



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
LICENCIATURA EM FILOSOFIA

DAVI FREITAS DE CARVALHO

**A ARTICULAÇÃO DE EROS NO *FEDRO* E NO *BANQUETE*: RELEITURA
PLATÔNICA DO MITO EM BUSCA DO EMBELEZAMENTO DA ALMA**

SEROPÉDICA-RJ, 2022

DAVI FREITAS DE CARVALHO

**A ARTICULAÇÃO DE EROS NO *FEDRO* E NO *BANQUETE*:
RELEITURA PLATÔNICA DO MITO EM BUSCA DO
EMBELEZAMENTO DA ALMA**

Monografia submetida ao Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Sociais e Aplicadas da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do grau de **licenciado em Filosofia**.

Orientador: Pror. Admar Almeida da Costa, Dr.

SEROPÉDICA-RJ, 2022

DAVI FREITAS DE CARVALHO

**A ARTICULAÇÃO DE EROS NO *FEDRO* E NO *BANQUETE*: RELEITURA
PLATÔNICA DO MITO EM BUSCA DO EMBELEZAMENTO DA ALMA**

Monografia submetida ao Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Sociais e Aplicadas da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do grau de **licenciado em Filosofia**.

APROVADO em: 12 de setembro de 2022.

Prof. Dr. Admar A. da Costa (Depto. de Filosofia/UFRRJ (**orientador**))

Prof. Dr. Francisco J. Dias de Moraes (Depto. de Filosofia/UFRRJ (**convidado**))

Prof. Dra. Cristiane Azevedo (Depto. de Filosofia/UFRRJ (**convidado**))

SEROPÉDICA, RJ

2022

RESUMO

Tendo em vista que o amor, em sua relação com a beleza, tem papel fundacional na atividade filosófica, pesquisa-se sobre o mito de Eros no corpus platônico, a fim de demonstrar a relação existente entre Eros e filosofia. Para tanto, é necessário descrever o estatuto de Eros nos diálogos *Fedro* e *Banquete*, onde Eros aparece ora como um tipo de “mania”, ora como um tipo de “daimon” para, em seguida, analisar de que forma essas duas concepções de Eros possibilitam o embelezamento da alma. Na cadência da pesquisa textual, verificar-se-á, ainda, que o Eros é filosófico; que está situado entre o saber e o não saber; e que a marcha da ascensão da alma – que ele desperta – se dá dialeticamente, o que impõe a constatação de que o mito reinventado ou refletido se alia à dialética na procura da verdade.

Palavras-chave: Eros. Mito. Mania. Daimon. Filosofia.

ABSTRACT

Given that love, in its relationship with beauty, has a foundational role in philosophical activity, research is being done on the myth of Eros in the Platonic corpus, to demonstrate the relationship between Eros and philosophy. To this end, it is necessary to describe the status of Eros in the *Phaedrus* and in the *Symposium* dialogues, where Eros appears sometimes as a type of "mania", sometimes as a type of "daimon" and then analyze how these two conceptions of Eros enable the beautification of the soul. In the cadence of textual research, it will also be verified that Eros is philosophical; that it is situated between knowledge and not knowing; and that the march of the asceticism of the soul - which it awakens - takes place dialectically, which imposes the realization that the reinvented or reflected myth is allied with dialectics in the search for truth.

Keywords: Eros. Mith. Mania. Daimon. Philosophy.

À minha mãe, Hilda Freitas de Carvalho (*in memoriam*),
primeira a trilhar o caminho da filosofia em nossa
família,

Aos meus filhos Arthur Davis e Kariny Davis, síntese
bela do amor matrimonial,

À Celeste, esposa amada, mulher virtuosa, bem maior.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, ambiente de crescimento pessoal e profissional nestes seis anos, ao corpo docente da universidade, que fomentou em nós esse insaciável desejo pelo discurso filosófico, e, em particular, ao nosso orientador, Dr. Admar Almeida da Costa, por sua sólida orientação na formulação desta pesquisa.

“Ele me levou ao salão de festas, e ali nós nos entregamos ao amor.”

(Cantares de Salomão 2.4 - NTLH)

“O sinal definitivo, o mais feliz, e incontestavelmente convincente do amor é, pois: o próprio amor, tal como é conhecido e reconhecido pelo amor em uma outra pessoa. O semelhante só é conhecido pelo semelhante; só aquele que permanece no amor pode conhecer o amor do mesmo modo como seu amor deve ser conhecido.”

(Sören Kierkegaard)

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 LÍSIAS: AMOR SEM ALMA: O EROS BESTIAL.....	12
2.1 Preparando o ambiente do discurso.....	13
2.2 A recitação da peça de Lísias.....	14
2.3 O primeiro discurso de Sócrates.....	17
2.4 Resultados e análises.....	20
3 PALINÓDIA SOCRÁTICA: EROS COMO MANIA.....	22
3.1 Uma conversa preparatória (Segundo interlúdio).....	22
3.2 Sócrates inicia sua retratação.....	23
3.3 Os benefícios da <i>manikê</i>	24
3.4 Resultados e análises.....	29
4 DIOTIMA: A MEDIAÇÃO ERÓTICA: O EROS DAIMONION.....	30
4.1 <i>Sym-posium</i>	30
4.2 As máscaras de Eros.....	32
4.2.1 <i>Fedro, a máscara do deus antigo</i>	32
4.2.2 <i>Pausânias, a máscara do Eros político</i>	33
4.2.3 <i>Erixímaco, a máscara do Eros cósmico</i>	37
4.2.4 <i>Aristófanes, a máscara do Eros anelante</i>	39
4.2.5 <i>Agatão, a máscara de Eros como metáfora petrificadora</i>	41
4.2.6 <i>Sócrates, o salto dialético</i>	44
4.2.7 <i>Diotima, a máscara do Eros daimonion</i>	45
4.3 Resultados e análises.....	52
5 CONCLUSÃO.....	54
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	58

1 INTRODUÇÃO

Seja como aspiração, seja como motivação ou seja como inspiração, o amor é tópico presente em cada aspecto da sociedade humana. Entre os gregos, três palavras diferentes conceituam o que, em geral, chamamos de “amor”: *agápe*, *philía* e *éros*. O primeiro desses termos (*agápe*), de uso nas escrituras cristãs, que é a área de trabalho do pesquisador, designa o amor fraternal e divino; o segundo (*philía*) designa sobretudo “amizade”, “afeição”, sem exprimir, contudo, matiz sexual, sendo atestado em vários autores clássicos, inclusive em Platão; o terceiro (*éros*) é o amor sensual, envolvendo “paixão”, “desejo” e é também nesse sentido que o termo designa um mito, um princípio cosmogônico, uma divindade.

Em geral, os mitos gregos desempenhavam um papel importante no avanço da reflexividade discursiva e, por meio de sua perpetuação, os gregos proporcionavam uma iniciação da aprendizagem e estabeleciam importantes configurações da tradição. De acordo com a análise empreendida aqui, mitos devem ser conceituados como potências comunicativas que nos permitem repensar o sentido da vida, uma vez que esses relatos míticos nos oferecem possibilidades de reflexão, apropriação, adaptação e de formulação de critérios éticos diante da complexidade da vida em sociedade.

Platão (427–347 a.C.) é criador e, ao mesmo tempo, um crítico dos mitos. Segundo ele, o mito é um discurso que mistura verdade e falsidade, e desempenha uma função importante em grande parte de seus diálogos. Ele atribui a eles grande valor pois, para os gregos, os mitos são uma grande caixa de sentidos, capaz de moldar almas.¹ Além disso, em Platão, nada se compara ao Eros filosófico. Segundo Costa, “Eros é a razão última que possibilita o saber e, portanto, um tipo de discurso – filosófico – capaz de gerar uma persuasão que penetra a própria alma.” (Costa, 2006, p. 13).

Nesse seguimento, o trabalho aqui proposto pretendeu retomar o mito de Eros que tem um lugar de destaque no *corpus platônico*, pois, em acordo com Azeredo, embora em Platão o mito “não viabilize o conhecimento pleno da verdade”, ele “proporciona uma iniciação da aprendizagem e estabelece configurações importantes para a visibilidade”, servindo de mediação entre o racional e o irracional.²

¹ Na parte final do Livro II da *República*, Platão relata sobre o importante papel educativo do mito na *paideia*.

² Azeredo, Verônica Pacheco de Oliveira. *Eros: a manifestação da beleza na obra Fedro*. In: LÓGOI. Revista de Filosofia. N° 29-30. Enero-diciembre, 2016, p. 37.

Tendo em vista que o amor, em sua relação com a beleza, tem papel fundacional na atividade filosófica, este trabalho objetivou descrever o estatuto de Eros no *corpus platônico*, a fim de demonstrar a relação existente entre Eros e filosofia, para, depois, analisar de que forma esses conceitos de Eros, em sua relação com a filosofia, possibilitam o embelezamento da alma. Em termos metodológicos, foi um trabalho de pesquisa textual descritiva que abordou os dois diálogos platônicos – *Fedro* e *O Banquete*, em que se tematiza o mito de *Eros – Amor*.

Portanto, indaga-se: Qual é o estatuto de Eros no *corpus platônico*? De que forma essas concepções de Eros possibilitam o embelezamento da alma? Qual a relação de Eros com a filosofia? Como o Eros filosófico opera a conquista/sedução da alma? Em que sentido a destruição das bases costumeiras de Eros, a saber, associações, discursos, conversas, amizades etc., tem papel fundante no enfraquecimento da sociedade? De que modo o Eros filosófico faz essa mediação para a ascese da alma em direção à opinião verdadeira? Qual é o aspecto teleológico da atividade de Eros?

Foram delineados os seguintes objetivos específicos: descrever o estatuto de Eros conforme este ocorre nas dinâmicas dialogais do *Fedro* e de *O Banquete*. Analisar as implicações dessa descrição para o papel do filósofo e sua tarefa.

A pesquisa levou em conta a própria vivência dicotomizada do eros, imposta, em geral, a todos aqueles que foram educados e formados pela religião cristã, e que serviu de fator motivacional para testar a seguinte hipótese de trabalho: a reflexão sobre a natureza e a finalidade de Eros no *corpus platônico* implica um saber fundacional da atividade filosófica e, ao mesmo tempo, resulta no embelezamento da alma.

Trata-se de um trabalho oportuno, pois Eros é, nos discursos a serem analisados neste trabalho, “um movimento que nasce em um princípio ativo e amoroso, e é direcionado como uma meta para outro princípio passivo, amado, que possui a beleza, o bem e a perfeição a que aquele que está apaixonado aspira.” (Castillo, 2007, p. 94). Desse modo, entende-se que articular a conjunção de Eros à educação e à filosofia é essencial. Para fazê-lo, o trabalho consolidou-se com o exame dos dois diálogos a serem abordados, e da figura do mais erótico dentre os filósofos, Sócrates, aquele que confessa “não entender de nada mais, senão de Eros” (*O Banquete*, 177d9).

Na cadência da pesquisa textual, o desenvolvimento deste trabalho ficou assim estruturado:

O Capítulo 2 delineará o Eros vulgar, segundo Lísias, apresentando a visão comum do Eros que predomina no estatuto do corpo, escravo dos sentidos. Também aqui, veremos o

primeiro discurso de Sócrates, que procura partir de um ponto em comum com a retórica de Lísias numa visão um tanto negativa sobre Eros, embora suplantando aquela visão lisíaca.

No Capítulo 3, apresentaremos Eros como porta de conhecimento, na palinódia ou retratação de Sócrates, que é o segundo discurso deste filósofo no *Fedro*, e que, além de declarar o primeiro falso, apresenta uma inversão de rumo em que o personagem Sócrates questiona a retórica de Lísias sobre Eros. Focalizaremos aqui uma provável mudança no pensamento platônico a respeito do amor pessoal e da paixão erótica.

O capítulo 4 se volta para a relação entre Eros e a Filosofia, comentando a série de encômios sobre o Eros que ocorrem no diálogo *O Banquete*, em que Platão destaca Sócrates num painel de debatedores a discursar sobre Eros. Também, preocupa-nos destacar o entrelaçamento entre Eros, discurso e verdade, especificamente, perguntar sobre o papel da filosofia diante de uma multiplicidade de discursos que se apresentam verdadeiros.

Na conclusão, explicitou-se o resultado da pesquisa, sua objetividade, a comprovação da hipótese de pesquisa, as situações limitantes e aspectos metodológicos, além de apontar a utilidade da pesquisa para a comunidade acadêmica.

A seguir, abordaremos o discurso de Lísias, e seu contraponto no primeiro discurso de Sócrates.

2 LÍSIAS: AMOR SEM ALMA (o Eros ‘bestial’, escravo do corpo)

O objetivo deste capítulo é examinar o uso persuasivo das palavras no discurso de Lísias, que está sendo recitado por Fedro, e mostrar as consequências dessa visão comum do deus predominante no estatuto do corpo, escravo dos sentidos, destacando suas forças e fraquezas. Abordar-se-á, também, o tratamento do deus por Sócrates, em seu primeiro discurso, apresentado com uma disposição irônica à selvageria do simples desejo de corpos evocado pelo discurso de Lísias. Também, investigar-se-á se, a partir da aceitação da noção de Eros como ‘desejo’, no primeiro discurso de Sócrates, tem-se algum vislumbre do método filosófico, ou se esta atitude só se instauraria na retratação que este magistral mestre se pôs a fazer, ao declarar-se ofensor dos deuses.

Do ponto de vista técnico, o discurso de Lísias parece confuso. Ele levanta um problema da economia do amor. É um discurso intrincado que destaca a tese da “utilidade” da relação afetiva.³ Tal problema emerge da peculiar permissividade de que gozava a pederastia em Atenas, permissividade essa cujas razões estão alicerçadas ao longo da história grega, desde os poemas homéricos. Dover, no clássico que esclarece acerca da homossexualidade na Grécia Antiga, afirma que tanto no *Fedro* como em *O Banquete* Platão considera o amor homossexual como o ponto de partida de toda a sua teoria. Sendo Platão um aristocrata ateniense, ele trafegava num setor da sociedade preconceituoso em relação às mulheres e que manifestava fortes desejos e emoções homossexuais como perfeitamente normais. Baratieri ressalta esse teor costumeiro nas relações homoeróticas helênicas e atenienses, ao afirmar:

Ocorria que o mais das vezes o jovem não buscava prazer sexual – não principalmente, pelo menos –, senão que amizade, aprendizagem, educação, influência política ou até dinheiro. Em troca disso, submetia-se fisicamente ao homem mais velho. Esse homem mais velho, portanto, era de fato apaixonado (erastes) pela beleza do jovem e buscava prazer sexual. Já sem muitos atributos físicos, tinha, porém, muito que ensinar ao jovem por meio da convivência íntima, do laço afetivo e da admiração que pelo seu próprio exemplo despertava no jovem, algo incomparável com qualquer educação formal quando o assunto é poder de influência sobre a formação do caráter. (Baratieri, 2014, p. 149-50)

Percebe-se, portanto, em acordo com Dover, que “o tratamento filosófico dispensado ao amor homossexual por Platão pode ter sido consequência do próprio ambiente em que ele vivia” (Dover, 1994, p. 28).

³ Iñigo, E. Lledó. *Introdução*. Platão – Diálogos III: Fédon, Banquete, Fedro. 2. ed. Madri, Espanha: Editorial Credos, 1968, p. 297.

2.1 Preparando o ambiente do discurso

O preâmbulo do discurso de Lísias, prestes a ser recitado por Fedro, descreve Sócrates numa caminhada a conversar, ‘fora da *pólis*’ literalmente e, também, simbolicamente, à revelia de sua própria natureza cidadina, como o dito de Sócrates nos faz perceber: “sendo como sou, um apaixonado do saber, nem o campo nem as árvores não me ensinam coisa alguma; somente os homens da cidade.” (*Fedro*, 230d4-6). De acordo com Castillo, não há contradição nessa saída da *pólis*, pois ele não foi para o campo ouvir o correr da água e o sopro da brisa sob as árvores, mas foi, na companhia desses efeitos especiais fornecidos pelo ambiente natural, para continuar aprendendo com os homens, para ouvir sobre um discurso sobre Eros que fora escrito pelo melhor autor do momento, Lísias (Castillo, 2007, p. 106).

Fedro passara a manhã ocupado a memorizar o discurso do Lísias, com o qual mostrava-se profundamente encantado. Sócrates, percebendo que seu amigo querido trazia escondida a peça literária daquele famoso logógrafo⁴, persuadiu Fedro a lê-la, para não perder nenhum detalhe. Antes da leitura, porém, o diálogo descreve o cenário que os envolve.

A descrição da esfera mítica no preâmbulo do *Fedro* fica evidente: os arredores, o andar descalço à luz do sol, as menções que faz aos locais sagrados. Castillo afirma que encontramos aqui o primeiro símbolo da hermenêutica platônica neste diálogo, a saber: “Todo texto, todo discurso escrito, necessita de um leitor, um intérprete que lhe dê sentido e que o transforme em palavra viva, capaz de estabelecer um vínculo de comunicação com seu interlocutor” (Castillo, 2007, p. 107).

