste entre tal postura do jovem Sócrates, de “gravidez na alma”, e a postura de Agatão e Alcibíades<sup>7</sup>. Em 201b11-d2, Agatão, ao ser refutado por Sócrates, demonstrou possuir uma postura bastante diferente da do jovem Sócrates com Diotima:

*Καὶ τὸν Ἀγάθωνα εἰπεῖν κινδυνεύω, ὃ Σώκρατες, οὐδὲν εἰδέναι ὧν τότε εἶπον.  
Καὶ μὴν καλῶς γε εἶπες, φάναι, ὃ Ἀγάθων. ἀλλὰ συμκρὸν ἔτι εἰπέ· τάγαθὰ οὐ καὶ καλὰ  
δοκεῖ σοι εἶναι;*

*Ἔμοιγε.*

*Εἰ ἄρα ὁ Ἔρως τῶν καλῶν ἐνδεής ἐστι, τὰ δὲ ἀγαθὰ καλὰ, κἂν τῶν ἀγαθῶν ἐνδεής εἴη.  
Ἐγὼ, φάναι, ὃ Σώκρατες, σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν, ἀλλ' οὕτως ἐχέτω ὡς σὺ  
λέγεις.*

*Οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ, φάναι, ὃ φιλοῦμενε Ἀγάθων, δύνασαι ἀντιλέγειν, ἐπεὶ Σωκράτει  
γε οὐδὲν χαιρεπόν.*

“É bem provável, ó Sócrates”, disse Agatão, “que eu não saiba nada daquilo sobre o que então discurssei”.

“E, no entanto, Agatão”, disse Sócrates, “dissestes algo realmente belo. Mas diz-me ainda uma coisinha: as coisas boas não te parecem também belas?” “De fato”.

“E se *Eros* é carente de beleza, e as coisas boas são belas, então ele seria carente daquilo que é bom”.

“Eu não poderia contradizer-te, ó Sócrates”, disse ele, “mas que seja assim como tu dizes”.

“É à verdade, querido Agatão, que não poderás contradizer, já que [contradizer] Sócrates não é nem um pouco difícil”.

Agatão, embora tenha demonstrado possuir em si boas qualidades<sup>8</sup>, não demonstrou possuir a boa disposição para genuinamente aceitar a contradição no discurso. Ele foi refutado por Sócrates, “num espelho tal como Diotima refuta o jovem Sócrates”<sup>9</sup>. Se tivesse genuinamente aceitado a refutação, Agatão também poderia, muito bem, ter sido capaz de passar pela

<sup>7</sup> Quanto à postura de Alcibíades, veremos mais adiante, haja vista nossa decisão por dedicar uma seção deste artigo especificamente a Alcibíades.

<sup>8</sup> Sócrates reconhece que Agatão “disse bem” [*kalos ge eipes*] (201c1) porque sabe que tal enunciado não é um enunciado falso, nada medida em que *eros* também é desejo das coisas belas, como será formulado posteriormente em sua conversa com Diotima. Embora não seja falso, tal enunciado somente seria verdadeiro, se tomado como um aspecto de *Eros* (*ben ti eidos*), sem que se reduza o todo de *Eros* a tal aspecto particular (*meros ti*), dado que as coisas belas, como formulará Diotima, são desejadas por sua qualidade, *i.e.* pela beleza, e não por si mesmas.

<sup>9</sup> ἤλεγχε δὴ με τούτοις τοῖς λόγοις οἷσπερ ἐγὼ τοῦτον, *Smp.* 201e 6-7.

mesma experiência que o jovem Sócrates passou com Diotima. Do mesmo modo, não demonstraram possuir tal postura nenhum dos outros presentes no simpósio de Agatão. Para ser “iniciado” a esta experiência edificante e transformadora, que se confundirá com a própria atividade dialética e com a busca por saber, o iniciado não precisa ser uma figura elevada ou um “escolhido”, mas basta já possuir nele o gérmen da busca pelo saber, estar aberto ao diálogo, ao aprendizado e à transformação da própria alma. Para Giannopoulou, essa postura socrática, evidente desde o prólogo deste diálogo até o final, surge num Sócrates em busca de procriar na beleza, seja por meio da ressignificação de poesias, seja de provérbios, ou mesmo de ideias<sup>10</sup>. As demais personagens, por outro lado, são possessivas, preocupadas com possuir as memórias da *synousia* que ocorreu na casa de Agatão<sup>11</sup>, com vencer a competição de discursos<sup>12</sup> e com tomar para si aquilo que desejam<sup>13</sup>.

Nesse imaginário dos Mistérios importado ao *Banquete*, há intérpretes que também chamam atenção à conotação sexual do encontro do jovem Sócrates com a sacerdotisa. Para Wersinger<sup>14</sup>, Sócrates teria feito sua descrição com uma linguagem a utilizar palavras ambíguas, de modo a nos levar a subentender que também se tratou de uma experiência erótica, nas palavras do intérprete: “*an erotic experience*”.

Com efeito, tal vocabulário, imagens e metáforas da dimensão dos Mistérios geraram muita discussão entre os intérpretes ao longo da tradição. Radcliffe Edmonds<sup>15</sup> sugere que haveria um mal-entendido entre os intérpretes pelo fato de eles não terem compreendido as relações no texto entre, por um lado, Sócrates, Diotima, Alcibiades, a atividade socrática e o método dialético e, por outro, o imaginário e as experiências da dimensão dos Mistérios.

