

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

Cristina Serrão Gonçalves

**O AMOR DE DIOTIMA NO *BANQUETE* DE PLATÃO: EROS COMO
INTERMEDIÁRIO**

Brasília
2023

Cristina Serrão Gonçalves

O AMOR DE DIOTIMA NO *BANQUETE* DE PLATÃO: EROS COMO INTERMEDIÁRIO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília como exigência para obtenção do grau de Mestre.

Linha de Pesquisa: Origens do Pensamento Ocidental.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Co-orientadora: Prof. Dra. Maria do Socorro da Silva Jatobá

**Brasília
2023**

Cristina Serrão Gonçalves

O AMOR DE DIOTIMA NO *BANQUETE* DE PLATÃO: EROS COMO INTERMEDIÁRIO

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gabriele Cornelli
Presidente
Universidade de Brasília – UnB

Prof. Dr. Vicente Thiago Freire Brazil
Membro Externo
Universidade Estadual do Ceará - UECE

Profa. Dra. Agatha Pitombo Bacelar
Membro Interno
Universidade de Brasília - UnB

Prof. Dr. Rafael Pitt
Membro Suplente
Universidade Federal do Amapá

AGRADECIMENTOS

Aos professores da graduação em Filosofia na Universidade Federal do Amazonas, que guiaram neste caminho intenso de eterna estudante de Filosofia, incentivando nas aulas e em cada conversa amiga a permanência e aprimoramento dos estudos;

Aos professores da Universidade de Brasília, do curso de Pós-Graduação em Metafísica, em especial à participação nos encontros Archai, por instigarem o pensamento crítico e a necessidade de aprender o grego, culminando na vontade de aperfeiçoar cada vez mais meu aprendizado, para além desta etapa;

Aos orientadores, de quem sou antes de tudo admiradora, Prof. Dr. Gabriele Cornelli e Profa. Dra. Socorro Jatobá, pelo direcionamento prático, incentivos de leitura e produção textual;

Aos que doaram parte do tempo ouvindo-me falar de textos que me faziam adentrar no caminho platônico, e dos meus altos e baixos no caminho da pesquisa, em especial André Moura, André Gomes, Izabela Cabral, Sarah Tavares, Bruno Lomas, Juan Reis, David Lillo e Valentina Ricardo.

“O amor é finalmente a pobreza. Amor é não ter. Inclusive amor é a desilusão do que se pensava que era amor” (Clarice Lispector)

RESUMO

A concepção de Eros enquanto intermediário, no *Banquete* de Platão, é apresentada pela sacerdotisa Diotima de Mantinea. É por meio de seus ensinamentos a um jovem Sócrates que vemos a mudança de seu significado da herança grega, onde *Eros* era tido como um deus, passando, neste discurso, a ser tratado como um *daimon*, um intermediário, entre mortais e deuses. É feita, primordialmente, uma análise da narrativa, buscando relacionar os acontecimentos que permeiam o “telefone sem fio” deste banquete de Agatão, para relacionar com a finalidade do trabalho, que é debater o discurso de Diotima com o jovem Sócrates tratando de *Eros* e do seu estatuto enquanto intermediário. Para isso, é feita uma leitura do discurso de Agatão e de seu diálogo com Sócrates, onde esse assume que irá fazer um discurso que busque a verdade, construído por meio dialógico, e não apenas discursos aparentemente belos. Busca-se apresentar as pesquisas que tratam de Diotima. Na impossibilidade de atestá-la enquanto personagem histórica, assume-se que se trata de uma personagem mítica de Platão, para modificar o sentido de *Eros*, estudado como um intermediário, neste discurso. Com isso, a concepção de Eros e Filosofia se confundem, provando ambos serem um caminho para busca da sabedoria e da Forma do Belo, tida como uma divindade em si, que nenhum mortal, nem mesmo Sócrates, conseguiu alcançar em sua vida terrena.

Palavras-chave: Platão, *Banquete*, Eros, Intermediário, Diotima.