Não há nenhum texto semelhante a este prelúdio do *Fedro* em quaisquer dos demais diálogos platônicos (Castillo, 2007, p. 104). Segundo Castillo, “o começo da obra é fundamental, porque descreve de forma poética o cenário singular em que os personagens levaram a cabo sua exploração da natureza misteriosa de Eros” (Castillo, 2007, p. 106). Já que “a natureza entra em cena no diálogo, e o arrebatamento místico, preparado por alusões mitológicas, irromperá nele”⁵, Sócrates se vê envolvido nesta festa de prazer, através da conversação e da amizade. A ambiência favorece o relaxamento e a atenção à sonoridade da voz de Fedro, “um efeito vivo e presente do lugar sobre o agente e o falante, o que deve

⁴ Segundo *Oxford Classical Dictionary*, à época de Demóstenes, o termo designa, geralmente, um escritor de discursos para litigantes nos tribunais, ou também um escritor de prosa, distinto de um poeta. Azeredo esclarece que os logógrafos “eram redatores de peças forenses e os primeiros teóricos da advocacia. Aos poucos, passaram a ser atores fundamentais no sistema jurídico clássico, pois notaram que os julgamentos populares eram exercícios retóricos e persuasivos.” [Azeredo, Verônica Pacheco de Oliveira. *Eros: a manifestação da beleza na obra Fedro*. In: LÓGOI. Revista de Filosofia. N° 29-30. Enero-diciembre, 2016, p. 29].

⁵ Iñigo, op. cit., p. 294.

evidenciar a influência que o lugar exerce sobre a ação e a conversa” (Baratieri, 2014, p. 116). Tal descrição assemelha-se a uma espécie de rito de iniciação na arte de conversar em torno de Eros:

É a descrição poética do espaço e do tempo do amor: um lugar agradável quando o calor e o fogo do desejo empurram para desfrutar de uma conversa tranquila, à sombra das árvores, com os pés presos na água, cuja música acompanha as palavras dos interlocutores, que percebem o perfume das plantas que as cercam e sentem a brisa agradável que sopra sob o plátano que os protege do sol.⁶

Antes de ouvir a leitura do discurso, Fedro ainda pergunta a Sócrates se ele acredita nos mitos contados sobre o lugar que os rodeia. Assumindo uma posição defensiva em relação à mitologia, Sócrates marca sua posição, resumida por Costa:

...enquanto uma grei de sábios e *experts* em mitos tentam impor-lhes uma coerência, capaz de torná-las mais verossímeis, ele, Sócrates, confessa não ter tempo a perder com essa prática, sugerindo que se deva distinguir antes o que é próprio do que o que é estranho, algo que não corresponde ao abandono das narrativas, mas talvez ao contrário: descobrir como o discurso, em relação ao autor e também ao ouvinte, é capaz de manifestar a natureza da própria alma.⁷

Assim, mesmo que remeta ao enfoque tradicional do mito, ainda que esteja envolvido numa preparação mítica para a escuta, Sócrates tem em mira não a repetição da tradição acerca da lenda, mas a reflexão racional que produza autoconhecimento: “...digo adeus a essas histórias e me contento com a opinião comum. (...) em lugar de investigar essas coisas, cuido apenas de examinar-me” (*Fedro*, 230a).

2.2 A recitação da peça de Lísias

Passemos a considerar o discurso de Lísias propriamente dito. Ele contém um interessante preâmbulo. Nele, Fedro oferece a Sócrates um resumo do discurso arrebatador de Lísias:

O que vais ouvir, Sócrates, é de tua competência. Não sei como se deu, mas o fato é que **o tema [discurso] com que nos ocupamos gira em torno do amor**. Lísias figura

⁶ Castillo, Pablo García. *La locura divina de Eros en el Fedro de Platón*. Cauriensia, Vol. II (2007) 93-119, ISSN: 1886-4945, p. 106 – tradução nossa.

⁷ Costa, Admar Almeida da. *Discurso, Eros e alma: leitura do Fedro de Platão*, p. 12. (Tese de doutorado em Filosofia. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006).

o caso da conquista de um belo mancebo, porém não por parte de seu apaixonado. Nisso, precisamente, consiste a agudeza de sua tese: **que é preferível alguém ceder às instâncias de quem não lhe dedica amor a entregar-se a quem o ama de verdade.** (Fedro, 227c – grifos nossos).

Inicialmente, o amante é mostrado em termos de seus próprios processos mentais internos (Fedro, 230e6–231d6), com o verbo grego *metamélei* (arrepender-se, mudança de mente em relação a atos passados) passando a descrever uma postura negativa em virtude da percepção dos prejuízos da extinção da *epithymía* (desejo, paixão): “de regra, os amantes se arrependem do bem que tenham feito, tão logo se extinga neles o desejo” (Fedro, 231a1-3).

Lísias prefere a postura dos que não amam, que de boa mente fazem o que julgam ser de vantagem para o amado: “...nunca lhes chega o tempo do arrependimento, pois não é sob a pressão de alguma necessidade, senão por deliberação refletida e pelo estudo da própria situação que promovem o bem do amigo...” (Fedro, 231a3-6), e então retrata as inconveniências que advêm aos amantes, durante o constante balanço que fazem dos prejuízos causados pela paixão e seu arrependimento. No seu discurso, ele aponta vantagens para os que não amam:

...os que não amam não relacionam com a paixão o descuidarem-se de seus próprios interesses, nem levam em consideração as canseiras passadas, como não se queixam das impertinências por parte dos parentes [...] livres, como se acham, de tais inconvenientes, não lhes resta outra alternativa senão fazer de boamente o que julgam ser de vantagem para o amado. (Fedro, 231b2-8)

Segundo as ideias de Lísias, “o sentimento nocivo do amor afasta o homem da razão e da virtude, tornando-o habituado a impulsos irrefreáveis de posse e concupiscência” (Rodrigues, 2014, p. 14). O termo grego usado, *noseîn* – i.é., uma enfermidade, como num estado de fixação/apetite por algo ou alguém, descreve um estado mental deplorável para o amante, a saber:

Realmente, por que conceder um favor de tamanha relevância a tipos sujeitos a doença que nem o mais hábil prático conseguiria debelar? Sim, eles são os primeiros a admitir que estão mais doentes do que sãos, como têm perfeita consciência de umas tantas perturbações do juízo, porém, se confessam incapazes de dominar-se. (Fedro, 231c8–d4)

No desenvolvimento do discurso (Fedro 231d6–232b5), amante e amado são vistos em relação à sociedade em geral. Lísias retrata os amantes como vangloriando-se de suas conquistas; ficam, por sua vez, sob o escrutínio e julgamento dos demais. No primeiro caso, o

amante ou nada diz ou (mais uma vez) transmite informações apenas sobre si mesmo. No outro, amante e amado são vistos a conversar (gr. *dialegómeno*i - *Fedro* 232a8), mas não podemos concluir que eles estão conversando no sentido técnico de Platão: como aponta o caso de Sócrates, a sociedade em geral dificilmente é capaz de distinguir o verdadeiro discurso do falsificado.

A comunicação entre amante e amado é retratada diretamente, mas mesmo essa "comunicação" será atribuída a um lugar secundário:

a) como rompimento (gr. *diaforâs*: *Fedro*, 232b6), mostrando como o ciúme do amante pode prejudicar o amado, antagonizando-o com os outros, a quem não devem se associar, para não se sentir superados frente a eles;

b) como louvor ou culpa do amante, que depende de como ele próprio está se sentindo, em vez dos méritos genuínos ou defeitos do amado.

O discurso de Lísias encontra-se aparentemente elogioso à virtude da temperança, ligando Eros à loucura e à desrazão. Costa explica que, na peça de Lísias, a relação amorosa se restringe à saciedade do desejo, onde o desejo é, sobretudo, *epithymía* - apetite sexual (Costa, 2013, p. 31). O amante não diz as coisas porque são verdadeiras, mas, “contra a razão” (a paixão lhe falseia o julgamento) segue tecendo elogios para agradar ao amado ou para expressar seu próprio sentimento momentâneo (*Fedro*, 233a5–b1). Resulta disso, segundo a tese de Lísias, “que os amantes são mais dignos de piedade do que de inveja” (*Fedro*, 233b5-6).

Toda a base está preparada para Lísias revelar sua real intenção: ele se apresenta como um não-amante duradouro e útil (porque não é guiado pela loucura do amor), na tentativa de seduzir Fedro: “Por isso, se me escutares, em primeiro lugar não só não procurarei ao teu lado apenas o prazer transitório, como cuidarei dos teus futuros interesses. Sem deixar-me dirigir pelo amor, porém, sabendo dominar-me [...]” (*Fedro*, 233b6-9). Isso acaba sendo negativo: é apenas a expressão relativamente suave do não-amante de seu próprio estado mental sobre o amado (*Fedro*, 233c1-5); nenhum conselho positivo, e certamente nenhum conselho verdadeiro, comparece aqui. Hipocritamente, a crítica de Lísias ao amante expressa apenas seus próprios sentimentos pessoais por Fedro ou faz avançar seus próprios interesses.

Se, no discurso de Lísias, o amante fora convertido numa pessoa enferma, ciumenta e imprudente, e a "comunicação" do amante é retratada como um caso muito triste, consistindo em brigas, vanglórias, conversas vazias e aquela necessária para evitar mais comunicação (como sua admissão de doença e interdição de associação com os demais), para Maccumber, também o não amante é retratado apenas em termos negativos: parece ser para prazeres

diferentes do sexo, embora não nos seja dito qual (*Fedro*, 232b4); ele não impedirá que seu ente querido se associe com os outros (novamente de interesse próprio: ele assume que aqueles que evitam sua juventude passam julgamento negativo sobre ele (*Fedro*, 232d5)).⁸ Logo, segundo propusera Lísias, Eros está ligado à passividade, ao orgulho, ao medo, enfim, ao negativo. Lísias faz coincidir em sua peça a interpretação utilitarista e sofista das relações amorosas, ao tratar o amor de uma forma inconsequente, buscando comprovar o quanto é pernicioso a tirania de Eros: “é comum entre os amantes cobiçarem apenas os corpos dos mancebos, sem lhes conhecer o caráter e os hábitos, de forma que não se pode ter certeza de que semelhante ligação sobreviva ao desejo.” (*Fedro*, 232e2-4).

Falta ao discurso de Lísias uma definição, isto é, uma equivalência entre os símbolos da natureza de Eros, limitando-se ele a descrever os sintomas maléficos dessa loucura que domina os *erontes*. Segundo Detez, embora não seja oferecida nenhuma definição apropriada de *Eros* no discurso de Lísias, é possível reconhecer certos termos que nos aproximam dessa percepção: um estado de enfermidade, perturbação de juízo, falta de domínio.⁹

2.3 O primeiro discurso de Sócrates

No seu primeiro discurso, Sócrates procura partir de um ponto em comum com a retórica de Lísias, repetindo a visão um tanto negativa sobre Eros, como aponta Castillo:

Não se pode dizer que haja uma diferença entre o conteúdo deste primeiro discurso de Sócrates e o que Lísias disse, mas há uma perfeição que o discurso deste não alcançou: uma definição de Eros e uma exposição ordenada das vantagens e desvantagens do amor. (Castillo, 2007, p. 110)

Baratieri vê aqui um Sócrates passivo, pelo menos inicialmente, diante de Fedro, mas com uma proposta pedagógica subjacente a essa passividade:

...a passividade de Sócrates parecer fazer parte de sua estratégia pedagógica, e de alguma forma corresponde, no campo da ação, ao que a ironia é no âmbito da conversa: ele deixa o outro agir sobre ele; esse, assim, sente-se no comando e mais confortável para agir espontaneamente, enquanto Sócrates pode observá-lo, aprender escutando-o e, então, testá-lo de maneira um tanto surpreendente.¹⁰

⁸ Mccumber, 1982, p. 31.

⁹ Detez, 2015, p. 104. A terminologia grega parece sugerir uma contraposição à sanidade em *Fedro* 231d: *noseîn* (d2), *kakôs phronoûsin* (d3), ou *dýnasthai autôn kráteîn* (d4).

¹⁰ Baratieri, Pedro. *Dialética, diálogo e retórica: uma leitura do Fedro*, p. 118. (Dissertação de mestrado em Filosofia. Florianópolis: UFSC, 2014).

Após a exposição da peça de Lísias por Fedro, este insta Sócrates a responder a seguinte questão: “E agora, Sócrates, que tal achaste o discurso?”

Fedro, depois de ouvir a resposta de Sócrates, que apontou se tratar de um discurso repetitivo e apreciável apenas retoricamente, insta com este e força-o a competir com Lísias. Fica estabelecido entre eles que Sócrates, pelo menos no primeiro discurso que fará, mover-se-á inicialmente na órbita de Lísias, ainda que discursando de improviso e com o rosto encoberto para não passar vergonha (gr. *aischýnes*), e apelando para a inspiração das Musas (*Fedro*, 237a6-9). Nessa resposta inicial, um discurso feito de improviso, Sócrates descreve Eros como uma força irracional que possui ligação com um tipo de *Mania* (delírio, enfermidade) que se contrasta à temperança. Dover afirmará que Sócrates aqui “trata *eros* como o desejo que induz à *hybris*, e está em conflito com a razão (*Fedro*, 237cd; 238bc).”¹¹

Segundo Costa, o discurso envergonhado de Sócrates tem como pressuposto que Eros e discurso estariam em oposição:

Sua situação [de Sócrates] ao longo da fala, é marcada, tanto pela vergonha, quanto pelo fato de estar fora de si... [...] ...na medida em que o primeiro discurso de Sócrates é mais elaborado e mais consistente, logicamente, que o discurso de Lísias, o teor vergonhoso deste discurso fica mais realçado, isto é, quanto maior o grau de competência alcançado, maior a certeza de que, em essência, ele parte de um pressuposto vergonhoso: a oposição entre Eros e o discurso.¹²

A aceção mítica de Eros, em sua ambiguidade de sentidos, é significativa para o contexto dialógico do *Fedro*, nos dois discursos de Sócrates (Fortes, 2017, p. 62). No *Fedro* 237a9, Sócrates nomeia a origem de seu discurso inicial *toû mýthos*, sugerindo, segundo De Vries (*apud* Costa, 2006, p.39), uma narrativa de conteúdo inspirado ou de caráter ficcional. Mas em *Fedro* 244a, Sócrates dá a paternidade desse primeiro discurso a Fedro, que o obrigara a pronunciá-lo, e que, momentos antes, denominara um *deinòn lógon* – um discurso terrível (*Fedro*, 242d5). Segundo Costa, “o reconhecimento que o discurso de Sócrates ofendia Eros não deve implicar que seja um engano dispensável. Muito pelo contrário... ele está diretamente relacionado ao aprofundamento que o tema ganhará na palinódia” (Costa, 2006, p. 47).

O tema do engano já se encontra anunciado no preâmbulo do discurso: “Só há uma maneira de principiar, para quem quiser aconselhar bem: conhecer o plano do assunto de que vai tratar, pois, de outro jeito, por força erraria em tudo o que dissesse.” (*Fedro*, 237b11–c1-2).

¹¹ Dover, K.J. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994, p. 68.

¹² Costa, 2006, p. 38.

Sócrates examina a natureza de *Eros* partindo de um ponto comum com Lísias e esboça já uma primeira definição: “Todo o mundo está de acordo em que o amor é um desejo” (*Fedro*, 237d4), ou seja, uma modalidade do apetite sexual que se sobrepõe à razão. A primeira indagação a ser respondida por Sócrates ocorre nesse momento do diálogo: “Qual o critério, então, para distinguirmos entre o indivíduo que ama e o que não ama?” (*Fedro*, 237d6-7). Ele responde com um diagnóstico inicial da estrutura psicológica em que se assentam as decisões humanas de amar ou não amar, afirmando a existência de duas tendências básicas: “um é o inato desejo dos prazeres; o outro, a ideia adquirida de que é preciso procurar o bem.” (*Fedro*, 237d9-10). Ato seguido, Sócrates destaca a luta interior com as oposições temperança (gr. *sophrosýne*) ou intemperança (gr. *hýbris* - desmedida), alternando-se no controle da alma. Comentando essa luta interior entre a *sophrosýne* e a *hýbris*, Castillo diz: “Quando a crença sobre o bem domina o desejo de prazer, então se produz o estado de *sophrosyne*, mas quando o desejo domina a crença sobre o bem, então dá-se a *hybris*, a desordem que conduz à tragédia e ao infortúnio” (Castillo, 2007, p. 114).

Das palavras de Sócrates, quando descreve esta tensão produzida pelo desejo, desdobra-se o próprio nome de Eros:

...sempre que o desejo irracional vence o sentimento que nos leva para o bem e se dirige para o prazer despertado pela beleza, vindo a ser reforçado pelos desejos da mesma família que só visam à beleza física e se torna pendor irresistível: dessa própria força heroica tira o nome de Eros, ou de Amor. (*Fedro*, 238b8-c1-5)

A partir dessa definição de Eros como desejo de prazer pela beleza corporal, como força (gr. *rhóme*) que empurra o amante na direção do seu objeto de desejo, Sócrates investiga a questão das vantagens e desvantagens de quem se decide por um amante apaixonado ou por quem não lhe dedica amor. Segundo Detez, Sócrates retoma e clarifica o discurso lisíaco: Eros não é “apenas” desejo, mas faz parte de um dos princípios dominantes que nos levam a agir (Detez, 2015, p. 106). Evidencia-se, assim, a importância do domínio discursivo para uma ação que resulte em benefícios para a alma:

Enquanto o domínio do discurso ou da reflexão nos leva à temperança, o seu oposto nos leva à intemperança [...] a diferença entre o temperante e o desmedido estaria na habilidade do primeiro adquirida pelo discurso em satisfazer o desejo, sem qualquer prejuízo, e na inabilidade do segundo em fazer o mesmo, já que, nesse caso, a satisfação é acompanhada de prejuízos morais. (Costa, 2006, p. 41)

Antes com Lísias e, agora, com Sócrates, nessa fala inicial caracterizada pela provisoriedade, explicita-se a necessária separação entre Eros e *lógos*, ou entre corpo e alma. “Como as artes da palavra, em geral, causam prazer à alma, elas acabam por seduzi-la – conduzindo-a”, e já que “Eros produz efeito semelhante na alma dos apaixonados”, deve-se ter em vista “eliminar o conflito entre esses dois poderes, através do elogio do discurso (*logos*) e da condenação de Eros.” (Costa, 2006, p. 28).