Para Edmonds, haveria uma leitura dos Mistérios, herdada de Clemente de Alexandria e de outros comentadores cristãos, que simplificaria a estrutura mistérica<sup>16</sup>. Tal simplificação também seria reproduzida na interpretação do *Banquete*, com a célebre divisão da fala de Diotima em “*purification*”, “*Lesser Mysteries*” e “*Greater Mysteries*” pela historiografia no século XX, como no

<sup>10</sup> GIANNOPOULOU, 2017, p. 27.

<sup>11</sup> Apolodoro e seu amigo em 172a1-174a2, bem no começo do diálogo, antes do início da narrativa do ocorrido no simpósio.

<sup>12</sup> Todos os cinco primeiros simposiastas.

<sup>13</sup> Como veremos na próxima seção, Alcibiades.

<sup>14</sup> WERSINGER 2012, p. 49.

<sup>15</sup> EDMONDS, 2017, p. 195-232.

<sup>16</sup> EDMONDS, 2017, p. 198-199.

caso de Riedweg, para quem há uma divisão de 1) *elenkbos*, 2) *didache* + *mythos* e 3) *epoptika*, cujos referentes estariam para 1) em 199c3–201c9, para 2) em 201e8–209e4 e para 3) em 209e5–212a7<sup>17</sup>. Belfiore também ecoa esta interpretação, que com o tempo tornou-se *standard*<sup>18</sup>. Nessa divisão tripartida da fala de Diotima, a “*purification*” seria o “*elenkbos*”, a saber, a refutação que insistentemente realiza com o jovem Sócrates, os “*Lesser Mysteries*” seriam a passagem de conteúdos secretos por meio do mito da origem de *Eros* e os “*Greater Mysteries*” seriam a ascensão e contemplação da Forma do Belo e uma suposta apresentação implícita de uma presumível Teoria das Formas.

Acontece que tal cenário, lembra Edmonds, seria uma interpretação equivocada dos Mistérios de Elêusis e de outros ritos místéricos, pois não haveria passagem de segredos ocultos aos participantes em tais rituais<sup>19</sup>. Nesses rituais, os indivíduos realizariam ritos a fim de aproximarem-se da divindade, cuja finalidade, portanto, seria proporcionar-lhes uma experiência de proximidade com o divino, face a face com a divindade. Ele explica que “*the teletai in the mysteries provide the ultimate kind of contact with the deity, a step beyond the kind of interactions involved in normal religious ritual such as prayer and sacrifice*”<sup>20</sup>.

Ele prossegue, ao especificar que o ritual místico como um todo tem por finalidade aproximar deuses e mortais, com os mortais a oferecer sacrifícios e honras para os deuses, enquanto estes oferecem, por meio de seu poder superior, coisas que os mortais não podem obter sem a ajuda divina<sup>21</sup>. O intérprete defende que Diotima ilustra isso ao defender que um *daimon* intermediário é necessário, pois os deuses e mortais não se misturam, embora mesmo assim sua conexão possa ser estreitada, por meio da prática da religiosidade grega que visa nutrir essa relação<sup>22</sup>.

Exatamente em vista de nutrir a relação com o divino e poder aproximar-se mais efetivamente da dimensão superior, alguns realizavam várias vezes os rituais místéricos, como argumenta Edmonds, ao evidenciar que alguns dos rituais de aproximação do mortal com a divindade eram recorrentes<sup>23</sup>. Tal costume enfraquece a leitura que propõe a ocorrência de um ensinamento

<sup>17</sup> RIEDWEG, 1987, p. 21.

<sup>18</sup> BELFIORE, 2012, p. 141.

<sup>19</sup> EDMONDS, 2017, p. 200.

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> Idem.

<sup>22</sup> Idem.

<sup>23</sup> EDMONDS, 2017, p. 201.

de doutrinas secretas nesses rituais. Afinal, uma vez realizado o ritual, não seria necessário o repetir, dado que o que tivesse de ser revelado já teria sido revelado na primeira vez, dificultando a compreensão da constante repetição. Parece inclusive intuitivo pensar que algo secreto, portanto, um segredo, deixaria de ser segredo no momento em que é revelado. Para formular um exemplo mais próximo do nosso imaginário cristão, Edmonds estabelece uma comparação entre a lógica da experiência dos Mistérios e a da experiência da peregrinação ou da procissão, de modo que a experiência dos cultos místéricos seria em certo sentido similar à experiência da procissão ou peregrinação, por meio das quais os indivíduos aproximam-se do divino em meio a cânticos e imagens religiosas, num rito que envolve sacrifícios pessoais (longas caminhadas, períodos de jejum, vigílias etc.), que culminam em uma transformação profunda<sup>24</sup>.

No *Banquete*, o eco desses Mistérios seria a própria atividade retratada no diálogo, “*not as the one time imparting of secret knowledge but as an ongoing lived experience*”<sup>25</sup>, na forma de uma constante possibilidade de aproximar-se do divino, que seria correlato à verdade, por meio de *Eros* e da dialética, experiências a serem “experienciadas” múltiplas e repetidas vezes, não somente uma vez como se fosse um meio para receber segredos ocultos prontos e acabados, nos moldes de uma “contemplação final”, mas, em vez disso, como um meio adequado para se buscar a verdade no discurso, múltiplas vezes em relação a múltiplos objetos. Nesse sentido, o ápice da experiência proporcionada pela personagem Diotima ao jovem Sócrates não seria uma explicação de uma suposta Teoria das Formas ou de segredos ocultos e sagrados, “*rather it is an encounter with the Beautiful itself, where the philosopher contemplates the Beautiful itself, face-to-face*”<sup>26</sup>.