ABSTRACT

The conception of Eros as an intermediary, from the *Symposium*, is transmitted by the priestess Diotima of Mantinea. It is through his teachings to a young Socrates that we see the change in his meaning from the Greek heritage, where *Eros* was seen as a god, starting, in this speech, to be treated as a *daimon*, an intermediary, between mortals and gods. Primarily, an analysis of the narrative is carried out, seeking to relate the events that permeate the "wireless telephone" of Agathon's banquet, in order to relate it to the purpose of the work, which is to discuss Diotima's speech with the young Socrates dealing with Eros and of its status as an intermediary. For this, a reading of Agathon's speech and his dialogue with Socrates is made, where he assumes that he will make a speech that seeks the truth, constructed through dialogic means, and not just apparently beautiful speeches. The aim is to present the research that deal with Diotima. In the impossibility of attesting it, it is assumed that it is a mythical character of Plato, to modify the meaning of *Eros*, studied as an intermediary, in this discourse. With this, the conception of *Eros* and Philosophy are blend together, proving both to be a way to search for wisdom and the Form of Beauty, considered as a divinity in itself, which no mortal, not even Socrates, managed to reach in his earthly life.

Keywords: Plato, Symposium, Eros, Intermediate, Diotima.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1: O DISCURSO A RESPEITO DE <i>EROS</i> DE SÓCRATES/ DIOTIMA..	6
1.1. A narrativa de Apolodoro	6
1.2. O discurso de Agatão	11
1.3. A perspectiva da verdade de <i>Eros</i> para Sócrates: as perguntas para Agatão.....	15
1.4. Quem é <i>Eros</i> para Diotima de Mantineia?.....	23
CAPÍTULO 2: DIOTIMA DE MANTINEIA E OS MISTÉRIOS	28
2.1. Diotima de Mantineia	28
2.2. Os mistérios de Elêusis e a sacerdotisa Diotima.....	32
2.3. <i>Eros</i> é daimon	37
2.4. O mito do nascimento de <i>Eros</i>	39
CAPÍTULO 3: <i>EROS</i> COMO ENTE INTERMEDIÁRIO.....	42
3.1. A tradição aristotélica e o Intermediário.....	42
3.2. Há um estatuto do intermediário platônico?	44
3.3. <i>Eros</i> e Filosofia.....	50
3.4. O Alvo de <i>Eros</i>	53
3.5. <i>Eros</i> como uma doença.....	55
3.6. <i>Eros</i> e a alma como entes intermediários	57
3.7. <i>Eros</i> , o intermediário e as Formas platônicas	60
CONSIDERAÇÕES FINAIS	73
REFERÊNCIAS	75

INTRODUÇÃO

Trabalhar a obra *O Banquete* de Platão é sempre um desafio, por se tratar de um diálogo amplamente discutido em diversos aspectos: aqui, se pretende estudar a concepção de *Eros*, enquanto intermediário, a partir dos ensinamentos da sacerdotisa Diotima de Mantinea ao jovem Sócrates. Esse ensinamento não ocorreu no mesmo espaço temporal do *Banquete*. Sócrates conta aos outros simposiastas o que ele aprendeu outrora com Diotima.

Neste *Banquete*, Erixímaco, baseado em um diálogo prévio que teve com Fedro, sugeriu que discursassem elogios em homenagem a *Eros*, cuja pauta é em seguida aprovada por todos os convivas (177a-177d). Participam do *Banquete* de elogio a *Eros* os simposiastas Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão, Sócrates e por fim, chega Alcibíades. Erixímaco apresenta a este último o tema dos discursos, porém ele não tece elogios a *Eros*, discursando sobre Sócrates, como é visto a partir de 215a, em que ele fala que louvará Sócrates por meio de imagens.

É Apolodoro quem nos conta o que ouviu de Aristodemo, sobre o banquete que ocorreu na casa de Agatão, em comemoração à vitória do anfitrião em um concurso de tragédias. Este concurso e o *Banquete* se deram por volta de 416 AEC. Apesar de fazer menção aos nomes e discursos dos simposiastas, ele afirma que Aristodemo e ele não se lembram de tudo o que foi dito, mas contaria o que foi mais importante e o que valia a pena lembrar (178a1-a6).