Levando a tese de Lísias às últimas consequências, Sócrates vai confirmar sua impropriedade, pois “faz parte da ‘didática’ do diálogo platônico que, às vezes, revele-se primeiro a verdade do engano, isto é, revele-se o engano como engano para os interlocutores, antes mesmo da revelação da verdade do tema” (Costa, 2006, p.47). O problema central do primeiro discurso de Sócrates é esse entendimento de Eros como um tipo de desejo natural e, ao mesmo tempo, nocivo (Costa, 2006, p. 42). Sócrates termina o primeiro discurso, como o fizera o erótico Lísias, com uma visão negativa em relação a Eros. Porém, ele não revela em seu primeiro discurso a verdadeira compreensão da natureza de Eros. Sua *homologia* inicial apenas torna o diálogo possível, fornecendo as condições para investigar e descobrir o tema em jogo. Aqui, pode-se pensar que ao filósofo sempre caberá uma relação com o engano e o desejo.

Castillo sugere, então, uma dicotomia que se encontra na base dos dois primeiros discursos sobre Eros no *Fedro*:

Parece que a questão que surge é reduzida a uma alternativa muito simples: você tem que escolher entre sanidade, domínio próprio, *sophrosyne*, ou loucura e doença. Eros é irracional, tolo, leva a um raciocínio e a uma atuação desprovida de domínio próprio. [Tradução nossa] (Castillo, 2007, p. 108)

Sócrates termina o primeiro discurso incomodado. Baratieri sugere que ele estava “desconfortável, como se outra parte de si mesmo estivesse se manifestando, sussurrando-lhe objeções ao pé do ouvido àquele modo de ser e compreender as coisas, àquele caráter que incorporava no momento.” (Baratieri, 2014, p. 299-300).

2.4 Resultados e análises

O trabalho percebeu, no decorrer da análise, que Sócrates não se distanciou muito de Lísias em termos de conteúdo, no primeiro discurso que pronunciou. Apesar disso, notou-se já

nessa fala inicial, que há um aperfeiçoamento na fala socrática em relação ao teor lisíaco, a saber, uma definição de Eros e uma exposição ordenada das vantagens e desvantagens do amor.

Na análise do *Fedro*, evidenciou-se na retórica lisíaca admirada por Fedro uma questão ligada à sociedade ateniense da época, portanto, refletindo uma conexão entre Eros e Política. Esse viés foi retomado em *O Banquete*, quando da fala de Pausânias. Também, ficou evidenciado que Eros pertence à noção do termo grego *epithymía* (apetite sexual) do eronte e, por isso da falta, da carência pelo objeto amado, o erômeno; que Lísias viu nessa circunstância algo sempre negativo, uma tirania de Eros e, portanto, algo a evitar. No entender do famoso logógrafo que Platão tem em mira, melhor seria privilegiar o não amante em sua erótica como transação comercial, utilitária. Portanto, esse aprisionamento pela beleza dos corpos, esse amor bestial, sem alma, que reflete a desmedida, pondera sobre o estado mental enfermo de quem ama de fato inviabiliza o embelezamento da alma.

Na análise da contribuição inicial de Sócrates (seu primeiro discurso), evidenciou-se também que a fala de Lísias é o ponto de partida de Sócrates, é sempre algo em germen, é sempre ‘sombra’, inexatidão. Portanto, em seu primeiro discurso, Sócrates não foi (e, provavelmente, não desejaria ir) muito longe do pensamento de Lísias. Bastar-lhe-ia reafirmar que Eros é desejo para preparar o terreno para o desenvolvimento do tema. Assim, no primeiro discurso de Sócrates, Eros é visto como uma força irracional que possui ligação com um tipo de “*manía*” (delírio), contrastando-se à *sophrosýne*, que seria o estado da alma em que a razão governa sobre as demais partes.¹³ Evidenciou-se, entretanto, que Eros não é “apenas desejo”.

Teria Sócrates cometido um pecado contra a mitologia? Ou essa fala irônica serviria ao propósito de Platão de superar a beleza do discurso pelo discurso, na retratação a seguir? Este segundo discurso, conhecido como *palinódia*, está contido no capítulo 3.

¹³ Essa definição socrática de *sophrosýne* aparece, por exemplo, em *República*, Livro IV (431b-442c-d).

3 PALINÓDIA SOCRÁTICA: EROS COMO MANIA

O objetivo deste capítulo é apresentar Eros como porta para o conhecimento, quando a alma é tocada por Eros. Essa tese aparece no segundo discurso de Sócrates, a *palinódia*¹⁴, e constitui uma retratação, por defender que Eros beneficia a humanidade e não o contrário. Segundo Baratieri, as principais lições da *palinódia* são, entre outras coisas, a importância do amor e da amizade para o saber e o autoconhecimento, os limites do conhecimento humano e da técnica, a transcendência da realidade e a dificuldade em se conhecer a alma (Baratieri, 2014, p. 42). Interessa-nos, particularmente, a percepção de Eros como a divina inspiração filosófica, uma mania (delírio) benéfica.

Os conceitos centrais deste capítulo são: *palinódia*, um hino mítico em celebração lúdica (*mythikón tina hýmnon prosepaísamen*) a Eros (*Fedro* 265c1); do termo grego *palinodía*, significa literalmente uma inversão de rumo: *palin* - (adv.) ‘inverso’, ‘ao contrário’, em composição com *ode*, ‘canto’. No *Fedro*, esse termo significa a retratação de Sócrates com o deus, a inversão do argumento anterior de Lísias, isto é, a rejeição de que Eros possa ser pernicioso. Outro conceito importante para este capítulo é o sentido positivo da ‘manikê’ (mania, delírio), um saber inspirado, porta para o conhecimento; segundo Sócrates, “foi por a considerarem algo *belo, sempre que se manifesta por dispensação divina*, que a designaram desse modo” (*Fedro*, 244c4-5 – grifos nossos). Além desses dois conceitos, é vital para o argumento socrático o vinculamento de Eros à ‘alma’ humana, um aprofundamento metafísico da questão do delírio, da alma e do amor inspirado por Eros.¹⁵

Na *palinódia*, aparecerá o fundamental mito das parêlhas, quando Sócrates afirmará claramente que o amor é uma parte essencial do voo da alma humana do amante na companhia do amado, como um sopro (gr. *pneûma*), ... um som (gr. *echò*) que flui de volta do amante para o amado (cf. *Fedro*, 255c).

3.1 Uma conversa preparatória [o segundo interlúdio]

Findo o seu primeiro discurso, sol a pino, percebemos um Sócrates ávido por se retirar: “Entrego minha história ao seu próprio destino; o que tiver de ser, será. De minha parte, vou atravessar o rio e fugir daqui, para evitar que sobre mim exerças maior violência” (*Fedro*, 241e–

¹⁴ Neste capítulo, usar-se-ão os termos *palinódia* e retratação como sinônimos.

¹⁵ Costa, Admar Almeida da. *Mito e verdade*. Ítaca 25 (Edição especial), 2014, p. 14.

242a). Parece Sócrates afetado pela vergonha (gr. *aischýne*) de seu próprio discurso inicial, não apenas pelo calor. Fedro continua obstinado, embora não tenha conseguido ultrapassar o nível formal do primeiro discurso socrático. Costa dirá que, durante esse segundo interlúdio, Fedro “não compreende muito da natureza do discurso e talvez por isso mesmo não saiba nada acerca da natureza de Eros e da necessidade da retratação” (Costa, 2014, p. 48).

Sócrates discursará agora com ‘a cabeça descoberta’, ou seja, simbolizando sua autocontemplação filosófica: “Antes de cair sobre mim alguma desgraça por haver falado mal de Eros, vou apresentar-lhe minha retratação, e isso de cabeça descoberta, não velada...” (*Fedro*, 242b5-6). O motivo da retratação ocorre em *Fedro*, 243c: Sócrates diz que seu primeiro discurso e aquele pronunciado por Fedro ao recitar Lísias são ambos vistos como inconvenientes (gr. *anaidôs*); já em *Fedro*, 243d, lemos que Sócrates está envergonhado (gr. *aischynómenos*) e necessitando de purificar-se: “pretendo limpar-me com a boa água de um novo discurso de toda a salsugem dos conceitos a pouco enunciados” (*Fedro*, 243d2-4). A seguir, veremos o hino socrático ao deus e seu desenvolvimento.

3.2 Sócrates inicia sua retratação

A *palinódia* socrática inicia-se em *Fedro* 244a. No escopo do sentido purgativo da retratação, Sócrates declarará seu primeiro discurso falso depois de questionar a retórica de Lísias sobre Eros. Rejeitando a tese que toma Eros como uma forma negativa de *manikê* (mania, loucura, enfermidade), ele vê a *manikê* como um ‘bom delírio’ inspirado pelos deuses: “os maiores bens nos vêm do delírio, que é, sem a menor dúvida, uma dádiva dos deuses” (*Fedro*, 244a10-11). De acordo com Nussbaum, vê-se aqui uma mudança no pensamento platônico a respeito do amor pessoal e da paixão erótica, que se transformam em *Mania* (delírio), mas não irracional, e sim divina, portanto, benéfica. (Nussbaum, 2007, p. 113).

A ambiência inicial da retratação é evidentemente uma atmosfera religiosa. Costa, entretanto, adverte-nos que “não se deve assumir, aqui no *Fedro*, nenhuma concepção de alma forjada pelas religiões e sim atentar para a definição e apresentação da alma que o próprio autor (Platão) nos oferece.” (Costa, 2006, p. 66). Logo, propõe-se “entender a alma dentro do contexto proposto por Platão, qual seja, aquele que privilegia a relação com Eros e deriva daí a fonte do conhecimento.” (Costa, 2006, p. 67).

Inicialmente, Sócrates apresenta três formas de mania (delírio) antes de apresentar sua tese, a saber, que o tipo de delírio inspirados pelos deuses são para a nossa maior felicidade

(*Fedro*, 245c). Os exemplos usados por Sócrates para essa manifestação de possessão e de delírio advêm da tradição dos antigos, a saber: a) a possessão divina por parte das profetisas inspiradas dos oráculos, com ligação etimológica estreita com a *mantikê* (predição do futuro), a qual será atribuída a Apolo; b) a origem divina do dom (delírio, mania) que ultrapassa a ponderação em nobreza, ocorrendo nas formas de predestinação, profecias e ditos salvíficos das preces e cerimônias religiosas que visam “ensinar ao homem verdadeiramente inspirado e possuído a maneira de libertar-se dos males do momento” (*Fedro*, 244e5-6). Será atribuída a Dioniso; c) a arte poética inspirada pelas Musas: “quando se apodera de uma alma delicada e sem mácula, desperta-a, deixa-a delirante e lhe inspira odes e outras modalidades de poesia que, celebrando os numerosos feitos dos antepassados, servem para educar seus descendentes” (*Fedro*, 245a2-5). São todas inspirações divinas que transcendem a perspectiva humana e que não se dão metodicamente, como em uma técnica. Antes, realizam-se através da linguagem. A alma afetada por essas inspirações permanece num estado de passividade.

Em seguida, Sócrates apresentou a *quarta forma de inspiração* divina, Eros, a melhor de todas as formas de mania (delírio), aquela graça concedida pelos deuses que possibilita a ascensão da alma:

...o que eu digo é que essa é a melhor modalidade de possessão, a de mais nobre origem, tanto em quem se manifesta como em quem dele a receber. O indivíduo atacado de semelhante delírio, sempre que apaixonado das coisas belas, é denominado amante. (*Fedro*, 249e1-5).

O que nessas manias devemos destacar para elogiar o amor filosófico? O que há de comum e de diferente entre elas? Em que sentido são benéficas?

3.3 Os benefícios da *manikê*

Sócrates desenvolve extensa digressão para precisar a alma despertada por Eros. Para demonstrar que o amor é a melhor das loucuras divinas, ele apresenta sua demonstração da natureza da alma divina e da alma humana. Baratieri afirma que Platão apresenta essa "prova" (gr. *apódeiksis*) oferecendo “um novo sentido de *ousía* logo na demonstração da imortalidade da alma sem que se preste contas do que isso significa, algo feito somente através do mito” (Baratieri, 2014, p. 250).

No *Fedro*, Sócrates começa sua demonstração sobre a natureza da alma em 245c7, declarando que “a alma toda é imortal” e que a essência dessa imortalidade é o princípio do movimento, a saber, o fato de a alma mover-se a si mesma: “se a alma é o que a si mesmo se movimenta, necessariamente a alma não pode ser gerada e é imortal” (*Fedro*, 246a). Paes dirá que “esta é a verdadeira arte de persuadir, a que leva em consideração que a alma move a si mesma no que tem de mais essencial; nunca deve ser movida por algo exterior a ela, isto é, a beleza material das palavras.” (Paes, 1989, p. 36-37, apud Costa, 2006, p. 51). Além disso, a alma move também o que é inanimado, a saber, o corpo.

Ato contínuo (ver *Fedro*, 246b-d), Sócrates apresenta sua explicação dos predicativos ‘mortal’ e ‘imortal’, em referência ao que possui vida em si, por meio do movimento: o compósito corpo-alma perfeito e alado é imortal, enquanto o compósito corpo-alma animal que perdeu as asas é mortal. A essência da alma imortal caminha na região supraceleste e governa o universal. Representa o divino, o belo, o sábio e tudo o mais do mesmo gênero. Sócrates afirma que essa essência não pode ser conhecida racionalmente. Logo, ele forja, então, uma poderosa metáfora para expressar-se acerca da natureza compósita da alma humana:

[A alma] assemelha-se a uma força natural composta de uma parelha de cavalos alados e de seu cocheiro. Os cavalos dos deuses e os respectivos aurigas são bons e de elementos nobres, porém os dos outros seres são compósitos. Inicialmente, no nosso caso o cocheiro dirige uma parelha desigual; depois, um dos cavalos da parelha é belo e nobre e oriundo de raça também nobre, enquanto o outro é o contrário disso, tanto em si mesmo como em sua origem. Essa é a razão de ser entre nós tarefa difícil e ingrata a direção das rédeas. (*Fedro*, 246a6–b7)

A função do mito da alma imortal é tornar efetivos todo desejo e decisão nascidos legitimamente da alma. Nessa descrição alegórica da alma humana a partir da composição de três elementos, a saber, uma parelha de cavalos e seu condutor, pode-se notar que a parelha dos homens, diferentemente da dos deuses, é desigual e sua trajetória não é sempre circular ascendente. Mas é esse movimento ascendente em direção à essência da realidade e à contemplação da verdade que identifica ambas, a alma mortal e a imortal. As asas representam o movimento erótico de ascensão. É função das asas conduzir o que é pesado, o próprio corpo – o amado da alma –, para cima, de modo a participar em alto grau do que é divino. Em relação à alma mortal, entretanto, Sócrates descreverá essa trajetória como “a mais árdua provação com que a alma se defronta” (*Fedro*, 247b5-6). Nessa luta, a alma humana sofre uma queda e altera sua forma ao interagir com a natureza das coisas materiais. Caso a parte mais nobre da alma

não consiga alimentar-se propriamente da verdade e do conhecimento, tornar-se-á pesada e, por isso, perde as asas e cai. Sócrates descreve essa queda:

A confusão é enorme; há luta, o suor escorre em bagas e, por falta de perícia dos cocheiros, muitas almas ficam estropiadas e chegam a perder parte das asas. Depois desse trabalho insano, todas voltam sem terem conseguido contemplar a realidade e, uma vez dali afastadas, alimentam-se apenas com a opinião. (*Fedro*, 248b1-6)

É vital para o entendimento da imagem reconhecer essa ascese da alma mortal como um ensaio constante de tentativa e erro para buscar o belo, o bom, o justo, a verdade, aquilo que possibilita o crescimento das asas e o maior grau de participação possível.

Fundamental para o discurso socrático é a noção de reminiscência ou recordação, em particular no pensamento do filósofo, do processo de perceber a realidade a partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão: “Daí, justificar-se só ter asas o pensamento do filósofo, pois este se aplica com todo empenho, por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus a sua divindade.” (*Fedro*, 249c4-6).

À filosofia poder-se-ia chamar uma hermenêutica do cuidado por parte de quem teve uma visão mais rica para a ascese daquele que carece dessa visão. Na *palinódia*, Sócrates descreve por meio da lei de Andrasteia (destino) uma hierarquia desse cuidado. Costa explica:

A lei justifica a hierarquização das almas conforme a qualidade da contemplação que elas experimentaram, situando em primeiro lugar as almas amigas da sabedoria e da beleza, ou cultoras das Musas e do amor e, em último lugar, a alma do tirano. (Costa, 2006, p. 97).