Essa dialética não é apenas diálogo. Por exemplo, quando Agatão interpela Sócrates e o convida a dividir o *kline*, como veremos mais adiante, embora tal troca de palavras seja um “diálogo” entre as duas personagens, tal diálogo não é “dialético”, na medida em que não se configura enquanto uma atividade que visa investigar as coisas por meio do discurso, nem se posta como a experiência da busca pela verdade. Em outras palavras, embora todo discurso dialético seja um “diálogo”, portanto algo “dialógico”, nem todo diálogo, algo “dialógico”, é dialético. Quando falamos de dialética, na linha

---

<sup>24</sup> Idem.

<sup>25</sup> EDMONDS, 2017, p. 202.

<sup>26</sup> Idem.

de Casertano, referimo-nos a uma experiência que procede por meio de um método, tal como realizado no *Banquete* e levado a efeito pelas personagens, independentemente de ter sido uma doutrina defendida pelo Platão histórico ou de ter sido seu ensinamento na Academia<sup>27</sup>. Para Casertano essa “dialética” confunde-se com a própria “filosofia” dos *Diálogos*, na medida em que pressupõe um modo de vida, uma postura em relação à verdade e à falsidade, uma conduta e uma inclinação em direção da verdade<sup>28</sup>.

Talvez não seja à toa o fato de que, no *Banquete*, durante a narrativa do nascimento mítico de *Eros*, ele seja identificado com o filósofo, com a busca pelo saber, correlato à própria filosofia. Em 204a-b5, Diotima diz que

θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἔστι γάρ – οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι.

“Nenhum dos deuses filosofa nem quer tornar-se sábio – pois já é – bem como se houver algum outro sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam nem desejam tornar-se sábios”.

Δῆλον δὲ, ἔφη, τοῦτο γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρωσ. ἔστιν γὰρ διὰ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρωσ δ' ἐστὶν ἔρωσ περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.

“Está muito claro desde já”, disse ela, “até a uma criança, que estes são ambos intermediários, entre os quais estaria *Eros*. Deste modo, como a sabedoria é realmente uma das coisas mais belas, e *Eros* é amor das coisas belas, é necessário que *Eros* seja filósofo, pois o filósofo é intermediário entre o sábio e o ignorante”.

Obviamente estamos cientes do fato de, em outros diálogos, como, por exemplo, na *República* e no *Sofista*, a dialética ser apresentada tanto no sentido de ciência por excelência quanto como uma etapa pontual de outros meios de investigação<sup>29</sup>. No entanto, nossa presente análise restringe-se ao *Banquete* e à experiência erótica da busca por saber proporcionada à

<sup>27</sup> CASERTANO, 2010, p. 52.

<sup>28</sup> Idem.

<sup>29</sup> Vide Casertano (2018, p. 171): “dialética pensada autenticamente como ciência (ἐπιστήμη), distinta das outras que usam uma lógica a-dialética”; Bravo (2016, p. 17): “*dialektike episteme, que República 534e3 concibe como 'la cima y el coronamiento de las ciencias particulares (bosper thrinkos tois mathemasin he dialektike)*”. Ver também *Phdr.* 265c-266c para *synagoge* e *Sph.* 253d2 para *diairesis*.

personagem do jovem Sócrates pela personagem da sacerdotisa de Mantinea. Quando falamos de método dialético, portanto, referimo-nos ao método de voltar “o elogio” e a investigação na direção da verdade, ao usar os discursos para investigar as coisas, “investigar a verdade dos entes”<sup>30</sup>, em vista de pressupostos implícitos na fala dos próprios protagonistas, sobretudo por Diotima, como a não-contraditoriedade, a identidade, a universalidade etc., pressupostos necessários à busca da verdade.

Esse caráter sempre constante da dialética, de aproximar o iniciado da busca sempre constante da verdade, que pressupõe uma mudança de vida e uma conduta no mundo, também parece ser um eco da religiosidade grega antiga. Na historiografia da religião, há atualmente uma tendência em identificar pelo menos dois modelos de experiência religiosa no mundo helênico<sup>31</sup>. De acordo com Whitehouse, há, por um lado, a religião “doutrinária”, pela qual os praticantes submetem-se a repetições frequentes e a rituais que imprimem ideias e práticas em suas memórias pela repetição e, por outro lado, a religião imagética, cujas experiências são impressas na memória dos participantes por sua profunda intensidade<sup>32</sup>.

Em outras palavras, nos cultos de imagem, diferentemente da religião voltada a preceitos, que visava passar um conjunto de ideias a serem memorizadas e aprendidas, havia rituais cujas imagens, dissociadas de ideias e preceitos, seriam impressas na memória dos participantes por meio de experiências intensas e profundas. Esse segundo grupo, referente a cultos cujos ritos são dissociados de ideias e preceitos e associado a experiências intensas e profundas, em que havia a visão de imagens a serem impressas na alma, diz respeito aos Mistérios. Para este historiador da religião,

*virtually no attempt was made to communicate religious ideas as bodies of doctrine. Revelations were codified in iconic imagery, transmitted primarily through the choreography of collective ritual performances. Religious representations were structured as sets of revelatory images connected by loose (and somewhat fluid) thematic associations, rather than as cohering strings of logically connected dogma*<sup>33</sup>.

De acordo com essa leitura, em relação ao *Banquete*, o enfoque de Diotima, que é uma sacerdotisa e uma figura religiosa, estaria voltado aos

<sup>30</sup> CASERTANO, 2010, p. 52.

<sup>31</sup> Vide Martin (2004) e Bowden (2010).

<sup>32</sup> WHITEHOUSE, 2004, p. 14.