Esse é o gancho que nos faz começar o primeiro capítulo, que tem como objetivo tratar do discurso sobre *Eros*, feito por Sócrates/Diotima. Porém, antes de alcançar a fala que é objeto deste trabalho, temos a necessidade de compreender, primeiramente, os aspectos textuais da narrativa inicial da obra, ou seja, entender o intrincado de memórias e a narrativa de Apolodoro, que é quem conta a outros personagens não nomeados e a nós, os leitores, o que ele ouviu de Aristodemo e confirmou com Sócrates, a respeito do *Banquete* ocorrido. Sobre esse tema, trabalhamos com Zina Giannopoulou (2017), Giovanni Reale (2004) e Donaldo Schüller (2001), que divergem sobre a repetição dos discursos contados: enquanto para Reale esse é um destaque da importância das doutrinas não escritas de Platão, para Schüller é o modo com que Platão ridiculariza a repetição de discursos sem o exame crítico. Para Giannopoulou, a narrativa não gerou novos saberes, portanto, contraria o ensinamento que será feito por Diotima ao jovem Sócrates. Ao

mesmo tempo, fica o questionamento: como gerar novos saberes, mesmo com a narração dos fatos antigos? Aqui, entendemos que a memória – do ponto de vista de um teatro platônico, onde ela é inventada aqui por Platão - é falha e as personagens recordaram-se do que mais lhes marcou. Entre alguns esquecimentos, a reminiscência se dá como um aspecto que nasce no diálogo – seja do narrador com seus ouvintes ou com os leitores.

Tomaremos nota do discurso de Agatão, visto que precede Sócrates na ordem das falas, e ele utilizará o discurso do anfitrião sobre *Eros* como base para iniciar seu discurso. Aqui, nos embasaremos em Giovanni Casertano (2010) ao analisar as perguntas que Sócrates faz a Agatão, sob uma perspectiva da verdade, partindo da análise também das respostas fornecidas. A própria ação dialógica, entre perguntas e respostas, já é um ensinamento erótico, no momento que, pelo desejo de saber, vislumbramos a verdade. Esse aspecto da verdade em Platão será base também para a análise não só do primeiro capítulo, mas é fator essencial para o norte de todo o trabalho.

O primeiro capítulo finda ao introduzirmos *Eros* enquanto intermediário, ser desejanter e *daimon*, no ensinamento de Diotima ao jovem Sócrates. Nos apoiaremos no trabalho de Dion Davi Macedo (2001) ao explicar a noção de intermediário como opinião verdadeira, portanto, nem sábio nem ignorante. Juliano Paccos Caram (2018) desenvolve um importante trabalho a respeito de *Eros* enquanto desejo: é ele, quem guia o *Banquete* de Agatão e, se bem direcionado, dá o movimento característico de *Eros*, de busca pelas coisas boas e belas.

Partiremos para o segundo capítulo, atestando a curiosidade em torno da personagem feminina colocada neste diálogo por Platão. Apresentando brevemente – longe do que merece ser feito em seu nome - o que as pesquisas históricas e arqueológicas afirmam sobre Diotima. Platão a coloca para ter a responsabilidade de ensinar a Sócrates sobre o amor. A pesquisa de Clara Acker (2019), concorda com a existência histórica da personagem. Para ela, Diotima encontrou o termo intermediário, deixando essa contribuição na filosofia, a posicionando como uma filósofa pré-socrática. Mary Ellen Waite (1987) tenta fundamentar a existência histórica de Diotima com estudos arqueológicos feitos por Paolino Mingazzini e Otto Jahn, onde afirmam a existência de uma caixa no Museu de Nápoles que já abrigou o texto do *Banquete*, e que contém um relevo de bronze na tampa de madeira com desenho de uma mulher de túnica que parece estar dialogando com um homem que está a sua frente. Para ela, essa imagem retrata Diotima e Sócrates.

Debra Nails (2002) chama atenção para o cuidado que se deve ter, especialmente nos estudos clássicos, com os “argumentos do silêncio”, pela ausência de evidência histórica, mas com a possibilidade de descoberta de algum papiro com a comprovação das evidências. Pela inexistência de evidências ao longo de tantos anos, muitos pesquisadores optam por declará-la como fictícia, servindo de recurso literário utilizado por Platão. José Cavalcante de Souza (2016) estranha o fato de Diotima utilizar o mesmo método de perguntas dos sofistas do século V AEC. Donaldo Schüller (2001) afirma que Platão a quis do poder mais alto, trazendo o significado de seu nome como honra de Zeus (Time – honra Dios – de Zeus). Afirma ainda que a presença feminina como intermediária não é novidade, citando as Musas como exemplo da mulher nos escritos da antiguidade. Armand D’angour alerta também que Diotima é uma personagem fictícia, que significa “honrada por Zeus. (2019, p. 125).