Mas essa não é uma jornada simples. Sócrates descreve a dificuldade da reminiscência pela alma tocada pela Mania, ao contemplar a beleza terrena, após ter sido despertada pela lembrança da verdadeira beleza, e ainda esse estado de carência perceptiva:

Sempre que essas poucas [que conservam a lembrança] percebem alguma imagem das coisas lá do alto, ficam tomadas de entusiasmo e perdem domínio de si mesmas. Porém não sabem o que se passa com elas, por carecerem de percepções suficientemente claras, pois em relação à justiça, à temperança e tudo o mais que a alma tem em grande estima, as imagens terrenas são de todo em todo privadas de brilho; com órgãos turvos e, por isso mesmo, com assaz dificuldade, é que poucas pessoas que se aproximam das imagens conseguem reconhecer nelas o gênero original. (*Fedro*, 250a7–b6)

Baratieri destaca essa decadência humana que se assemelha a um afastamento do homem da verdade do ser, que coincide, por sua vez, com seu afastamento da experiência da beleza (Baratieri, 2014, p. 241). Essa visão parcial é bem descrita na *palinódia*:

A vista é, realmente, o mais sutil dos órgãos do corpo; contudo não percebe a sabedoria [gr. *phrónesis*], pois esta despertaria em todos nós violenta paixão se apresentasse a nossos olhos uma imagem tão clara quanto a da Beleza, o que também é válido para todas as essências dignas de nosso amor. (*Fedro*, 250d)

A partir de *Fedro* 250d, Sócrates ocupa-se do *télos* da alma, a Beleza. O ser humano lida nesse mundo com imagens no mais das vezes semelhantes ao ser. Na *palinódia*, lemos de diferentes tipos de caracteres moldados por essas percepções parciais das questões fundamentais (Beleza, Justiça etc.), gerando assim diferentes perspectivas, pontos de vistas e opiniões. Esse *ranking* das vidas humanas das almas que, de acordo com a visão que tiveram do ser e da verdade entram em contato com os corpos e anima-os, é apresentada na *palinódia* como “a condição dos amantes e a razão de eles assim ficarem.” (*Fedro*, 252c).

Na sequência descritiva do estado da alma tocada por Eros, Sócrates fala de duas ‘emoções’, a saber, de prazer provocadas pela contemplação da beleza ou lembrança dela ou de dor, pela falta dessa contemplação ou lembrança. Esse estado emotivo é denominado Eros – Amor.

Sócrates relaciona essa relação amorosa com a semelhança buscada para com a divindade de culto, ou seja, o tipo de relação amorosa que se pode constituir está relacionada ao caráter de cada uma das divindades. Por exemplo, Zeus: “Os acompanhantes de Zeus procuram um amado de alma igual a Zeus; verificam se é de natureza filosófica e apta para mando, e quando chegam a apaixonar-se, tudo fazem para cultivar nele as mesmas qualidades” (*Fedro*, 252e1-4) e, também, “em Zeus vão beber inspiração, à maneira das bacantes despejam na alma do amado tudo o que ali colheram, deixando quanto possível semelhante à sua própria divindade.” (*Fedro*, 253a7-9). Assim procedem também os que compõem o séquito de Hera, de Apolo e dos demais deuses: “em busca dos jovens que se lhes assemelhem, e sempre que os acham, imitam a divindade e concitam o amado a fazer o mesmo, para ficar em consonância, tanto quanto possível, com o caráter e a ideia do deus.” (*Fedro*, 253b4-7).

Sócrates vai então, a partir de *Fedro* 253d, retomar o conceito de alma tripartite¹⁶ para descrever a ação do aurigas e em que consiste a bondade e a maldade dos cavalos de sua metáfora. Sobre os cavalos, lemos

...o de melhor condição é de postura erecta e traços firmes, pescoço fino, nariz aquilino, pelo branco, olhos negros; amoroso da honra, da moderação e da modéstia, além de amigo da opinião verdadeira, motivo por que não precisa apanhar para ser conduzido. Para isso, basta uma ordem, uma palavra. (*Fedro*, 253d5-9)

O outro, pelo contrário, é desengonçado, massa bruta, desgracioso, pescoço curto e duro de rédeas, nariz achatado, pelo negro, olhos azuis e injetados, compleição sanguínea, companheiro da arrogância e da teimosia, orelhas felpudas e moucas, e só obedecendo ao chicote e ao aguilhão. (*Fedro*, 253e1-5)

Percebem-se duas propostas nessa descrição platônica da relação entre o condutor e os dois cavalos: discurso – uma ordem, uma palavra – ou violência – chicote, aguilhão. Enquanto o que obedece docilmente mostra-se mais comedido em relação ao amante, o outro cavalo entrega-se à beleza afrodisíaca do amante.¹⁷ Nesse sentido, quando a visão da beleza daquele ou daquilo que de si mesmo se mostra eroticamente desejável, o erômeno, chega à pessoa que age no interesse de Eros, o erasta, no condutor “incendem-lhe os sentidos a alma toda e fica alvoroçado pelo formigamento dos aguilhões do desejo” (*Fedro*, 253e6-7). Também, o alimento dos cavalos guarda sempre relação com a beleza. Assim, no fim do segundo discurso, Sócrates conclui que o Eros é belo¹⁸ e transmite ao erômeno felicidade, sendo, portanto, positivo. Ilustrando a celebração olímpica, erasta e erômeno são descritos na *palinódia* a celebrar seu relacionamento feliz, quando prevalece neles os elementos mais nobres da alma a direcionar o entendimento para uma vida ordenada e dedicada à filosofia: “No término da vida, alados novamente e muito leves, saem vencedores de uma das três lutas verdadeiramente olímpicas, não havendo maior bênção que a *sabedoria* humana [gr. *sophrosýne anthropíne*] ou o *delírio* divino [gr. *theía manía*] possam conferir ao homem.” (*Fedro* 256b4-7).

Ao mesmo tempo, ocorrendo o contrário disso, quando a alma humana fica afastada da filosofia e dominada pela ambição, quando tudo o que importa “é a satisfação de seus desejos” (*Fedro*, 256c6), diz Sócrates: “Quando chegam ao termo da existência, é sem asas” (*Fedro*,

¹⁶ Montenegro, em ‘*Sobre a natureza da alma no Fedro de Platão*’ [KRITERION, Belo Horizonte, nº 122, Dez/2010, p. 449], nos adverte de que “Mesmo na *República*, a despeito da tripartição amplamente abordada no Livro IV (439d e segs), tem-se, no Livro X (611b e Segs; 612a), como que um retorno à concepção de uma alma una, imortal. No *Timeu* (41b-d; 42d-e), apenas a parte racional da alma é considerada imortal (43a – 44c). Somente no Livro X das Leis (892a e Segs) é que se encontra uma visão mais próxima dessa contida no *Fedro*, uma vez que as moções atribuídas à alma imortal cobrem todo o espectro dos estados anímicos”.

¹⁷ Carlos Alberto Nunes traduziu *aphrodisíon cháritos* (*Fedro*, 254a7) ‘delícias do amor’. Preferimos ver aqui *Cháris* no sentido de charme, beleza.

¹⁸ Essa tese inicial que o Eros é belo será questionada e reformulada em *O Banquete*.

256d4-5). Fica assim derrubada de vez a proposta utilitarista do não amante de Lísias, bem como o discurso inicial de Sócrates, quando ele, dirigindo-se ao deus, afirmar-se:

“Se nos discursos anteriores, meu e de Fedro, alguma coisa te pareceu ofensivo, a culpa terá sido de Lísias, único pai deste debate. Obriga-o a parar com tais lucubrações e a voltar-se para a filosofia [...] para que seu amigo aqui presente não continue como até agora, indeciso entre as duas posições, porém consagre naturalmente toda a sua existência ao amor e aos discursos filosóficos.” (*Fedro*, 257b)

3.4 Resultados e análises

A imagem da *palinódia* socrática engendra, assim, uma reflexão sobre a atividade dialética filosófica. Como explica Costa, “pela divisão e separação, pela sensação e pelo raciocínio, nós rememoramos aquilo que foi alcançado pela contemplação da alma ao longo de sua jornada na companhia do deus.” (Costa, 2006, p 98). À medida que, mediante o uso da razão, o filósofo progride, em sua ascensão ao conhecimento, ele se tornará cada vez mais consciente da convergência entre a razão e o amor.

Essa aventura filosófica erótica, encarnada, faz uso não apenas de expedientes racionais, mas dos componentes passionais da alma, os quais atestam a existência do Belo no mundo e, em consequência, despertam na alma filosófica seu maior anseio, a saber, o Belo em si.¹⁹ Logo, pode-se afirmar que os apetites e os desejos fazem parte essencial da alma e são necessários ao conhecimento. A erótica filosófica de Sócrates, em seu segundo discurso, viu-se transformada em um tipo de “*mania*” (delírio), mas não irracional, e sim em uma dádiva dos deuses que beneficia os homens. Sem essa influência, o intelecto não satisfaz as aspirações humanas de verdade, beleza e felicidade.

A seguir, voltamo-nos para a concepção platônica de Eros que consta no segundo diálogo a ser examinado neste trabalho, *O Banquete*. Victor Sales Pinheiro, na Introdução desta obra, afirma que este diálogo é “antes, uma ficção histórica de dimensão mítica” (Pinheiro, 2008, p. 31) e que “pode-se relacioná-lo, imediatamente, ao *Fedro*, que lhe seria um complemento, pela temática erótica e retórica em comum.” (Pinheiro, 2008, p. 25).

¹⁹ Montenegro, Maria Aparecida de Paiva. “Sobre a natureza da alma no Fedro de Platão”, em: KRITERION, Belo Horizonte, nº 122, Dez/2010, p. 455.

4 DIOTIMA: A MEDIAÇÃO ERÓTICA: O EROS DAIMONION

O objetivo deste capítulo é mostrar a relação entre Eros e a Filosofia e o entrelaçamento entre Eros e verdade, comentando uma sucessão de elogios a Eros que ocorrem no diálogo *O Banquete*, onde Platão destaca Sócrates, e este, Diotima, neste painel de debatedores a discursar sobre Eros.

Nossas indagações, nesta caminhada: O que Platão pretende, ao apresentar os elogios a Eros n’*O Banquete*? Quais são as máscaras²⁰ de Eros que focam o deus e o descobrem à sua maneira? E, mais importante, uma vez que Sócrates toma como missão não elogiar, mas revelar a verdade que corresponde a Eros, qual é o lugar que cabe à fala filosófica nessa elaboração literária? Em que sentido, afinal, nossa reflexão do mito platônico resultará no embelezamento da alma?

4.1 *Sym-posium*²¹

Platão privilegia no *Symposium* (palavra grega para banquete) o prefixo *sym*, que indica a participação ordenada. Franco explica essas regras e o pano de fundo da reunião báquica:

O *symposion* ateniense obedecia a uma série de regras: dividia-se em duas partes: uma primeira e secundária chamada *deipnon* ou *syndeipnon*, isto é, “refeição” ou “refeição comum” e uma segunda e essencial chamada *potos* ou *sympotos*, que consistia de uma bebedeira comum, mas organizada em função de um outro objetivo que não a bebida. A passagem de uma à outra era acompanhada de libações, orações e cânticos.²²

Essa série de sete discursos sobre a natureza e as qualidades de Eros do *Symposium* acontece “no ocaso dos tempos gloriosos, em 416 a.C., ano eufórico, em que milhares de atenienses e estrangeiros aplaudiram deslumbrados a vitória de *Agaton* num festival de peças teatrais” (Schüller, 2001, p. 14). O texto tem características parafrásticas, pois não traz um

²⁰ O termo é chave hermenêutica na obra *Eros, demonio Mediador*: el juego de las máscaras em el *Banquete* de Platón. Barcelona: Herder editorial, 2004, de Giovanni Reale, para o qual, cada um dos personagens do Banquete é como uma máscara que Platão constrói talentosamente e com a qual visa transmitir determinadas mensagens. Em nosso trabalho, retomamos a interpretação de Schüller em: Schüller, Donaldo. *Eros, dialética e retórica*, 2. Ed., São Paulo: USP, 2001, p. 27-ss.

²¹ O termo aparece grafado ‘*Symposium*’ no corpo do texto, à exceção das citações diretas que preferem ‘*symposion*’ (sem o acento).

²² Franco, Irley. *O sopro do Amor*. Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006. p. 25-6.

relato de testemunha ocular, mas uma versão contada por Apolodoro, depois de receber informações orais de Aristodemo e consultar o próprio Sócrates.

Ao elaborar literariamente *O Banquete*, Platão rompe compromissos com a memória, substituindo-a pelo texto escrito carregado de ambiguidade e de característica lacunar. Ele busca a reflexão e não a recordação. Por meio dessa idealização de *O Banquete*, via Sócrates, Platão reflete sobre a tradição das reuniões festivas que mantinham passivas as inteligências atentas aos recitais de poetas consagrados, recitações que “inibiam soluções originais, agrilhoavam o discurso aos valores herdados, proibiam o reexame tendente a novas respostas.”²³ Schüller afirma que “Platão não descansa enquanto não reforma o banquete”²⁴. Não é a voz profissional do recitador que deve congrega os homens e preencher suas carências existenciais, mas a voz erótica, poética criadora no mais elevado sentido, que foi como livre doação dos que se humanizam no convívio. Em *O Banquete*, Platão ordena um *kósmos*, um todo articulado, em um *lógos*, disposição inteligente de objetos, palavras, homens. O objeto de busca platônico: a unidade de Eros.

Como afirma Schüller,²⁵ nos textos de Platão o diálogo se faz dialética. A arma de Platão é a escrita, uma prosa que une a sedução da poesia e a espontaneidade da fala, que tem a gravidade da tragédia e a malícia da comédia, que fixa rigorosamente as etapas para o avanço dos argumentos. (Schüller, 2001, p. 15). Em sua obra *Eros, dialética e retórica*, Schüller diz que

Ao redigir o Banquete, Platão reconhece a precariedade dos discursos, como também sabe que se exilam da verdade os que se aferram a qualquer discurso, ainda que bem-sucedido, ou os que pretendem atingir a meta com o impossível salto para o discurso. Platão revoluciona a exposição filosófica, trazendo para a coluna escrita a agilidade da investigação oral, dirigindo golpes simultâneos contra a subordinação da inteligência à memória e contra o engodo da retórica, ornamentada com frases de efeito.” (Schüller, 2001, p. 21)

Dois termos formam o binômio nuclear deste discurso platônico: *erastes* e *erômenos*. O Banquete é um certame dominado por homens que são chamados de *erastes*, pessoas que agem no interesse de Eros. O substantivo simetricamente oposto a *erastes* é *erômenos*, aquele ou aquilo que de si mesmo se mostra eroticamente desejável.

²³ Schüller, 2001, p. 18.

²⁴ Ibidem, p. 19.

²⁵ Ibidem, p. 21.

Em *O Banquete*, falam sete debatedores, os seis primeiros colocam em foco Eros, e o último a discursar elege Sócrates como assunto. É um Sócrates diferente daquele que aparece na *Apologia* ou em *A República*; é “o Sócrates primaveril, associado ao Dioniso da regeneração e do vinho, (...) o Sócrates sedutor, o erômeno” (Schüller, 2001, p. 21).

Mesmo antes de o certame iniciar, na demora para chegar, Sócrates elege as sombras como o lugar do filósofo, não para ali ficar, mas para superá-las. Nesse teatro de sombras que é *O Banquete*, as máscaras de Eros revelam e escondem. Sócrates as examinará com vagar e ironicamente, pelo menos é o que Platão pretende ao apanhar a essência do socratismo: o exame crítico de todas as questões, a corajosa busca de soluções novas. (Schüller, 2001, p. 16)

4.2 As máscaras de Eros

A palavra de Eríximaco, o médico, trazendo à lembrança uma constante preocupação de Fedro sobre a parcimônia com que se venerava Eros, e o fato de ele, Eríximaco, estar de acordo em relação a essa falta, forneceu aos convivas o tema dos discursos ali proferidos:

Minha ideia é de todos os presentes fazerem o elogio de Eros, por ordem, da esquerda para a direita, da maneira mais bela possível, a principiar por Fedro, não apenas por estar no primeiro lugar da mesa, como por haver partido dele a sugestão. (*O Banquete*, 177d2-6)

Segue-se que o rosto vazio de Eros seja coberto de máscaras teatrais simbólicas, alterando a fisionomia do deus. Platão elege os alvos de sua dialética em seus personagens, os intelectuais de sua época: sofistas, retóricos, fisiólogos, comediógrafos, teatrólogos, tragediógrafos e filósofos.

4.2.1 Fedro, a máscara do deus antigo

O discurso de Fedro inicia o certame. Pode ser localizado em *O Banquete*, 178a–180b. Platão está interessado em colocar a poesia em discussão, arrebatando o mito de Eros conforme apresentado por Fedro para a dialética, favorável ao diálogo, à investigação, à expressão.

Na introdução de seu elogio, Fedro apela para a antiguidade de Eros e seus benefícios, citando textos poéticos em que Eros comparece: Eros é “uma divindade poderosa [gr. *mégas*] e admirável [gr. *thaumastòs*] (...) por várias razões, mas, antes de tudo, pelo nascimento” (*O Banquete*, 178a6-8). Fedro cita Hesíodo, na passagem em que se diz que Eros nasceu depois do

Caos junto com a Terra. De igual modo, ele cita Parmênides, o qual dá a primazia a Eros em relação à origem de todos os demais deuses. Fedro então arremata que as opiniões são unânimes em proclamar Eros “o mais velho [gr. *presbýtatos*] dos deuses” (*O Banquete*, 178c3).

O projeto discursivo do sofista Fedro se esquivava de investigar o acerto das declarações, pois, o salto para o distante mundo dos deuses lhe é vedado. Cabe-lhe colocar em foco a natureza do Eros textual e observar as manifestações sensíveis de Eros. Como afirma Schüller, “neutralizada a metafísica, o sensível atrai” (Schüller, 2001, p. 16). Logo, para Fedro,

a) Eros é fonte de inspiração: “O que deve servir de norma de conduta para os que se propuserem a viver bela e retamente não lhes é inspirado tão bem (...) como pelo amor” (*O Banquete*, 178c7-10).

b) e de coragem, como acontece com os heróis de Homero: “não há indivíduo pusilânime que o Amor não encha de entusiasmo, para levá-lo a igualar-se aos varões mais conspícuos” (*O Banquete*, 179a7-8).

c) e privilegia o amante, que “é mais divino do que o amado, por estar possuído pela divindade” (*O Banquete*, 180b3-4).