<sup>33</sup> Idem.

cultos de imagem, ao imaginário dos Mistérios, pois ela não teria por finalidade revelar segredos e doutrinas ocultas, mas visaria proporcionar uma experiência profundamente transformadora a Sócrates, a qual, uma vez impressa em seu pensamento e na sua conduta, será proporcionada a outros no futuro por ele. De acordo com Edmonds, estamos muito acostumados com formas doutrinárias de religião, com teologias complexas, ortodoxias etc., portanto, esperamos no *Banquete* relatos doutrinários em vez de imagéticos<sup>34</sup>. Neste diálogo, encontramos constantemente referências a visões divinas, a lampejos, a experiências que nunca podem ser adequadamente descritas pela linguagem, tal como o fato de o Belo em si mesmo ser indicado somente por uma série de negativas<sup>35</sup>.

Nesse sentido, tanto a dialética quanto *Eros*, no diálogo, seriam experiências fundamentalmente transformadoras e práticas, na medida em que as personagens que as “experienciam” precisam estar dispostas a passar por uma transformação em sua conduta e em seu modo de vida. Não se trata de pregadores que religiosamente transmitem preceitos ou lições. Por sua vez, o modelo extático dos ritos que aproximam os iniciados do divino é transportado para o *Banquete*. E neste drama, de acordo com Bernabé, o rito abre espaço para a filosofia, pois “a salvação e a participação no divino não se alcançam com o rito, mas sim com a prática da filosofia”<sup>36</sup>. E o saber inerente a esta experiência, compartilhada com o jovem Sócrates por Diotima, não pode prescindir da própria experiência.

Há uma passagem, logo na chegada de Sócrates na casa de Agatão, que parece dar indícios dessa característica do saber. Em 175c6-d5, Agatão demonstra querer dividir seu *kline* com a personagem Sócrates, para receber o saber que Sócrates teria apreendido da reflexão que fizera do lado de fora. No entanto, Sócrates faz uma analogia à impossibilidade da transmissão de saber por qualquer meio que não seja pela experiência e prática filosóficas:

*τὸν οὖν Ἀγάθωνα – τυγχάνειν γὰρ ἔσχατον κατακείμενον μόνον – Δεῦρ’, ἔφη φάναι, Σώκρατες, παρ’ ἐμὲ κατέκεισο, ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ ἀπτόμενός σου ἀπολαύσω, ὃ σοὶ προσέστη ἐν τοῖς προθύροις. δῆλον γὰρ ὅτι ἡῦρες αὐτὸ καὶ ἔχεις· οὐ γὰρ ἂν προσάπτης. Καὶ τὸν Σωκράτη καθίξεσθαι καὶ εἰπεῖν ὅτι Εὖ ἂν ἔχοι, φάναι, ὃ Ἀγάθων, εἰ τοιοῦτον εἶη ἡ σοφία ὥστ’ ἐκ τοῦ πληρετέρου εἰς τὸ κενώτερον ρεῖν.*

<sup>34</sup> EDMONDS, 2017, p. 203.

<sup>35</sup> Idem.

<sup>36</sup> BERNABÉ, 2018, p. 365.

Agatão, que se reclinava no último *kline*, exclamou, “Aqui, Sócrates! Reclina-te ao meu lado, para que também possa desfrutar a partilha<sup>37</sup> de teu saber, a tua [ideia] que ocorreu na entrada. É evidente que a encontraste e que a tens, pois não teria desistido antes [de apreendê-la]”. Sócrates, então, reclinando-se, disse “Bem que poderia, Agatão, se de tal modo fosse o saber, como se do mais cheio fluísse para o mais vazio”.

Com efeito, *Eros* e dialética não são ensináveis e não são passadas para o jovem Sócrates por meio de um conjunto de teses “*not because it is a secret that must be kept, but because no account of the experience can capture the experience itself*”<sup>38</sup>. Afinal, se fosse um segredo sagrado e divino a ser guardado somente a iniciados, Sócrates seria a pessoa menos confiável do mundo e o mais profanador, que após algumas taças de vinho, *in vino veritas*, livremente os teria profanado ao revelá-los para todos os convidados do jantar, não somente para os cinco simposiastas cujos discursos o narrador se lembrava, mas para todos os outros que também discursaram e dos quais o narrador já não se lembrava mais. De qualquer modo, como vimos acima, tal experiência também seria repetível, dado que “*the revelation of the beautiful itself is not a one-time disclosure of the hidden nature of the cosmos, but rather a special perception of existing reality*”<sup>39</sup>. Em outros termos, o ápice da experiência proporciona uma nova visão de mundo, não mais fundada em convicções pessoais, mas agora fundada na dimensão impessoal da verdade, passível de ser realizada com múltiplos objetos na investigação filosófica.

Por isso, o diálogo é repleto de mitos, de imagens e de representações indiretas do divino, pelo fato de nenhum relato de tais experiências místicas ser capaz de capturar e reproduzir as experiências elas mesmas: as personagens precisam passar pela experiência correlata à busca pelo saber, assim como o leitor também precisa passar por ela, na medida em que tal experiência seria constante e fundamentalmente prática. Nesse caso, aquilo que chamamos de “método dialético” não seria ensinado teoricamente por nenhuma personagem a nenhuma personagem, não seria ensinado teoricamente em nenhum momento do *Banquete*, ou seja, não há nem a palavra “dialética” nem a descrição ou definição do que é “dialética” no *Banquete* – e se quisermos ir além, nem mesmo encontraremos uma única definição pontual de *Eros*, mas antes disso veremos múltiplos aspectos pontuais a serem

<sup>37</sup> *ἀπόμεινον* tem um duplo sentido, com conotações sexuais. Vide Wersinger (2012).