Fedro conclui seu discurso afirmando que “Eros é o mais antigo e o mais respeitável dos deuses, como também o mais autorizado para levar os homens à posse da virtude (gr. *aretês*) e da felicidade (gr. *eudaimonía*), tanto nesta vida como depois da morte.” (*O Banquete*, 180b7-9). Assim, estamos de acordo com Schüller, quando sugere que Fedro procura nos seres, no homem, a energia primordial ao desmistificar Eros e ao atribuir a dádiva divina da *eudaimonía* ao Eros intersubjetivo, humanizado. (Schüller, 2001, p. 33)

Resta-nos enfatizar a distância deste Fedro ponderado, sagaz e crítico, daquele que vimos no diálogo *Fedro*, um apagado admirador dos sofistas. Está posto o pilar em que Platão começa a trabalhar, pois a dialética não consagra fundamento algum.

4.2.2 Pausânias, a máscara do Eros político

Os discursos recontados em *O Banquete* são somente aqueles memoráveis. Esses “outros” que falaram e que foram deixados de lado para dar lugar a Pausânias (cf. *O Banquete*, 180c) representam um necessário intervalo entre um discurso e outro e um distanciamento a qualquer retomada. O discurso de Pausânias pode ser encontrado em *O Banquete*, 180c–185c.

O erasta de Agatão, Pausânias, o segundo a discursar, questiona inicialmente a proposta de elogiar Eros, pois, argumenta ele, *Eros não é uno, mas dual*. Assim, ele apresenta um plano

para seu discurso: primeiro, determinar qual dos dois Eros seria enaltecido; segundo, compor um discurso digno dessa divindade (cf. *O Banquete*, 180c7-9 e 180d1-3).

Pausânias aprofunda a desmistificação de Eros constituindo-se como um novo discurso sem anular o que ficou estabelecido no elogio anterior e, além disso, contribui para retocar a fisionomia do deus. Schüller afirma que “Pausânias vai direto ao lugar em que Homero e Hesíodo se contradizem” (Schüller, 2001, p. 40):

Como todo o mundo sabe, não há Afrodite sem Eros. Ora, se só houvesse uma Afrodite, Eros também seria um só; mas, como há duas, será forçoso haver dois Eros. Poder-se-á negar que há duas divindades? Uma, a mais velha, nascida sem mãe, é filha de Urano, razão de ser chamada urânia ou celeste; a mais nova é filha de Zeus e de Dione, e a essa damos o apelido de pandêmia ou vulgar. (*O Banquete*, 180d4–e1)

Se as versões correntes do mito de Afrodite não chegavam a perturbar a religiosidade do homem mítico, Pausânias causa uma ruptura ao expor a contradição evidente entre Hesíodo, que afirmava ser ela é filha de Urano e sem pai, e Homero, para o qual a deusa fora gerada por Zeus e Dione. Para Pausânias a solução satisfatória foi partir Afrodite, a deusa do Amor, em duas, uma é a filha de Urano (Céu), a Afrodite celeste; a outra é filha de Zeus e de deusa aquática, a Afrodite pandêmia ou vulgar, a de toda a gente. Pausânias adere às versões do mito que subordinam Eros a Afrodite como filho ou auxiliar, logo, Eros há também de sofrer a mesma partição dual, desdobrando-se em dois, um para a Afrodite celeste e outro para a Afrodite humana; um bom (o celeste) e o outro mau (o pandêmio). De acordo com Pausânias (e Platão!), perfeição, nobreza, pureza e beleza absolutas fazem do céu o lugar superior e, portanto, digno de louvor. Dar-se-á o mesmo com o Eros humano? Essa passagem induz-nos a refletir sobre as consequências éticas dessa divisão. No âmbito da práxis humana, o Eros pandêmio (vulgar ou humano) mostra-se subjetivamente aberto ao erro, ao descaminho. Logo, de acordo com Pausânias, nenhum ato em si é belo ou censurável; ele o será se for executado com beleza e retidão. Caso contrário será feio (*O Banquete*, 181a). Essa é a tese de Pausânias que será repetida em *O Banquete*, 183d. Em relação ao ato de amar, ele diz: “nem todo amor é belo e merecedor de encômios, mas apenas o que se alia à nobreza” (*O Banquete*, 181a5-6).

A tabela²⁶ a seguir especifica essa inovação descritiva dual proposta por Pausânias para Afrodite/Eros:

²⁶ A partir de Schüller, 2001, p. 42-3.

O amor da Afrodite Pandêmia (humana) Caracterizado pela vulgaridade; Oriundo das camadas mais baixas da população; Apreço por ambos os sexos, masculino e feminino. Mais amor ao corpo que à alma; Visa à realização do ato, sem pensar na maneira bela ou feia de o conseguir; É a Afrodite mais nova; Por sua inconveniência e desonestidade, é digna de censura. O Eros pandêmio (vulgar ou humano) O Eros mau; Atraído pela mulher e por tudo o que lhe diz respeito; O Eros da tradição, conteúdo do canto, do culto, da política, dos programas de ensino da cultura épica helênica. Apegado a corpos e bens arrastados para o fluxo das transformações sem fim.	O amor da Afrodite Unânia (celeste) Não participa do sexo feminino; Apreço pelos ‘moços’; É a Afrodite mais velha (madura, não se deixa arrebatar facilmente) Volta-se para o gênero mais forte, dos que atingiram a puberdade; Compromisso duradouro. Digna de elogio. O Eros celeste O Eros bom; Um novo Eros que desafia a tradição: o Eros masculino, atraído pela inteligência e não pela beleza física; ocupado com a cultura do espírito e não com a reprodução e o enriquecimento; devotado ao homem e não à mulher Dirige-se ao estável.
--	---

Essa divisão salvaguarda Eros em sua dimensão divina, embora Pausânias dê um passo além daquele do discurso anterior de Fedro, movendo-se entre as sombras do Eros pandêmio para passar a atenção do universo ao Estado, da cosmologia à política: “não merece ser censurado o que é feito conforme a ordem e a lei” (*O Banquete*, 182a5-6).

Francalanci, acerca desse *nómos*, afirma que ele “aponta para a inventividade humana, na esfera de sua necessidade de sempre e cada vez legislar-se.”²⁷ Pausânias considera o exercício da retórica a marca de homens evoluídos. Ele se refere à prova rigorosa a que os erontes são submetidos (cf. *O Banquete*, 184a) ao terem de “doutrinar os moços com discursos eloquentes” (*O Banquete*, 182b5-6), ou seja, a competição dos *erontes* para persuadir ou convencer seus erômenos. Como afirma Baratieri, “estaria em jogo acima de tudo a necessidade de o jovem discernir qual seria o Eros de cada pretendente, Celestial ou Vulgar, da alma ou do corpo.” (Baratieri, 2022, p. 185). Nesse sentido, Pausânias parece decisivo ao condenar as relações amorosas com crianças que não tenham alcançado esse discernimento: “Devia haver uma lei que proibisse amar meninos (...) não se pode prever para onde as levarão suas tendências, ou boas ou más, tanto as do corpo como as da alma. Os homens de bem se submetem voluntariamente a essa lei...” (*O Banquete*, 181d7, e2-4).

²⁷ Francalanci, Carla. *Amor, discurso e verdade: uma interpretação do Symposium de Platão*. Vitória, ES: edufes, 2005, p. 55.

Tendo esse o belo e complexo *nómos* de Atenas como parâmetro, Pausânias recorre à arte de falar para classificar os demais povos, em relação às normas relativas ao amor: “Nas demais cidades são muito fáceis de reconhecer as normas relativas ao amor, por admitirem definição fácil e muito simples” (*O Banquete*, 182a6-8). Pausânias cita dois extremos, a saber, a dos que, presos a estágio anterior à fala, vivem privados do jogo erótico, que só os dotes da eloquência e da persuasão propiciam, caso da Élide e Boécia; e a do extremo oposto, a recusa absoluta no caso do autoritarismo opressor tirânico, caso dos povos não helênicos, como a Jônia, em que se opera a repressão da cultura do espírito e do corpo, opressão e constrangimento:

...na Jônia e em muitas regiões sujeitas ao jugo dos bárbaros, é considerável imoral esse costume. Sim, porque entre os bárbaros a tirania condena semelhante forma de amor, como também o amor ao estudo (gr. *philosophia*) e o amor à ginástica (gr. *philogymnastia*). Para os governantes, segundo penso, não é vantagem terem os súditos ideias avançadas nem formarem amizades e associações que somente o amor sabe inspirar. (*O Banquete*, 182b9–c1-3)

Fica evidente para Pausânias a primazia da lei ateniense, à qual ele pertence, sobre o Eros (*O Banquete*, 182a8, 182d4, 183c2), pois esse *nómos* enseja cultura e educação, ou seja, a transmissão das virtudes, e mui especialmente a sabedoria (*O Banquete*, 184c5,d1,d6-7) do amante mais velho para seu jovem amado, do mestre-amante ao discípulo amado. A palavra-chave do discurso de Pausânias é “*ethelodouleía*”, isto é, o Eros é uma “servidão-voluntária” (*O Banquete*, 184c6). Schüller aponta para a intersubjetividade do discurso persuasivo do jogo erótico ateniense à luz da atitude de liberdade dos *erômenos*, algo que não fora explicado pelo discurso anterior de Fedro: “Pausânias tira o *erômeno* da passividade em que o orador precedente o tinha deixado. Cabendo ao *erômeno* valorar os erastas, Eros torna-se assunto da filosofia. Só esta pode levar à escolha responsável.” (Schüller, 1992, p. 45).

A máscara política de Eros é a preocupação de Pausânias, pois o deus corresponde agora ao mundo povoado, dividido em culturas. Ele destaca a maior beleza de amar às claras do que às ocultas, a preferência de quem for mais nobre e de maior merecimento (*O Banquete*, 182d7-9), e o mais importante, que o amor conduza à virtude.

Pausânias elogia a correta pederastia e a educação pelo Eros, que leva à virtude verdadeira:

O que precisamos fazer é fundir esses dois princípios num só: o do amor aos jovens e o da prática da filosofia e das demais virtudes, se quisermos que seja moralmente belo ceder o amado às instâncias do amigo. (*O Banquete*, 184c9–184d1-3)

...é louvável condescender alguém por amor da virtude. Esse é o amor da Afrodite urânia, celeste como ela e da máxima importância para a cidade e os particulares, por exigir, tanto da parte do amigo como da do amado, preocupação constante com a virtude. (*O Banquete*, 185b5-7–184c1).

O fato de que, no final, a fala de Pausânias ter sido definida como “de improviso” não é algo que se deve passar de lado. Mal o discurso termina, o narrador de Platão insere um elemento cômico, um chiste, quando descreve um ‘solução’ do próximo debatedor, o qual serve como ilustração de que a fala de Pausânias sofrera um desvio de seu fluxo original, como afirma Francalanci:

Eros se torna carente de vigor próprio, já que figura com isso que não basta a si mesmo. Se o fundamento de uma relação se encontra fora dela, a relação perde seu estatuto de fundamento, passando a ser derivada. Se o bem de Eros somente existe em função da aretê, seu elogio se transforma na afirmação de sua fraqueza ... Deste modo, cada vez mais afastado de seu impulso original...²⁸

O discurso de Pausânias passa a recorrer a lugares comuns, como a afirmação da paideia, ou busca da aretê, presente nesta “nobre” pederastia. Saindo da elaboração original, caindo no comum e no já sabido, o presente elogio acaba se mostrando ele próprio *pandemos* ... uma fala banal, corriqueira, aparece não como um discurso, mas antes como sua ausência, retração: em suma, como sua “pausa”.²⁹

Mas para que o banquete continue, é preciso fazer passar o solução do banal, do corriqueiro. Erixímaco, o médico, tem essa missão e será visto a seguir.

4.2.3 Erixímaco, a máscara do Eros cósmico

Vimos antes como Pausânias concebeu o Eros, ao menos em sua versão Celestial, como algo que enseja a perfeição da *paideia*, num encontro de opostos, o eronte mais velho, sábio e virtuoso, ante o erômeno ainda sem virtude e sem conhecimento, que se submete a Eros numa espécie de troca comercial. O médico Erixímaco enxergou nessa relação harmônica entre opostos o modo de funcionamento do cosmo nos seus mais diversos âmbitos. Seu discurso sobre Eros, que ocorre em *O Banquete*, 186–188, será feito sob o ponto de vista de um naturalista vendo no deus uma força cósmica. A cosmologia apresenta-se assim território disputado pela medicina e pela filosofia.

²⁸ Francalanci, 2005, p. 60

²⁹ Ibidem, p. 61-2.

Erixímaco retoma o núcleo central do discurso de Fedro, apontando para a abrangência cósmica de Eros para falar de seu poder e grandeza próprios. Retoma também a fala de Pausânias, pois, inicialmente ele aceita as duas variedades de Eros expostas nesse discurso, a saber, o Eros bom e o Eros mau. Ambas as retomadas – os pontos centrais dos discursos de Fedro e Pausânias – contribuem para o desencadeamento dialético dos discursos em *O Banquete*.

Entretanto, o médico rejeita a proposição de que somente o Eros bom (celeste) tem preocupação constante com a virtude:

A influência do amor não se faz sentir apenas na alma dos homens em suas relações com os belos mancebos, porém numa infinidade mais de coisas, nos corpos dos animais, em tudo o que nasce da terra e, por assim dizer, nos seres em universal, tão grande e admirável é essa divindade que sobre tudo se impõe, assim na ordem das coisas humanas como na das divinas. (*O Banquete*, 186a3-6,b1-3)

Sob o ponto de vista naturalista, Erixímaco afirma o governo de Eros sobre a medicina, a qual define como “ciência dos fenômenos amorosos do corpo com relação à repleção e à vacuidade” (*O Banquete*, 186c7-8). Segundo Schüller, “na exaltação da medicina, Erixímaco afirma o domínio do homem sobre um poder que, em concepções anteriores, agia sobrenaturalmente.”³⁰ Ele situa suas investigações no corpo que, sofrendo o efeito de Eros, é o instrumento através do qual o homem se liga ao mundo. A natureza do bom e do mau Eros manifestam-se agora no corpo, e o médico é aquele cuja *techné* permite-lhe a habilidade de distinguir entre essas duas forças contrárias e harmonizá-las (vide *O Banquete*, 186d). Segundo Erixímaco, o corpo são deseja e ama coisas diferentes do corpo doente, pois “o Eros dos indivíduos são difere do que impera nos achacados” (*O Banquete*, 186b7-8).

Erixímaco exaltar a onipotência de Eros em universal, não apenas no âmbito celeste, mas também mundano. Nessa elaborada concepção cosmológica, o bom funcionamento do universo ocorre quando Eros estabelece a harmonia entre os contrários. Segundo Erixímaco, o bom Eros, à semelhança do Eros celeste, favorece a temperança. O Eros pandêmio, por sua vez, tem falta de moderação. Diz Erixímaco que é necessário “manter sob vigilância severa as duas modalidades de amor, pois ambas em tudo estão presentes” (*O Banquete*, 187e7-8). Ele condena o amor desordenado, pois o excesso de Eros pode resultar em epidemias.

Na conclusão de seu elogio, Erixímaco aponta os benefícios desse Eros harmonioso e piedoso:

³⁰ Schüller, 2001, p. 51.

Tal é a múltipla, a imensa, direi melhor, a onipotente força do Amor em universal. Porém, é quando se manifesta com moderação e justiça em boas obras, tanto entre os homens como entre os deuses, que Eros se revela mais poderoso e nos apresta toda sorte de bens, permitindo-nos viver em sociedade e ser amigos dos próprios deuses, tão superiores a nós. (*O Banquete*, 188d4-8)

Assim, diagnóstico e harmonização (ou cura), além de previsibilidade, estão no horizonte do elogio que Erixímaco faz de Eros. A seguir, aquele que soluçava há de falar.

4.2.4 Aristófanes, a máscara do Eros anelante

O discurso de Aristófanes, o comediógrafo, encontra-se em *O Banquete*, 189d–193d. Contrastando com Pausânias e Erixímaco, ele não seguirá a divisão de Eros em dois, mas aproximar-se-á de Fedro, salvaguardando o sagrado poder do deus, poder que é a um só tempo único e unificante. Ao afirmar que os homens desconhecem o poder de Eros em virtude da ausência de culto e veneração a este deus (*O Banquete*, 189c5), Aristófanes seguirá em sua fala, em tom mítico, uma linha conservadora e religiosa, em favor da piedade. Seu elogio de Eros seguirá um plano definido. Primeiro, ele destacará, mediante um mito antropogônico, a natureza humana e as modificações pelas quais passou, para, depois, explicar o poder de Eros e seus benefícios.

De início, Aristófanes dirá, acerca de Eros: “dos deuses é o mais amigo dos homens [gr. *philanthropótatos*], protetor de todos e médico para males cuja cura definitiva redundaria em ventura [gr. *eudaimonía*] indizível para o gênero humano.” (*O Banquete*, 189c9–d1-2).