<sup>38</sup> EDMONDS, 2017, p. 203.

<sup>39</sup> Idem.

apreendidos por uma visão de conjunto globalizante e fundamentalmente dialética. Deste modo, a personagem Diotima proporcionaria tais experiências na prática aos “iniciados”, pelas quais, caso estivessem adequadamente preparados, poderiam “subir os degraus” e, enfim, imprimir em si próprios e por si mesmos a profundidade e intensidade dessas experiências.

Essa é a razão para esses cultos serem Mistérios, pois somente quem os experimentar saberá do que se trata, não por haver segredos a serem ensinados; assim como *Eros* e dialética também seriam experiências inefáveis e válidas tão somente àqueles que as experienciam, não havendo doutrinas a serem ensinadas por meio do discurso, sem segredos ocultos a serem guardados. Igualmente, esses elementos atestam o caráter inesgotável das “experiências místicas” – ou talvez poderíamos nos arriscar e chamá-las de “experiências filosóficas” – representadas no *Banquete*, experiências que não possuem um fim numa espécie de contemplação única que finalizaria o processo, mas que procedem sempre com um cuidado com os discursos, dimensão do *logos* e, portanto, com um cuidado com a própria alma, um cuidado de si, dimensão do *ergon*. Casertano completa,

*questo è appunto il τέλος τῶν ἐρωτικῶν (210e4), un'acquisizione istantanea (210e4: ἐξαίφνης), ma da un lato preparata da un percorso educativo lungo e difficile, e dall'altro foriera di un nuovo atteggiamento nel mondo*<sup>40</sup>.

Essas experiências, marcadas por um processo custoso e duradouro, que permitem o desenvolvimento de uma nova visão de mundo e de uma nova conduta, de que Diotima tinha dúvidas sobre o jovem Sócrates ser capaz de realizar, seriam representadas como a possibilidade constante de utilizar-se um meio adequado para experiências simultaneamente intelectuais e práticas, múltiplas e múltiplas vezes, de preferência sempre. E será sob a “máscara”<sup>41</sup> do jovem inexperiente a ser iniciado neste processo que Sócrates procede junto de Diotima, em busca da experiência dialética e de *Eros*, da experiência do saber e da verdade.

### 3. ALCIBÍADES COMO O PROFANADOR DOS MISTÉRIOS

Alcíbiades, ébrio, invade o simpósio que se propõe ser da sobriedade, em que discursos eram levados a efeito no lugar dos excessos do vinho, do

<sup>40</sup> CASERTANO, 2016, p. 229-230.

<sup>41</sup> REALE, 1997, p. 51.

sexo e da comida. Há um contraste, logo de início, entre a ordem característica da proposta dramática até então, sobretudo após a experiência das *teleia kai epoptika* da dialética e de *Eros*, e a desordem do nível dos apetites descontrolados, característicos da imagem do Alcibiades histórico no período de Platão. Este contraste, contudo, é ofuscado pelo reflexo que haveria entre uma espécie de profanação dos “ritos” da experiência erótica e dialética realizada pela personagem Alcibiades no *Banquete* e a profanação dos ritos dos Mistérios realizada pelo Alcibiades histórico no período de Platão.

Alcibiades teria profanado os Mistérios por apropriar-se deles e executá-los em espaços privados, dissociados do local público em que eram realizados. De acordo com Wohl, haveria um fator político como motivação para tal atitude de Alcibiades, como apontado desde a antiguidade por Tucídides e Plutarco<sup>42</sup>. A relação entre a ameaça à democracia e o aspecto tirânico de tais atos reside no fato de os ritos dos Mistérios, que são ritos da dimensão públicas, serem apropriados para o uso privado, analogamente à apropriação da dimensão pública realizada pelo tirano, que toma para si aquilo que pertence a todos. Por isso que esses episódios teriam gerado tanta repercussão, pois Alcibiades teria coagido a democracia ateniense ao retirar um patrimônio público do grupo, clamando para si a autoridade sobre o todo da comunidade.

Esta leitura dos incidentes envolvendo Alcibiades e os ritos atenienses torna-se bastante razoável quando comparamos estes ocorridos com a reação da população ao retorno de Alcibiades do exílio, como recorda Edmonds<sup>43</sup>. Após seu exílio, ao voltar à cidade, a primeira coisa que Alcibiades teria feito consistiria em liderar uma procissão até Elêusis, de modo a realizar os Mistérios junto do espaço público, enquanto Hierofante. Nesse momento, o povo aceitou a procissão de Alcibiades e não houve reação negativa como na anterior. Muito pelo contrário, ele teria sido aclamado, como relembra Wohl<sup>44</sup>. Portanto, parece razoável aceitarmos que a profanação do Alcibiades histórico teria consistido em tentar apropriar-se dos Mistérios, como se fosse possível, de algum modo, efetivamente possuir os Mistérios.

A personagem Alcibiades no *Banquete* é retratada como possuidora de um comportamento “pleonético”, por querer tomar para si a beleza que vê na personagem Sócrates, num eco à busca do Alcibiades histórico por tomar

<sup>42</sup> WOHL, 1999, p. 357.

<sup>43</sup> EDMONDS, 2017, p. 207.

<sup>44</sup> WOHL, 1999, p. 357.

posse de elementos dos Mistérios quando os profanou. Essa característica do Alcibíades histórico, de desejar vigorosamente tomar posse dos símbolos dos Mistérios para clamar para si o poder inerente à figura do Hierofante e condutor de tais ritos, sem compreender que não é possível possuir os Mistérios de Elêusis, teria sido explorada na representação da personagem Alcibíades no *Banquete*<sup>45</sup>, representação tão importante, sobretudo devido ao caráter negativo da associação da imagem do Alcibíades histórico à imagem de Sócrates<sup>46</sup>.

Em meio aos elogios que profere à personagem Sócrates em 215b1-4, a personagem Alcibíades revela ter estabelecido “um contato com o divino”, ao ver “imagens divinas” escondidas dentro de Sócrates, como as estátuas dos Silenos:

*φημὶ γὰρ δὴ ὁμοιώτατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς τούτοις τοῖς ἐν τοῖς ἐρμογλυφείοις καθημένοις, οὕστινας ἐργάζονται οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοὺς ἔχοντας, οἱ διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἐνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν*

Pois digo que ele realmente é semelhante a esses silenos postos nas oficinas dos escultores, que os artistas representam com uma flauta de pã ou com um aulo, os quais, [quando] abertos ao meio, de dentro aparecem imagens<sup>47</sup> dos deuses.

Assim, com os silenos, dentro de Sócrates, por detrás da feiura exterior, haveria uma beleza divina. Na pleonexia de seus desejos descontrolados, Alcibíades não percebeu que seria impossível apropriar-se e tomar para si a beleza que viu em Sócrates, que seria seu saber. Apesar de ter percebido a beleza em Sócrates por meio de um lampejo divino maravilhoso, ele foi incapaz de usá-la como sugerido por Diotima, “como degraus para partir das múltiplas coisas belas [...] ao saber do que é absolutamente belo” (*Smp.* 211c2-3-211c5) [*ὥσπερ ἐπαναβασιμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ [...] ἐπ’ ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσαι*].

Exatamente por isso a personagem Sócrates demonstra à personagem Alcibíades que ele não compreendeu que a beleza que viu em Sócrates (ou em sua sabedoria) não seria, na verdade, beleza “de Sócrates” ou sabedoria

<sup>45</sup> EDMONDS, 2017, p. 208.

<sup>46</sup> Vide Cornelli (2016).

<sup>47</sup> Não parece ser por acaso o uso sugestivo de *agalmata* para a personagem Alcibíades referir-se ao que viu em Sócrates, por serem imagens, bem como *pbainontai* sugere ser uma aparência, ou seja, o lampejo de uma qualidade que aparece porque brilha (vide a raiz de *pbainomai*, compartilhada com a palavra *pbaino*).

“de Sócrates”, uma posse que este poderia entregar àquele: “*like the images in a dream, signs that point to something else*”<sup>48</sup>. E essas imagens apontam para um saber que pressupõe uma experiência adequada, profundamente transformadora, que procede na forma de um processo gradual, cuja “boa disposição” e abertura à mudança para uma vida fundamentalmente diferente são requerimentos fundamentais para o sucesso em tal empreendimento.

Nesse momento, torna-se plausível a aproximação entre, por um lado, as ações do Alcibíades histórico e sua atitude possessiva em relação às representações dos Mistérios de Elêusis e, por outro lado, a atitude possessiva da personagem Alcibíades no *Banquete* em relação às imagens de beleza que vê no saber socrático: Alcibíades profanou tanto os ritos místéricos quanto os “ritos erótico-dialéticos”, em sua ânsia por apropriar-se possessivamente daquilo que deseja e que pode, de algum modo, aproximá-lo de sua busca por poder.

Nesse caso, Keime explica que “*being in love with the philosopher’s knowledge does not consist in trying to get the many pieces of knowledge contained in the philosopher’s soul*”<sup>49</sup>. Isso significa que desejar adequadamente o saber Socrático, ou seja, sentir *eros* pelo saber vislumbrado no discurso de Sócrates, não diz respeito a querer tal saber para si, querer possuí-lo e recebê-lo, como se fosse possível receber o saber “do mais cheio ao mais vazio”. “*It consists in imitating the philosopher and his practice of knowledge*”<sup>50</sup>.

Alcibíades não estava aberto a tal experiência transformadora, pois permaneceu preso na busca pela satisfação da plethora de apetites que desenvolveu. Nesse sentido, por não ser capaz de desenvolver *eros* adequadamente, dado que estava preso a seus apetites avassaladores, que são *epithymiai* vulgares distintas de *eros* e que apontam para aquilo que é inadequado à busca por saber, como as honras e o poder, a personagem Alcibíades de fato não seria capaz de ter entendido que a apreensão do que viu em Sócrates pressupõe uma experiência transformadora.

De certo modo, pode-se argumentar que Alcibíades sentiu *eros*, que conseguiu avançar na experiência dos Mistérios Dialéticos até certo ponto, pois ele de fato reconheceu qualitativamente a diferença de seu modo de vida e o socrático, bem como reconheceu que o saber socrático poderia possibilitá-lo

<sup>48</sup> EDMONDS, 2017, p. 209.

<sup>49</sup> KEIME, 2016, p. 56.

<sup>50</sup> Idem.

levar uma vida melhor<sup>51</sup>. Boeri argumenta que Alcibíades teria conhecido e entendido alguns dos ensinamentos de Diotima por meio de Sócrates, porém não os teria entendido enquanto pressupondo uma experiência:

*Alcibíades, aunque no escuchó el discurso de Diotima, no sólo tiene en cuenta algunos detalles de su enseñanza, sino también que, aun cuando parece entender tal enseñanza, no ha sido aún capaz de incorporarla a su acción*<sup>52</sup>.