Em *O Banquete*, Platão atribui ao comediógrafo Aristófanes o fantástico mito antropogônico da *phýsis* (do modo de ser) natural do homem. Schüller afirma que “Platão estava ciente do risco que corria ao fazer falar um homem popular como Aristófanes. Para o discurso do comediógrafo ser convincente, os leitores deveriam reconhecer na fala dele o autor das peças teatrais” (Schüller, 2001, p. 55). Percebe-se aqui a proximidade e a solidariedade entre o discurso mítico e o filosófico, no que se refere ao ascenso às origens, e que para Platão tanto elabora quanto combate mitos, adverso que é ao mito inocente, o impensadamente reelaborado por vates presos à tradição. (Schüller, 2001, p. 57).

O mito, grosso modo, conta como o homem passou do estado de completude e autossuficiência à incompletude e ao estado lacunar. Logo, caberia a Eros o poder de curar, restaurar, por meio do encontro entre os homens. Enfim, “o discurso de Aristófanes encara a

relação amorosa como paradigma da busca do homem por totalização, completude.” (Francalanci, 2005, p. 88).

Sigamos o esboço desse mito por Aristófanes:

Havia três sexos: masculino, feminino e andrógino (a fusão dos outros dois). Este último teria desaparecido e apenas seu nome subsistiria, ainda que desmoralizado. A forma das pessoas era esférica, seguindo o formato dos astros: o masculino era filho do Sol, o feminino, da Terra, e o andrógino era filho da Lua. Tinham quatro mãos, quatro pernas, quatro orelhas, dois órgãos genitais e duas faces dispostas em sentido contrário num único rosto. Posição ereta, incrível velocidade de deslocamento, força e vigor extraordinários, encorajaram-nos a desafiar os próprios deuses (ver *O Banquete*, 190ab).

O estratagema celeste, depois de inconclusiva deliberação inicial entre Zeus e os demais deuses, foi a decisão de Zeus para diminuir essa arrogância e indisciplina cortando os homens pelo meio, uma operação que teria a vantagem de multiplicá-los e enfraquecê-los, para que continuassem servis sem oferecer riscos. Assim, lemos sobre o Eros anelante, onde o amor conduz à unidade do ser, do Uno, do Belo:

...é inato nos homens o amor de uns para os outros, o amor que restabelece nossa primitiva natureza e que, no intuito de formar de dois seres um único, sana a natureza humana. (*O Banquete*, 191d1-3)

Cada um de nós, por conseguinte, só é homem pela metade, mero símbolo, por ter sido cortado ao meio [...] de um passaram a ser dois, do que resulta viverem todos a procurar sua metade complementar. (*O Banquete*, 191d4-7)

No mito aristofânico, coube a Apolo, deus da sabedoria, a missão de virar o rosto deles para o lado da operação, visão que geraria conformação ou moderação. Comenta Schüller: “Mutilado, o homem descobre os deuses... A ferida é limite e chamado para ir além, ao encontro do Outro e do que nos separa uns dos outros” (Schüller, 2001, p. 61).

Aristófanes aproxima alma e corpo, em seu elogio. O homem fendido no corpo e na psiquê precisa ser reintegrado. Reintegradora é a função do mito. A felicidade humana depende disso, aí se encontra a sua esperança de uma vida piedosa, curados por Eros. Essa é a conclusão da fala de Aristófanes, que celebra com justiça a divindade a quem devemos tão grandes benefícios:

...nossa espécie só poderá ser feliz quando realizarmos plenamente a finalidade do amor e cada um de nós encontrar o seu verdadeiro amado, retornando, assim, à sua primitiva natureza. (*O Banquete*, 193c3-6)

Eros, que nos concede no presente o maior bem, com reconduzir-nos ao que nos é próprio e nos dá a doce esperança de, para o futuro, nos mostrarmos reverentes aos deuses, restabelecer nossa primitiva natureza, curar-nos e deixar-nos felizes e bem-aventurados. (*O Banquete*, 193d1-5)

Baratieri vê nesse elogio Eros, a produção de alguma forma de perfeição da natureza do homem, de seu corpo, uma vez que a forma natural deste, o círculo, é um símbolo da perfeição.³¹

Terminado o discurso de Aristófanes, Platão nos oferece a cota estipulada de um discurso poético, na fala do festejado e vitorioso tragediógrafo Agatão.

4.2.5 Agatão, a máscara de Eros como metáfora petrificadora

No discurso do famoso poeta trágico Agatão, o pensamento sobre Eros até então exposto nas máscaras sucessivas dos discursos precedentes vai tomando uma inclinação subjetiva. Esse discurso se encontra em *O Banquete*, 194e–197e.

O plano do discurso de Agatão será o de fazer o que os discursos anteriores não fizeram, a saber, explicar a natureza de Eros. Ato contínuo será tratar, então, de seus benefícios. Logo, Agatão oferece uma série de adjetivos a Eros em seu discurso, quanto à sua Beleza e sobre a sua virtude.

Quanto à Beleza de Eros, diz:

“O mais bem-aventurado dos deuses, por ser de todos o mais belo e o melhor” (*O Banquete*, 195a6-8), razão pela qual sua preferência é pelos jovens.

“O mais jovem dos deuses” (*O Banquete*, 195b), e além de jovem, “delicado” (*O Banquete*, 195c9), sendo essa brandura exposta no fato de que Eros “reside e passeia no que há de mais macio no mundo, por ser no coração e na alma dos deuses e dos homens que ele caminha e onde conquistou sua morada” (*O Banquete*, 195e3-5).

“Maleável” (*O Banquete*, 196a2-4), razão pela qual envolve todas as coisas e imperceptivelmente entra e sai das almas.

“Gracioso” em grau eminentíssimo, sempre em guerra com a Deformidade (*O Banquete*, 196a5-7).

Quanto à virtude de Eros, diz:

³¹ Baratieri, 2022, p. 342.

É “Justo”, seu traço mais importante, pois “não ofende divindade nem homem, como não recebe ofensa de ninguém” (*O Banquete*, 196b).

É “Temperante” (*O Banquete*, 196c), razão pela qual é capaz de dominar os prazeres, sendo o maior deles, e as paixões. Baratieri entende que esse é um argumento sofisticado, pois “o desejo e o prazer do próprio Eros podem (e, a rigor, tendem a) ser desmedidos, imoderados, intemperantes” (Baratieri, 2022, p. 375).

É “Corajoso” ao máximo (*O Banquete*, 196d), ao exercer domínio sobre Ares, o amor de Afrodite e “o mais sábio”, pois criatividade e sabedoria derivam de Eros. Agatão elogia também sua própria *techné*, criatividade e poesia: “a fim de honrar a minha arte, tal como com a dele fez Erixímaco, direi que essa divindade é um poeta” (*O Banquete*, 196e). Além de poeta, poetizador (causa da criação poética e, também, musical). Agatão submete mesmo Apolo, o deus da sabedoria, a Eros: “A arte de manejar o arco, a Medicina e a Adivinhação foram inventadas por Apolo sob a direção do Desejo e do Amor, o que justifica considerarmos-lo também discípulo de Eros” (*O Banquete*, 197a6-b1). Mesmo a ordem entre os deuses do Olimpo é estabelecida graças à interferência de Eros, vale dizer, da sua beleza.

O registro em que ocorre esse elogio envolve o riso, na tentativa de criar adesão dos ouvintes, provocando neles o prazer da fruição que é próprio do elemento cômico. Como afirma Francalanci, “esse discurso diverte e encanta os ouvintes pela inventividade brincalhona de seus argumentos.”³² Mas Agatão, em sua conclusão apoteótica, descreve seu discurso como um misto de humor e seriedade. Assim, além do lado divertido, Agatão soube embalar seus ouvintes com uma profusão de elementos sonoros, poéticos e musicais. Eros é, então, descrito como o “encantador de almas”, sejam humanas ou divinas, e o guia dos discursos. Agatão então declara os benefícios de Eros, na atitude de piedade que fomenta banquetes, festas, sacrifícios, solidariedade. Assim, Eros:

... não nos deixa ficar estranhos uns para os outros e infunde em todos o sentimento da solidariedade, (...) favorece a brandura e expelle a rudeza; torna-nos reciprocamente benévolos e nos livra de toda a malquerença; alegria dos bons, admiração dos sábios, assombro dos deuses (...) fautor do luxo, da delicadeza, das delícias, das graças, da paixão, do desejo; zeloso dos bons e desprezador dos maus; nas canseiras, nos temores, nos desejos, *nas conversações o melhor piloto e companheiro*, sustentáculo e salvador excelente; glória dos deuses e dos homens; o melhor e o mais belo diretor que todo homem deve seguir. (*O Banquete*, 197d-e – grifo nosso)

Terminado o elogio de Agatão a Eros, os presentes, no dizer de Aristodemo, irromperam em aplausos estrondosos. Sócrates mesmo expressou ser essa oração sedutora. É dessa sedução

³² Francalanci, 2005, p. 103.

que Sócrates pretende libertar-se para não permanecer nas sombras, pois o discurso de Agatão não convida à ação, mas à admiração silenciosa; é sofístico, petrificador, emudecedor. (Schüller, 2001, p. 71).

Na fala de Sócrates, Platão mira Górgias, na imagem metafórica da Górgona, uma bitola retórica a se evitar:

Este discurso fez-me lembrado de Górgias, passando-se comigo aquilo de Homero: tive medo de que Agatão, no fim da sua fala, atirasse contra a minha cabeça a cabeça gorgônica de Górgias, esse orador terribilíssimo, e me privasse da voz, transformando-me em pedra. (*O Banquete*, 198c1-5)

A única coisa que posso prometer, (...) é dizer a verdade como a entendo, não segundo a bitola de vossos discursos (...) vai bem aqui um discurso (...) em que se ouça a verdade acerca de Eros, com palavras e frases como naturalmente ocorrem a quem fala. (*O Banquete*, 199b1-5)

Encontra-se, nessa fala de Sócrates, o limite do elogio de Agatão, a saber, nele o belo se dá a ver somente pelo discurso e como discurso. Sócrates, ao contrário, reivindica um discurso calcado no ato de conhecer (gr. *ginnoskein*), que o dizer se encontre de antemão submetido à necessidade da verdade.³³ Dizer a verdade (gr. *alétheia*) é que diferencia o discurso de Sócrates dos que o precederam. Seriam, então, todos os discursos até ali falsos? Em acordo com Schüller, entendemos que não, pois “como o erro absoluto não existe, fragmentos de verdade escondem-se em todo discurso”, cabendo o investigador “detectá-los para reativar a busca de objetividades resistentes à deformação das concepções dos homens.” (Schüller, 2001, p. 71). Francalanci explica essa problemática:

Essa questão só poderá ser resolvida se perseguirmos a noção de ‘*aletheia*’ em seu sentido fundamental e no papel que desempenha no discurso de Sócrates (...) em sua acepção fundamental, o termo *aletheia* significa, na relação que travam seus componentes ‘a’ e ‘lethe’, o movimento de subtrair-se à ocultação, postando-se assim no domínio do manifesto. (Francalanci, 2005, p. 113-4)

Talethe legein [Dizer a verdade] (...) equivale para Sócrates a trazer à fala a manifestação enquanto tal, o movimento puro que constitui o fundo unificante de toda a realidade, permanecendo sempre subtraído, resguardado em sua retração diante do ente. Ao nos voltarmos para algo, em qualquer contato que possamos travar com ele, a dinâmica de aparecimento, de manifestação já esteve sempre presente em seu caráter próprio, o que permite afirmar: toda fala **sobre** o que assim se revela acontece como ação que procede **desde** o desvelamento. O revelar-se enquanto tal. Assim, a perspectiva que procura trazer ao discurso esse **desde** se faz necessariamente um dizer de fundamento. (Francalanci, 2005, p. 115 – ênfases no original).

³³ Francalanci, 2005, p. 112.

Nesse sentido, Agatão e os demais painelistas, sentirão os golpes hábeis das perguntas afiadas de Sócrates. Como afirma Schüller, “a verdade nasce de um jogo erótico de perguntas e respostas” e “constrói-se fora e acima dos falantes. Construída, ela não pertence mais a ninguém. Ela adquire autonomia tal que reduz os falantes a locutores anônimos” (...) “sabe-se a si mesma”.³⁴ O lugar desse embate entre Sócrates e os demais painelistas é Eros.

4.2.6 Sócrates, o salto dialético

Antes de começar seu discurso, Sócrates interromperá a dinâmica do encontro e enveredar-se-á para a uma nova modalidade discursiva. Segundo Schüller, Sócrates transgrediu o gênero retórico predominante até ali:

O filósofo salta para outro código, a dialética ... erigida para levar, por etapas, ao conhecimento rigoroso, à *episteme*, situada acima das oscilações dos argumentos. (...) Em lugar do contato do orador com o receptor, interessa-lhe a busca pela verdade. (Schüller, 2001, p. 71)

No exame daquilo que Agatão acreditava saber (isto é, a natureza de Eros), Sócrates argumentará até chegar ao ponto em que Agatão reconhece sua ignorância. Cabe ao investigador procurar atrás da sombra; nisso consiste a dialética socrática. (Schüller, 2001, p. 73).

As indagações iniciais de Sócrates são, respectivamente:

- 1) Se Eros é amor de algo;
- 2) Se Eros deseja;
- 3) Se o desejo é de algo de que se tem falta.

Sócrates recapitula o resultado dessa investigação inicial, também em forma de pergunta: “o Amor é amor de certas coisas, e, depois, de algo de que sentimos falta?” (*O Banquete*, 200e9-10). Agatão assente.

A partir daí, Sócrates retoma uma afirmação de Agatão acerca da natureza Eros que é vital para o desenvolvimento de sua argumentação, quando este teria ressaltado o grau eminentíssimo da beleza de Eros e afirmado “o Amor não pousa no que é feio” (*O Banquete*, 197b7). Sócrates mostrará a contradição presente nessa ideia, pois, se só se pode amar o belo, e se quem ama deseja aquilo de que tem falta, ele conclui: “o Amor é desprovido de beleza e

³⁴ Schüller, 2001, p. 76.

não a possui” (*O Banquete*, 201b4). Fazendo a conexão Belo-Bom, Sócrates força Agatão a concluir que “se Eros é carecente de beleza, e o bom é belo, ele terá também de ser desprovido do que é bom” (*O Banquete*, 201c5-6). Logo, como afirma Francalanci, “as três afirmações de Agatão — (1) Eros é um deus; (2) Eros é eros do belo; (3) Eros é belo (...) são inconsistentes.”³⁵ Resta a Agatão resignar-se: “Não me sinto em condições de contestar-te. Será, pois, como disseste.” (*O Banquete*, 201c7-8). Sócrates deixa evidenciado que é a *alétheia*, fora e acima dos falantes, que não pode ser contestada: nada sabemos.

Está preparada, assim, a teoria do Amor que Sócrates apresentará na voz de Diotima, a sacerdotisa, onde se expõe-se uma nova forma de ver Eros³⁶.

4.2.7 Diotima, a máscara do Eros daimonion

Finda a arguição a Agatão, Sócrates passará a explicitar um discurso que há tempos ouviu da mulher de Mantineia, a sacerdotisa Diotima, acerca de Eros (*O Banquete*, 201d). Schüller nos lembrará de que “apresentar uma aparição feminina como intermediária entre realidades suprassensíveis e o homem não é novidade” (Schüller, 2001, p. 77) e de que “atribuindo o discurso erótico a uma sacerdotisa, Platão protege a origem mítica de Eros” (Schüller, 2001, p. 78). Platão reinterpreta assim a função dos sacerdotes, cujo dever sagrado é instruir. De fato, numa festa em que a ênfase recaía sobre o Eros masculino, não se deve menosprezar que o saber sobre Eros que humilha a ignorância dos homens proceda de uma mulher:

A mulher como deusa, como sacerdotisa ou como mãe fixa o que sofre a ameaça da dispersão. Femininamente sábia, Diotima parece recolher e orientar os projetos divergentes de homens errantes. Sem ser o que se busca, ela mostra o caminho. O saber passa pelo corpo da mulher, a sacerdotisa, a intermediária. (Schüller, 2001, p. 78)

Baratieri pensa que o discurso de Diotima é o clímax d’*O Banquete* e que nele está contida a ideia central do diálogo: a *scala amoris*, cuja noção é a de ascensão amorosa. (Baratieri, 2022, p. 16,18). Mas o que podemos depreender dessa personagem? Se existiu ou foi uma fictícia figura é impossível saber, mas seu nome fornece pistas para que possamos compreender seu

³⁵ Franco, 2006, p. 175.

³⁶ Esta nova forma de ver Eros, porém, não representa a única verdade sobre Eros, diferentemente do que afirmou Pinheiro, acerca dessa fala socrática, que aqui “temos o lugar privilegiado através do qual Platão teria revelado seu único e verdadeiro pensamento sobre a natureza do amor” (Pinheiro et al., 2018, p. 26). Interessa a Sócrates que a verdade nasça do jogo erótico de perguntas e respostas. O que ele deseja, na verdade, é “permanecer no papel de quem não sabe, porque a verdade sabe-se a si mesma” (Schüller, 2001, p. 76).

discurso. É um nome composto de dois radicais, *dió* e *timê*, cujo sentido é o de honra aos deuses. Assim Diotima é aquela que honra e sabe honrar os deuses. Francalanci explicitará, que ela o faz “colocando-os em seus lugares devidos, trazendo o divino para a luz de sua própria manifestação, para a *timê* que lhe diz respeito propriamente.” (Francalanci, 2005, p. 126). O caráter paradoxal dessa ação é o que ficará evidente para Sócrates, pois, para honrar Eros dever-se-á desvelar sua não divindade e sua carência nos âmbitos do bem e do belo.