Ainda assim, parece estar evidente que Alcibíades fica no caminho e falha em viver filosoficamente<sup>53</sup> por não cultivar adequadamente a experiência de *eros*, por meio da qual seria possível adorar a sabedoria como o divino. Edmonds faz referência à tensão desiderativa da personagem Alcibíades com as metáforas e representações mistericas desenvolvidas no *Banquete* desde a invocação de Diotima:

*The point of the metaphor is that the philosophy Alcibiades desires is not some piece of information that he can learn (matheîn) and keep for himself, but rather an experience he must undergo (patheîn), like a ritual of the mysteries. Alcibiades' speech recounts his own profanation of the mysteries of the love of wisdom, his attempt to appropriate the divine for himself by taking possession of the sacred things and using them for his own benefit, and Plato's ancient audience would see the parallels, not just between the mysteries of Erôs and of Eleusis, but between Alcibiades' profane attempts to appropriate them both*<sup>54</sup>.

Com efeito, mesmo ao ter contato com a solenidade das representações mais sagradas dos ritos mistericos atenienses ao passar pelas experiências

<sup>51</sup> BOERI, 2016, p. 363. Vide Destrée (2017, p. 223-224), para quem Alcibíades teria falhado não por ser inapto ou incapaz, visto que teria aprendido lições importantes com Sócrates, como sentir vergonha de buscar honras e comportar-se como costumava se comportar; mas, na verdade, ele teria falhado por desejar mais buscar as honras do que buscar sua educação dialética. Por isso, Sócrates o aconselha, talvez ironicamente, a deixar de lado a *philotimia* que decorre da atividade política para cuidar de sua alma e tornar-se *kalokagathos* (222a6), a fim de tornar-se bom o bastante para poder cuidar da cidade.

<sup>52</sup> BOERI, 2016, p. 363.

<sup>53</sup> "Alcibíades es un filósofo erótico a medio camino por que, aun cuando parece visualizar la razón por la cual hay una verdadera belleza en Sócrates (belleza que sin duda no posee y desea poseer), todavía no logra incorporar a su propio carácter el aspecto erótico de dicha belleza y, por tanto, aunque se sabe bello, sabe que aún no es completamente bello o, peor aún, tal vez sospecha que su belleza no significa mucho si se la compara con la de Sócrates" (BOERI, 2016, p. 368).

<sup>54</sup> EDMONDS, 2017, p. 214.

correlatas ao divino em tais rituais, mesmo ao ter contato com a beleza divina que viu no saber socrático, Alcibíades, “o profano”, não se transformou em uma pessoa piedosa: “*they cause him to desire to appropriate them, and he reacts in the same way to the beauty, power, and magnificence of Socrates’ philosophy*”<sup>55</sup>.

A partir destes elementos que caracterizam a personagem Alcibíades e o Alcibíades histórico, temos um cenário em que a falha de Alcibíades em tornar-se capaz de passar pela experiência da verdade, pela experiência de *Eros*, no contexto dos “Mistérios dialéticos”, diria respeito a um Alcibíades profanador, possessivo em relação aos objetos de seus desejos: de um lado, o Alcibíades histórico profanou os Mistérios porque quis tomar para si o poder que desejava inerente aos Mistérios e, de outro, a personagem Alcibíades profanou os mistérios dialéticos porque quis tomar para si o poder inerente ao saber socrático que desejava<sup>56</sup>.

#### 4. CONCLUSÃO

Inegavelmente, o *Banquete*, assim como os demais textos platônicos, possuem aberturas para múltiplas leituras e para as mais distintas interpretações, em razão da ausência do próprio autor na enunciação das teses presentes em seus textos. Na polifonia de personagens muitas vezes antagônicas, cabe ao intérprete situar-se no drama filosófico exposto por elas, para realizar sua interpretação.

Fatalmente, ao isolar as teses e tentar buscar qual seria o sentido mais preciso e lógico do texto platônico, perdemos a riqueza dialética da dramaticidade das obras que fazem múltiplos usos da língua e do pensamento grego, desde o rico imaginário do discurso mítico até o rigor do *elenkhos* socrático. E ao isolar as teses, que são aspectos pontuais de uma mesma experiência dialética, exporemos diversas supostas contradições e pontos presumivelmente contraditórios dentro de um mesmo diálogo.

Nesse sentido, a possibilidade de leitura explorada por nós nesta investigação visa permitir-nos considerar os Mistérios como um dos elementos a ser ressignificado e reproduzido neste drama filosófico, assim como explorar a

<sup>55</sup> EDMONDS, 2017, p. 215.

<sup>56</sup> Vide Vlastos (1973), Gagarin (1997), Reeve (2006), Belfiore (2012) e Halper (2016) para leituras que, ao contrário de nossa proposta e em coro com os atenienses do séc. IV a.C., enxergam em Sócrates a culpa pelos fracassos de Alcibíades.

relação entre Alcibíades histórico e os Mistérios parece ser bastante frutífero para a compreensão da relação da personagem Alcibíades com Sócrates e com o saber socrático, no diálogo. Este saber, fundado na experiência transformadora de *Eros* e da dialética, está disponível apenas àqueles que estão abertos a passar por tal experiência e transformar seu próprio modo de vida após o lampejo repentino, tal como ocorria aos que passavam pelas experiências das visões intensas e profundas dos Mistérios.

Ao fim e ao cabo, esta leitura busca propor uma interpretação desse diálogo sem desvincular o conteúdo apresentado pelas personagens da dramaticidade e dos contextos dialéticos característicos do próprio texto platônico. Na medida em que as experiências compartilhadas por Diotima permitiriam aos participantes partir na direção da verdade de um objeto buscado por meio da profunda transformação do próprio pensamento e das próprias ações após uma “visão misteriosa”; interpretar *Eros* e a dialética como algo a ser “experienciado” pelos participantes nos possibilitaria ler o *Banquete* como um diálogo cujos temas são gradualmente apresentados do começo ao fim ao longo do texto, numa estreita relação entre os aspectos pontuais enunciados nos diversos momentos do drama e a visão de conjunto destes aspectos a ser realizada pelos “iniciados” e pelo leitor, bem como traria um pouco de luz ao fato de Diotima, uma sacerdotisa, ser invocada no simpósio para partir junto do jovem Sócrates, passo a passo, rumo à experiência da verdade de *Eros*, verdade não ensinável pelo discurso e tão somente passível de ser apreendida pela experiência nos Mistérios dialéticos.

[Recebido em julho/2020; Aceito em setembro/2020]

## REFERÊNCIAS

- BELFIORE, E. *Socrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- BERNABÉ, A. Religião. In: CORNELLI G.; LOPES, R. (eds.). *Platão*. São Paulo: Paulus; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 361-379.
- BERNADETH, S. *Plato's Symposium*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2001.
- BOWDEN, H. *Mystery Cults of the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- BRAVO, F. ¿Propone el Banquete una ciencia del amor? In: TULLI, M.; EERLER, M. (eds.). *Plato in Symposium*. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016, p. 16-23.
- BREMMER, J. N. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin: De Gruyter, 2014.
- BURY, R. G. *The Symposium of Plato*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

- CASERTANO, G. *Paradigmas da verdade em Platão*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- \_\_\_\_\_. Dialética. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. (eds.). *Platão*. São Paulo: Paulus; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 169-185.
- \_\_\_\_\_. La difficile analogia tra poesia e amore. In: TULLI, M.; EERLER, M. (eds.). *Plato in Symposium*. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonium. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016, p. 224-230.
- DESTRÉE, P. 'The Allegedly Best Speaker': A Note on Plato on Aristophanes (Symp. 189a7). *Classical Philology*, v. 110, n. 4, 2015, p. 360-366.
- \_\_\_\_\_. How Does Contemplation Make You Happy? In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (eds.). *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- DOWDEN, K. Grades in the Eleusinian Mysteries. *Revue de l'histoire des religions*, v. 197, n. 4, 1980, p. 409-427.
- EDMONDS, R. G. *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. Alcibiades the Profane: Images of the Mysteries. In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (eds.). *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 194-215.
- GAGARIN, M. Socrates' hybris and Alcibiades' failure. *Phoenix*, v. 31, 1997, p. 22-37.
- GIANNOPOULOU, Z. Narrative Temporalities and Models of Desire. In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (eds.). *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- GRAF, F. Mysteries. In: CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. *Brill's New Pauly*. Leiden: Brill, 2008.
- HALPER, E. C. Alcibiades' Refutation of Socrates. In: TULLI, M.; EERLER, M. (eds.). *Plato in Symposium*. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonium. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016, pp. 342-346.
- KEIME, K. Lector in dialogo: Implied Readers and Interpretive Strategies in Plato's Symposium. In: TULLI, M.; EERLER, M. (eds.). *Plato in Symposium*. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonium. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016, p. 52-58.
- MACDOWELL, D. M. (Ed.). *Andokides: On the Mysteries*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad. J. C. de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- \_\_\_\_\_. *O Banquete*. Tradução de M. T. S. Azevedo. Lisboa: Edições 70, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Συμπόσιον = O Banquete*. Trad. C. A. Nunes. 3. ed. Belém: Editora UFPA, 2011.
- PLATO. *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1900-1907.
- \_\_\_\_\_. *Symposium*. Trans. C. Rowe. London: Aris & Phillips, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Symposium*. Trans. P. Woodruff and A. Nehamas. In: COOPER, J. M. (ed.). \_\_\_\_\_ *Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- \_\_\_\_\_. *The Symposium*. Ed. K.J. Dover. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. *The Symposium*. Trans. B. Jowett. London: Pearson, 1956.
- \_\_\_\_\_. *The Symposium*. Trans. M.C. Howatson; ed. F.C.C. Sheffield. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *The Symposium*. Trans. W. Hamilton. New York/London: Penguin Books, 1951.
- PLATÓN. *El Banquete*. Trad. M. Sacristán. Barcelona: Icaria Editorial, 1996.
- PLATON. *Le Banquet*. Traduction par Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Ed. L. Robin. v. 4. Paris: Les Belles Lettres, 1929.

- PLATONE. *Simposio*. A cura di Giorgio Colli. Milano: Armando Curcio Editore, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Simposio*. Ed. M. Trombino. Roma: Armando Editore, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Simposio*. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Simposio*. Ed. A. Giavatto. Siena: Lorenzo Barbera Editore, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Simposio*. In: CAMBIANO, G. (ed.) *Dialoghi Filosofici di Platone*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Simposio*. Trad. M. Nucci. Torino: Einaudi, 2009.
- REALE, G. *Eros demone mediatore, una lettura del Simposio di Platone*. Milano: Rizzoli, 1997.
- REEVE, C. D. C. A Study in Violets: Alcibiades in the Symposium. In: LESHNER, J. et al (eds.). *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 2006, p. 124-146.
- VEGETTI, M. Immortalità personale senza anima immortale: Diotima e Aristotele. In: TULLI, M.; EERLER, M. (eds.). *Plato in Symposium*. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016, p. 321-335.
- WHITEHOUSE, H.; MARTIN, L. H. (eds.). *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.
- VLASTOS, G. The Individual as an object of Love in Plato. In: \_\_\_\_\_. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973, p. 3-42.
- WOHL, V. The Eros of Alcibiades. *Classical Antiquity*, v. 18, 1999, p. 349-385.