Diotima instruiu Sócrates acerca do Amor abordando-o dialeticamente, da mesma forma que Agatão o fora por Sócrates. “Foi ela quem me doutrinou sobre as questões do amor”, diz Sócrates (*O Banquete*, 201d5-6), afirmando também ter procurado Diotima consciente de que precisava de ser ensinado em relação ao conhecimento de Eros e sua utilidade (vide *O Banquete*, 207c6). Diotima lhe fez uma série de perguntas e contestou ponto por ponto a ideia inicial de Sócrates: “que Eros é um deus poderoso e amante das coisas belas”. Concordamos com Baratieri, quando afirma que essas perguntas a Sócrates “fazem o diálogo avançar para além da aporia e da constatação da própria ignorância, colocando quem pergunta, que assim *deseja* saber o que não sabe, *entre* (gr. *metáksy*) a ignorância e o saber.” (Baratieri, 2022, p. 441 – grifos no original).

O plano da erótica de Diotima apresenta um saber desarticulador, ainda que mantendo a estrutura básica dos discursos anteriores: dizer quem é Eros e apresentar sua utilidade. Em acordo com Schüller, “os que pensam que sabem devem ser persuadidos de ignorância para que a via do saber não se torne inviável. Essa era a posição de Sócrates.” (Schüller, 2001, p. 79).

Em princípio, Diotima condena a dicotomização de Eros, questionando seu *status* de divindade. O fato de Eros carecer das qualidades a ele atribuídas que o tornam um deus, a saber, ser possuidor da Beleza, ser Bom em grau eminentíssimo, não o torna, necessariamente, feio e mau. Eros há de ser “algo entre os dois extremos”, algo intermediário (gr. *ti metáksy*).

Em *O Banquete* 202e, Diotima apresenta uma definição que responde à pergunta de Sócrates “que será, então, Eros?” Se Eros é desejo, e este da falta ou da perda, Eros não pode ser um deus. Sócrates apresenta em seu discurso então um conceito de Eros como daímon (gênio³⁷). Esse ‘entusiasmo’ (a partir do grego, ‘ter um deus interior’, ou ‘estar possuído por um deus’) representará uma potência mediadora ou, nas palavras de Diotima: “algo intermediário entre mortal e imortal” (*O Banquete*, 202d11), que é, “como tudo o que é demoníaco, elo intermediário entre os deuses e os mortais” (*O Banquete*, 202e).

³⁷ Carlos Alberto Nunes traduz ‘daimon’ como ‘demônio’.

Muito também se pode depreender da etimologia do termo *daímon*, que pertence ao universo semântico de *daio*, cujos significados abrangem *mostrar, apontar, exhibir, conceder, oferecer*, e ainda os sentidos de *iluminar, dividir, repartir, distribuir*. *Daímon* é, usualmente, *potência que atribui, destino*, embora esses sentidos podem ser mais bem compreendidos à luz do campo semântico do verbo. Como afirma Francalanci,

O *daimon* é o próprio do divino no exercício de seu ser mais próprio, em suas manifestações diante, contrapostas e voltadas aos homens; o divino é assim propriamente, *to daimonion*, isto é, o que mostra e aponta, brilhando, ou melhor, aparecendo, vindo a ser, nesse apontar. (Francalanci, 2005, p. 133-4)

Diotima diz que Eros é “*daímon mégas*”, um grande demônio, cuja função é hermenêutica e mediadora, como se pode perceber em seu relato a Sócrates:

Interpreta e leva para os deuses o que vai dos homens, e para os homens o que vem dos deuses... Colocado entre ambos, ele preenche esse intervalo, permitindo que o Todo se ligue a si mesmo. (...) é por meio desse elemento que os deuses entram em contato com os homens e se torna possível o diálogo entre eles... (*O Banquete*, 202e3-6;203a2-4).

Evidencia-se desse modo a função do *daímon* em seu caráter de intermediário, realizando a troca, a comunicação e a passagem entre os âmbitos divino e humano. Logo, Eros toma outra direção, passa da comunicação horizontalizada para um saber vertical. Schüller dirá que Diotima insiste nesse demonismo nos variados aspectos dessa ação, formas de contato que “se configuram com signos inventados para atingir o que se afastou, recursos precários para aproximar (...) manifestação e desvelamento da verdade, (...) aproximação de tudo.” (Schüller, 2001, p. 81).

Na sequência dos acontecimentos, Sócrates indaga sobre a genealogia de Eros. Diotima responde com um mito. Por que Sócrates recorre ao mito depois de ter dito antes ter o propósito de ‘dizer a verdade’? Provavelmente, para reelaborá-lo, para aplicar-lhe o rigor dialético e porque a tradição pode ser fonte fecunda de reflexões.

Eis a genealogia alegórica de Eros, reproduzido o discurso de Diotima por Sócrates, nas seguintes palavras:

No dia em que nasceu Afrodite, os deuses aprestaram um banquete, achando-se presente entre eles Poros, ou Expediente, filho de Métis, ou Invenção. Já no fim do banquete, chegou Pobreza, com a intenção de aproveitar aquela oportunidade única para mendigar, e se colocou perto da porta. Nesse entremeio, Expediente, embriagado de néctar – pois ainda não se conhecia o vinho – penetrou no jardim de Zeus e logo adormeceu pesadamente. Então, Pobreza, espicaçada por sua própria indigência, pensou na possibilidade de ter um filho com Expediente: deitou-se-lhe ao lado e concebeu Eros. (*O Banquete*, 203b)

Assim, tornou-se Eros companheiro e servidor de Afrodite, por ter sido gerado no dia do seu nascimento e por ser Afrodite bela e ele naturalmente *amante das coisas belas*. E porque filho de Expediente e de Pobreza, tocaram-lhe os seguintes predicados: para começar, é sempre pobre e está longe de ser delicado e belo, conforme crê o vulgo. Ao revés disso: é áspero, esquelético e sem calçado nem domicílio certo: só dorme sem agasalho e ao ar livre, no chão duro, pelas portas das casas e nas estradas. (*O Banquete*, 203c – grifo nosso)

Tendo herdado a natureza da mãe, é companheiro eterno da indigência. Por outro lado, como filho de tal pai, vive a excogitar ardis para apanhar tudo o que é belo e bom; é bravo, audaz, expedito, excelente caçador de homens, fértil em ardis, *amigo da sabedoria*, sagacíssimo, filósofo o tempo todo, feiticeiro temível, mágico e sofista. (*O Banquete*, 203d – grifo nosso)

Por natureza, nem é mortal nem imortal, porém num só dia floresce e vive, ou morre para renascer logo depois, quando tudo lhe corre bem, de acordo, sempre, com a natureza paterna. O que adquire hoje, perde amanhã, de forma que Eros nunca é rico nem pobre e se encontra *sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância*. (*O Banquete*, 203e – grifo nosso)

Não surpreende que o mito da origem de Eros seja ambientado num banquete festivo dos deuses, óbvia metáfora do banquete de Agatão. No caso dos convivas de Agatão, Sócrates é a exceção: ele não perdeu sua sobriedade, pois não participou da bebedeira do segundo dia do rito dionisíaco. Todos os demais comensais louvavam o amor com os corpos ainda exaustos com o excesso de vinho da véspera. Esse Sócrates erotizado será capaz de elevar Eros ao nível da reflexividade discursiva, celebrando-o corretamente. (Pinheiro, et ali., 2018, p. 38).

Segundo o mito relatado por Diotima, Eros nasce da conjunção de Expediente (gr. *Póros*) e Pobreza (gr. *Penía*) durante um banquete divino em honra ao nascimento de Afrodite, a deusa da Beleza. Logo, imbricados encontram-se Amor e Beleza, que se copertencem (*O Banquete*, 203c1-4). Além disso, percebemos também o afastamento das versões primitivas de Eros, conforme explica Schüller:

Degradado a filho de Recurso e de Pobreza, Eros sai do mando de Zeus e cai no domínio do homem. Sobrevive ferido, contaminado de morte, limitado e lento. Este já não é o Eros que fere. Convém-lhe melhor a imagem do ser ferido, anelante, sequioso por socorro para o incurável. (Schüller, 2011, p. 82)

Em acordo com Francalanci, indica-se com essa progenitura uma conexão entre *Eros* e *Alétheia*, entre Amor e Verdade. Tal origem “torna manifestos os movimentos ou forças constituidoras do modo de ser de Eros, sem as quais ele não seria isto que ele é” (Francalanci, 2005, p. 136). O que evidenciam estes progenitores? Se *Póros* é deus da abundância e da prosperidade, e *Penía* é deusa da penúria e da indigência, a geração destes será um ser dual, participando tanto da abundância quanto da penúria sem que, todavia, seja plenamente nem um, nem outro. Francalanci sugere ser o rebento de Expediente e Pobreza filho de dois nadas:

Se Penia aponta para seu caráter eminentemente carente, privativo, Poros, ao contrário, manifesta o nada em uma outra modalidade, a da **abundância**: aquele que se encontra provido de recursos e caminhos não tem, em última instância, nada de efetivo; no entanto possui os meios e dispositivos, sempre renováveis, de obter o que necessita e deseja. (Francalanci, 2005, p. 137 – grifo no original)

Tal percepção reacende perspectivas inerentes ao ‘estar entre’ anteriormente descrito. Tanto Pobreza quanto Expediente e seu rebento são *intermediários*. Mesmo que Eros seja, por parte de mãe, caracterizado pela privação, não lhe faltam, por parte de pai, meios, caminhos, recursos, pois estes jamais se cristalizam. O amor filosófico há de descobrir constantemente novas vias hermenêuticas, a cada investida para sair das sombras.

Diotima explicará essa posição intermediária de Eros entre a sabedoria e a ignorância a partir de *O Banquete* 204a, pois, uma vez que Eros é amante do belo, será por necessidade filósofo ou amante da sabedoria. Dizer isso nos leva à compreensão da filosofia como uma busca pela sabedoria, algo que pressupõe o reconhecimento da falta de sabedoria em si. Como afirma Francalanci,

A filosofia, possibilidade do homem, é a via que nos permite realizar a passagem para o além do humano, para essa encruzilhada onde, pela ação de manter em foco isso que constitui o objeto do olhar próprio ao divino, nos é facultado acesso ao toque, de maneira que podemos efetivar isto que vimos denominado *metaksy*; pela filosofia, nos elevamos ao lugar do *entre*. (Francalanci, 2005, p. 139)

No fim da exposição de Diotima acerca da natureza e da origem de Eros, conjugados encontram-se o amor ao saber e o amor ao belo. “Eros deixa de representar o erômeno, papel que lhe tinha atribuído Agatão, e recebe o papel de erasta no mito de Diotima” (Schüller, 2001, p. 84).

Diotima passa, então, a apresentar a utilidade do *daímon méga* para o homem, ao estabelecer a conexão desejo do Belo-Bom e a posse do Belo-Bom, a saber, produzir *eudaimonía* (felicidade). Ela conclui: “a aquisição de coisas boas deixa feliz as pessoas felizes, não tendo cabimento voltar a perguntar por que deseja ser feliz quem é feliz” (*O Banquete*, 205a1-3). Francalanci destaca que *eudaimonía* não faz referência a uma emoção ou sentimento humano, mas que esse termo aponta os âmbitos de plenitude e consumação. Ela explica esse termo etimologicamente:

...*eudaimon* nasce da articulação de *eu* e *daimon*. A partícula *eu*, antes de ter a função adjetiva que mais correntemente se lhe atribui, como ‘bom’, ‘nobre’, ‘elevado’, assinala antes um reforço uma intensificação. Por esse motivo lhe é imputada função de superlativo... E o que se encontra aqui plenificado é precisamente o *daimon*: o

sentido próprio que a vida humana deve alcançar, quando se assenhora de sua destinação... (Francalanci, 2005, p. 146)

Francalanci dirá que *eudaímon* é “o homem que ganhou para si o sentido de sua humanidade, sentido esse que reside no modo de ser pertencente ao *daimon*”³⁸ (i.é, *metáksy*), e que *eudaimonía* é “o sentido da vida humana em sua completude singularizadora”.³⁹ Baratieri parece ir ao encontro desta definição, quando diz que “a ideia grega de ‘felicidade’ implica que o homem ‘feliz’ tenha de fato ou ‘objetivamente’ uma vida boa, em vez de ter simplesmente um sentimento subjetivo de bem-estar” (Baratieri, 2022, p. 457).

Em *O Banquete* 205c, encontramos *poíesis* como o termo que faz remissão à denominação do todo, a causa total de tudo que passa de não ser a ser. Assim, relacionando Eros ao processo criativo, Diotima apresentará definições de Eros:

a) “a apetência do bem e de ser feliz sob todas as suas manifestações.” (*O Banquete*, 205d1-2).

b) refutando em parte Aristófanes, ao dizer “amar não será a procura da metade nem do todo, se essa metade (...) e esse todo não forem bons” (*O Banquete*, 205e2-3), Diotima afirma que “o amor é o desejo de possuir *sempre* o bem” (*O Banquete*, 206a11-12 – grifo nosso).

c) “Amar é gerar na Beleza, ou segundo o corpo, ou segundo o espírito” (*O Banquete*, 206b7-8)⁴⁰, pois, “procriar no feio não é possível; terá de ser no belo” (*O Banquete*, 206c4-5), uma vez que “a Beleza é a parteira da geração” (*O Banquete*, 206d).

d) “o Amor... não é o amor do belo”, mas “procriar e gerar *no* belo” (*O Banquete*, 206e3,5 – grifo nosso).

e) “o Amor é o anseio da imortalidade” (*O Banquete*, 207a3-4) e a geração, o único meio para atingi-la, pois “a natureza mortal procura, tanto quanto possível, ser eterna e imortal” (*O Banquete*, 207d). Logo, é possível dizer que se encontra inerente ao homem um desejo de transcendência, uma vez que tanto o corpo quanto a alma revelam-se contingentes e efêmeros. Depois de falar das perdas incessantes dos elementos do corpo, Sócrates se volta para as perdas e mudanças no âmbito da alma:

...os costumes, os caracteres, as opiniões, os prazeres, as tristezas, os temores, nada disso permanece o mesmo em ninguém: estes surgem, aqueles passam. Porém, o mais desconcertante de tudo é que nossos próprios conhecimentos ora nascem ora desaparecem, nunca permanecendo nós idênticos a nós mesmos em matéria de conhecimentos... (*O Banquete*, 207e–208a1-2)

³⁸ Francalanci, 2005, p. 146.

³⁹ Idem.

⁴⁰ De acordo com as marcações do texto grego. Na indicação da tradução em português, essa frase inicia-se em *Fedro*, 206c.

Diotima atrai para sua exposição personagens míticos citados por Fedro, a saber, Alceste e Aquiles, acrescentando um terceiro, Codro, para destacar que é “só pela imortalidade do mérito e pela fama gloriosa que todos fazem o que fazem” e que “não há quem não ame a imortalidade” (*O Banquete*, 208d). Assim, Eros diferencia-se do amor cristão doador *agápe*, em que se sacrifica a própria vida para salvar alguém, para ser o amor remidor do sacrificado que busca preservar sua virtude na imortalidade.

A partir de *O Banquete* 208e, Diotima recupera o prestígio do amor heterossexual⁴¹, justificando-o com o desejo de procriar, mas separou os “indivíduos cuja força fecundante reside apenas no corpo” a procurar belas mulheres para gerar filhos e, assim, enveredar-se na busca da imortalidade, dos “fecundos na alma” a procurar belas almas além de belos corpos, por cuja beleza pudesse gerar discursos, poesias e leis que garantiriam a imortalidade do prestígio e da glória (vide *O Banquete*, 209ab). Ela reforça esta beleza dupla, a do corpo e a da alma, nesse convívio com a beleza, citando a imortalidade de poetas como Homero e Hesíodo, e de políticos como Licurgo e Sólon (cf. *O Banquete*, 209de).

A partir de *O Banquete* 210a, Diotima vai destacar a *scala amoris*, ou a escada do amor, caminho ascensional por meio do qual o eronte percorrerá o verdadeiro caminho do amor.

Diotima chega ao clímax de sua instrução a Sócrates com a imagem simbólica de uma escada para comunicar o caminho ascendente pelo qual Eros pode realizar-se plenamente. Passemos então aos degraus propostos por Diotima, adotando a forma da divisão proposta por Reale⁴², a saber: primeiro degrau: amar a beleza dos corpos; segundo degrau: amar a beleza das almas; terceiro degrau: amar a beleza que há nas atividades humanas; quarto degrau: amar a beleza das ciências; quinto e último degrau: amar a beleza-em si. Os quatro primeiros degraus servem de preparação para o último degrau, que é o clímax da *scala amoris*.

Como vimos, mais abaixo, fica Eros, atraído pela visão da beleza corporal, seja de um único corpo ou da forma bela dos corpos em geral (vide *O Banquete* 210a7–b1-6).

Mais acima “terá de achar que a beleza da alma é muito mais preciosa do que a do corpo” que “é quanto lhe basta para amá-la e dela cuidar” (*O Banquete* 210b7-9–c1). Nesse estágio, já não mais se está na contemplação dos corpos belos, a saber, nas palavras de Diotima,

⁴¹ Seguindo o texto grego, coloco em destaque a passagem entre colchetes, “[A união do homem e da mulher é geração], obra divina, participando, assim, da imortalidade o ser mortal, pela concepção e pela geração.” (*O Banquete*, 206c5-7)

⁴² Reale, G. *Eros: dèmone mediatore*. Milano: Libri & Grandi Opere, 2000 (*apud* Almeida, Yuri Galvão O. de. *Scala Amoris: síntese da educação filosófica no Banquete de Platão*. Florianópolis: UFSC, 2018, p. 85-6). [Dissertação de Mestrado].

no “nenhum valor da beleza corpórea” (*O Banquete*, 210c), mas no interesse maior do erasta pela beleza nos costumes, nos ofícios, nas leis, no saber. Ocorre aqui a geração de “belos e magníficos discursos, com o que brotarão pensamentos em barda de seu inesgotável amor à sabedoria” (*O Banquete*, 210d6-8).

Na última etapa, atinge-se o Belo em si. A beleza desse mundo suprassensível não está submetida à mudança, é incorruptível e eterna.⁴³ Diotima assevera: “Quem tiver sido levado até esse ponto pelo caminho do amor, após a contemplação gradativa e regular das coisas belas, já próximo da meta final do conhecimento amatório, perceberá de súbito uma beleza de natureza maravilhosa” (*O Banquete*, 210e). E: “Só nesta altura da existência (...) e mais em parte alguma, é que para o homem vale a pena viver, na contemplação da Beleza em si mesma” (*O Banquete*, 211d1-4).

4.3 Resultados e análises

No início deste capítulo, indagamo-nos acerca da reflexão de *O Banquete* que resulte no embelezamento ou aperfeiçoamento da alma, e a resposta que vimos até aqui é que ela ocorre especialmente no *daimonion* da tarefa filosófica. Segundo Diotima, o órgão apropriado à contemplação do belo é o espírito, gerador não de simulacros da virtude, mas da própria realidade. Em acordo com Francalanci, percebemos na abordagem mítica de Diotima a proposta de uma reviravolta do olhar: “um olhar diferente, a adesão de uma nova atividade, a um modo de ser, de ver e de pensar inaugurais (...) Essa ‘reviravolta do olhar’ se dá precisamente como transformação do lugar do belo” (Francalanci, 2005, p. 159). Em acordo com Schüller, entendemos que “Eros demandará um céu sem deuses, mas habitado pelo belo em si” (Schüller, 2001, p. 87). O embelezamento da alma é obtido na ascensão do sensível ao suprassensível, pois *psiquê* é princípio de movimento, ocorrendo como âmbito de realização pessoal (automovimento) em conexão com a *aletheia*: “O homem, a alma, representam o cume, o limite último do desvelamento” (Francalanci, 2005, p. 162).

Parece-nos difícil escapar à *techné* deste magistral escritor dos diálogos que é Platão, jogando com as ideias e formatando seus personagens de uma maneira especial, trazendo-os à tona como mensageiros que devem ser investigados pelo procedimento dialético do qual Sócrates é o eleito para se tornar o padrão filosófico. Ao colocar o mito de Eros no campo da

⁴³ Almeida, Yuri Galvão O. de. *Scala Amoris: síntese da educação filosófica no Banquete de Platão*. Florianópolis, UFSC, 2018, p. 90-1 (Dissertação de Mestrado).

dialética, Platão reacendeu-lhe o vigor. Cada personagem investigado por Sócrates, e que representa uma forma de linguagem cristalizada, produtora do silêncio das contestações, ofereceu sua parcela de contribuição no desvelamento do pensamento platônico presente das falas de Sócrates-Diotima, pois Eros e Perguntar estão etimologicamente entrelaçados.

Assim, Eros é filosófico e amante do belo, e a filosofia que com ele se identifica e em Sócrates se personifica buscará sempre o aperfeiçoamento humano. Esse aperfeiçoamento ocorrerá quando não mais formos escravos de nossas certezas, daquilo que podemos tocar e ver materialmente, mas quando formos humildes o suficiente para percebermos nas perspectivas envoltas nas sombras nosso ponto de partida. As sombras são o “não lugar” do filósofo, pois não pode nelas permanecer, mesmo que paradoxalmente a elas deve retornar na descida obrigatória da contemplação ideal da Beleza em si. Afinal, a sala dos ébrios de *O Banquete* nos espera.

5 CONCLUSÃO

Do decorrer deste trabalho de conclusão de curso explorou-se a articulação de Eros – o deus do Amor – no corpus platônico, por meio da “releitura” platônica do mito, especificamente nos diálogos *Fedro* e *O Banquete*.

Quando se iniciou o trabalho de pesquisa, constatou-se que os mitos gregos desempenhavam um papel importante no avanço da reflexividade discursiva, e que, por meio de sua perpetuação, os gregos proporcionavam uma iniciação da aprendizagem e estabeleciam importantes configurações cujo resultado era um saber tradicional, petrificado, dado à repetição e à recordação, ausente das contestações. Tal saber encontrava-se na mira das reflexões revigorantes de Platão, inventor de uma prosa ágil (os diálogos) em que, por meio de uma nova forma de abordagem ao mito, a dialética, solapou as bases da tradição em busca de uma valorização do homem e do amor ao saber, em busca da liberdade e favorável ao diálogo e à investigação. A pesquisa apontou que essas tradições foram dialeticamente abordadas por Platão, por meio de personagens tidos como experts em suas áreas de atuação, a saber, sofistas, retóricos, poetas, políticos, médicos, teatrólogos, comediógrafos e do filósofo-mor, Sócrates, a quem Platão ofereceu o protagonismo.

Investigou-se, no *corpus platônico*, a articulação de um mito em particular, Eros, tendo em vista que sua relação com a beleza tem papel fundacional na atividade filosófica. Na cadência da pesquisa textual, percebeu-se que essa releitura platônica do mito o apresentou como um tipo de “*manía*” inspiradora do enlevo da alma (No *Fedro*) e como um tipo de “*daímon*” mediador da conjunção de Eros à educação e à filosofia (Em *O Banquete*). Verificou-se no decorrer da pesquisa que essas duas concepções de Eros apresentadas por Sócrates, inicialmente na *Palinódia*, e depois, no exame maiêutico por este filósofo dos partícipes do banquete, aliado que ouvira de Diotima, têm como resultado a felicidade do eronte (amante) e do erômenos (amado), quando prevalece neles os elementos mais nobres da alma a direcionar o entendimento para uma vida ordeira e dedicada à filosofia. Assim, vimos que o objetivo geral foi alcançado.

Quanto aos objetivos específicos, o primeiro deles foi descrever a articulação de Eros nos dois diálogos, *Fedro* e *O Banquete*. Para a consecução desse fim, deu-se atenção, em termos quantitativos, a ambos os diálogos, cuja análise ocupou pouco mais dezoito páginas (capítulos 2, 3, referentes ao *Fedro*; e vinte e quatro páginas, no capítulo 4, referente a *O Banquete*). Esse objetivo específico foi atendido inicialmente pelo levantamento dos três discursos que

comparecem no *Fedro*, a saber, no discurso de Lísias, encontramos uma visão comum de Eros ligado à passividade, ao orgulho, ao medo, ao negativo, numa interpretação utilitarista das relações amorosas. Esse Eros é o amor selvagem do simples desejo de corpos. No primeiro discurso de Sócrates, vimos que ele parte da definição de Eros como desejo, retomando o discurso de Lísias e não dele se afastando muito, embora clarificando a fala de Lísias, tornando possível estabelecer as bases para melhor investigar e trazer à luz o tema Eros, em seu segundo discurso, a *palinódia* ao deus, em que Sócrates inverte o rumo até então, evidenciando, assim, o primeiro estatuto de Eros como um tipo de “mania” benéfica capaz de influenciar não apenas o corpo, mas a alma. O primeiro objetivo específico também foi atendido na análise dos discursos dos convivas do banquete por Sócrates e o discurso de Sócrates-Diotima, em que se percebeu a construção dialética da visão filosófica de Eros por Sócrates para estabelecer o segundo estatuto de Eros como um tipo de “daímon” (gênio, demônio, mediação erótica) cuja função é hermenêutica e mediadora, realizando a passagem e a comunicação entre os âmbitos sensível e suprassensível, portanto, um saber vertical. Sócrates ilustra seu argumento com uma genealogia alegórica de Eros, que seria filho de *Póros* (Expediente) e *Penía* (Pobreza), concebido num banquete em honra de Afrodite (deusa da Beleza). Assim, o “grande demônio” Eros assume uma posição dual e intermediária entre a falta e a provisão, conjugando-se à Beleza.

O Segundo objetivo específico foi analisar as implicações dessa releitura platônica do mito para o papel do filósofo e sua tarefa. O objetivo também foi atingido quando se definiu os benefícios de Eros, em virtude de sua conexão com o desejo contínuo do Belo-Bom e da posse do Belo-Bom, produtor da *eudaimonía*, aquele sentido da vida em sua plenitude singularizadora. Evidenciou-se um sentido de *télos* para Eros, o Belo, implicando condições objetivas e não apenas sentimento subjetivo de bem-estar; implicando ação virtuosa, implicando beleza do ato, da vida, mesmo da morte, implicando o outro (amante), seja por reconhecimento público seja por necessidade de completar-se. Viu-se, também, que na conjugação Eros-Filosofia encontra-se uma forma de viver livre de amarras e disposto ao diálogo. Viu-se que o Eros é filosófico; que está situado entre o saber e o não saber; e que a marcha da ascense da alma – que ele desperta – se dá dialeticamente, o que impõe a constatação de que o mito reinventado ou refletido se alia à dialética na procura da verdade. Nesse sentido, o elogio do Amor não deve jamais fenecer, pois dele não se pode separar o *lógos*. Na esfera de atuação do filósofo erótico, o abraço do belo agrega e organiza, pois um *lógos* que seja apenas

discurso pelo discurso, ao contrário, resulta no caos. Na visão crítica de Platão, toda e qualquer formulação incapaz de sofrer a arte de partejar ideias é insuficiente.

A pesquisa partiu da hipótese de que por meio de Eros-Amor, seja como força motriz da alma e motivadora do autoconhecimento, seja como mediação hermenêutica de um conhecimento ascensional, ocorre o aperfeiçoamento humano, o embelezamento da alma. Foi confirmada a hipótese mediante a análise aprofundada dos diálogos, embora reconheça-se que não total dessas obras, uma vez que a pesquisa não levantou considerações sobre a retórica na parte final do *Fedro* e, também, não abordou a fala de Alcibíades em seu caráter elogioso ao filósofo Sócrates. Foi fundamental para a comprovação da hipótese de trabalho a fala de Diotima, explicitando a marcha da ascese da alma com a simbologia da *scala amoris*. Vimos ali a prévia em forma de uma metáfora elegante do caminho verdadeiro para o embelezamento da alma na teoria platônica, que divide em estágios a distância que separa a ignorância do saber.

Em nossas considerações finais, ressaltamos que, quanto ao uso de fontes, especificamente para os capítulos 2 e 3 desta pesquisa, em que foram analisados os três discursos proferidos na primeira parte do intrincado e polifônico diálogo *Fedro*: o de Lísias (*Fedro*, 259e-262c), e os dois subsequentes pronunciados por Sócrates (*Fedro*, 237a-241d; 257b-259d), foi usado o texto de edição bilíngue, tradução de Carlos Alberto Nunes, publicado pela Universidade Federal do Pará, em sua 3.ed. revisada, de 2011. Encontrou-se ali, em alguns casos, divergências de localização entre o texto grego e a tradução em português. Já em relação ao quarto capítulo, em que a pesquisa abordou o diálogo platônico *O Banquete*, até a parte que culminou com uma genealogia alegórica de Eros através de Sócrates/Diotima, foi usado o texto edição bilíngue, tradução de Carlos Alberto Nunes, publicado pela Universidade Federal do Pará, em sua 4.ed., de 2018. Também houve, em alguns casos, divergências de localização entre o texto grego e a tradução em português

A pesquisa sofreu limitações no que se refere ao tempo de sua conclusão, inicialmente marcado para o ano de 2020, período em que a pandemia do coronavírus provocou afastamentos, trouxe perdas significativas no entorno da vivência do pesquisador, bem como afetou a continuação da pesquisa no âmbito psicológico motivacional. Além disso, reconhece-se que a pesquisa evitou incluir no seu desenvolvimento outros diálogos de Platão que poderiam produzir um conteúdo maior e uma melhor discussão, o que se remediou com poucas notas de rodapé.

Como sugestão para novos estudos sobre o tema da pesquisa na área de Filosofia Antiga: ampliar a base de dados sobre o estatuto de Eros, trazendo outros diálogos platônicos ao debate;

levantamento de vocabulário platônico ligado ao campo emocional; o lugar do filósofo, à luz do discurso de Diotima (*ti metáksy*), uma possível relação entre o mito de Eros e o mito da caverna, entre outros.

Por fim, fica a gratidão ao nosso orientador, Dr. Admar Almeida da Costa, por sua sólida orientação na formulação desta pesquisa, e à banca examinadora, por sua atenta análise e relevantes apontamentos. Permanece em nosso horizonte de pesquisa continuar nessa ascese ao nível de Pós-Graduação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Edufpa, 3. Ed., Belém: 2016.

_____. *Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes, 4. ed., Belém: Edufpa, 2018.

ALMEIDA, Yuri Galvão O. **Scala amoris: síntese da educação filosófica no banquete de Platão** / Yuri Galvão O. de Almeida; orientador: Marco Antônio Franciotti, 2018. 108f. (Dissertação de Mestrado)

BARATIERI, Pedro Luz. **Dialética, diálogo e retórica: uma leitura do Fedro**. Orientador: Nazareno Eduardo de Almeida. 2014. 317 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

_____. **Da ambição à música: o Eros como caminho à perfeição no Banquete de Platão**. Orientador: Admar Almeida da Costa. Defesa em 8 de abril de 2022. 543 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

COSTA, Admar Almeida da. **Discurso, Eros e alma: leitura do Fedro de Platão**. Orientador: Maria das Graças de Moraes Augusto. Defesa em 2 de junho de 2006. 189 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – UFRJ / Instituto de Filosofia e Ciências Sociais / Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2006.

DOVER, Kenneth James. *A homossexualidade na Grécia antiga*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

FRANCALANCI, Carla. **“Amor, discurso, verdade | Uma interpretação do Sympósium de Platão,”** Vitória: EDUFES, 2005.

FRANCO, Irley. **"O sopro do amor: um comentário do discurso de Fedro no Banquete de Platão."** (“(PDF) O Amor, a Erótica e as Manias Divinas No Fedro De ...”) 1 ed. Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006.

LUZ, Ana Rosa Lessa. *Epithymia, Eros e Philia, no Fedro de Platão*. Orientador: Fernando Décio Porto Muniz. 2013. 113 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

MCLANE-HIGGINSON, Brooke. *Myth and Argument in Plato's Phaedo*. University of Pittsburgh, 2019. Tese (Doutorado).

MORGAN, Kathryn. *Mith and Philosophy from the Presocratics to Plato*. NY: Cambridge Press, 2004. [Livro – Ebook. Será usado para a introdução, capítulos 6 – a gama dos mitos platônicos; 7 – Platão, mito e alma (esp. No Fedro) ; 8 – Platão, mito e teoria]

SCHÜLLER, Donald. *Eros, dialética e retórica*, 2. Ed., São Paulo: USP, 2001.

Artigos com comentadores:

AZEREDO, Verônica Pacheco de Oliveira: *Eros: a manifestação da beleza na obra Fedro*. In: Logoi, Revista de Filosofia, nº 29-30, p. 27-42 (2016.1).

BOTTER, Barbara e QUEIROZ, Rodrigo D. *O mito como ferramenta de persuasão no Fedro de Platão*. Apud SANTOS, Breno Silva (Org.) *Mirabilia* 20 (2005.1)

CASTILLO, Pablo García. *La loucura divina de Eros em el Fedro de Platón*. CAURIENSIA. V. II, Salamanca, Espanha: Universidad de Salamanca, 2007, p. 93-119.

COSTA, Admar Almeida da. *Mito e verdade*. Ítaca 25 (Edição especial), 2014.

DETEZ, Ezequiel. *Los erotikoi logoi em el Fedro de Platón*. Universidad de Buenos Aires, 2015, pp. 103-109 [in: Conocimiento, ética y estética en la Filosofía Antigua: Actas del II Simposio Nacional de Filosofía Antigua. Rosario 2015 / Agustina Arrarás... [et al.]; edición literaria a cargo de Rodrigo Sebastián Braicovich y Pilar Spangenberg. 1º ed. - Santa Fe: Asociación Argentina de Filosofía Antigua, 2015. E-Book.]

FORTES, Fábio. *A filosofia no encontro entre Eros e logos: reflexões a partir do Fedro, de Platão (257b-259d)*. REVISTA ENUNCIACÃO. Vol 2, N. 1, Seropédica: PPG UFRRJ, 2017.

HELD, Dirk T. D. *Eros, Beauty, and the Divine in Plato*. (“eros, Beauty, and the Divine in Plato”) *New England Classical Journal* 36.3 (2009), p. 155-167.

IÑIGO, E. Lledó. **Introdução**. Platão – Diálogos III: Fédon, Banquete, Fedro. 2. ed. Madri, Espanha: Editorial Gredos, 1968, p. 291-308.

JUNIOR, Adail Pereira Carvalho. "*Mania e Epithymia em Platão: um estudo do Fedro e Banquete*." ("Repositório Institucional UFC: Mania e epithymia em Platão ...") Argumentos, ano 6, n. 12. Fortaleza, jul./dez., 2014. (Revista de Filosofia)

MCCUMBER, John. *Discourse and Psyche in Plato's "Phaedrus"*. In: Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science, Vol. 16, No. 1 (June 1982), pp. 27-39.

MONTENEGRO, Maria Aparecida de Paiva. *Peri physeos psyches: sobre a natureza da alma no Fedro do Platão*. KRITERION, Belo Horizonte, n. 122, Dez/2010, p. 441-457.

PERINE, Marcelo. *Mito e filosofia. (Artigo PUC SP) Philósophos 2002.2*.

PRICE, A.W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 2004. (especificamente, os capítulos 2 e 3, 'Love in Symposium' e 'Love in Phaedrus').