De Acker (2019), por exemplo, temos a conclusão de um apagamento de Diotima enquanto pensadora, dentro de uma História da Filosofia misógina; por outro lado, temos Schüller afirmando a elevação da personagem Diotima, por Platão, enquanto a sacerdotisa que ensina ao célebre filósofo Sócrates as coisas a respeito do amor.

Investigaremos as relações que atribuem à Diotima uma relação enquanto sacerdotisa, bem como relações com os mistérios de Elêusis. Sabemos que o *Banquete* é carregado de evidências místicas, mas por economia do diálogo, focaremos nos mistérios eleusinos. Scott e Welton (2008) afirmam que o ensinamento de Diotima contém, entre outras propostas, um início de uma filosofia da religião. Sobre essa questão, faremos um traçado inicial com os estudos de Walter Burkert (1991, 1993), em que trata do diálogo entre religião e filosofia, mais especificamente no que diz respeito aos mistérios, de modo a aproximar os ensinamentos sobre *Eros* atribuído à sacerdotisa de Mantinea.

Criadas as bases conceituais de *Eros* dentro do contexto de Sócrates/Diotima, partiremos para o terceiro capítulo, fazendo uma análise específica do *Eros* enquanto ente intermediário. Antes, se faz necessário apresentar de forma geral a concepção de intermediário seguindo uma tradição aristotélica, para construirmos o alicerce e iniciar a investigação dentro do diálogo entre o jovem Sócrates e Diotima.

Joseph Souilhé (2018) possui uma obra importante dedicada aos intermediários em Platão, intitulada “*La notion platonicienne d’intermédiaire dans la philosophie des dialogues*”, e que indubitavelmente trará força para os argumentos que tratam do *Eros*, mais especificamente, enquanto intermediário. Ele pontua o papel de ligação de *Eros*, que

possui um estatuto de falta: ele não é belo, não é um deus, não é feliz, porque não possui o que deseja. *Eros* é desejo de ciência, portanto, um filósofo que está entre o saber e a ignorância. Aqui, podemos relacionar o papel da personagem Sócrates enquanto *Eros* filósofo. Por fim, como *Eros*, o ente intermediário, influencia na filosofia e na busca pelo conhecimento? Será que somente Sócrates/Diotima tiveram sucesso em identificar e descrever a verdadeira natureza de *Eros*, enquanto os outros simposiastas, em linhas gerais, “falharam”?

Estudaremos ainda a obra “*One over many: the unitary pluralism of Plato’s world*” (2021), de Necip Fikri Alican, uma publicação recente que traz a questão das Formas e do intermediário em Platão, indo contra a visão dualista comumente atribuída pelos comentadores clássicos a Platão. Dion Davi Macedo (2001) contribui, sem dúvida, como a obra brasileira que mais discute as questões específicas ao intermediário, e que norteia massivamente este trabalho: “*Do elogio à verdade: um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no Banquete de Platão*”.

A respeito da Teoria das Formas, sabemos que não é apresentada diretamente por Platão em nenhuma de suas obras. José Trindade dos Santos (2008) destaca a pontualidade em que surge a Forma no *Banquete*, ao mesmo tempo que é essencial o estudo, principalmente na passagem 210a e seguintes, onde Diotima inicia o jovem Sócrates aos mistérios do amor, com intuito de alcançar o Belo em si. Qual o papel de *Eros* para a consecução do Belo em si? Podemos entender a Forma, em Platão, como unidade, como algo imutável, portanto, estável. Como citamos anteriormente, *Eros* é desejo e busca, cujo objeto é o alcance da Forma em si. Na *Metafísica*, de Aristóteles, nos deparamos com a introdução do conceito de Formas dentro do universo platônico: ele afirma que as Formas são as causas das demais coisas (987b18).

Conforme Brisson e Pradeau (2010), o conceito de Forma “permite que Platão fundamente a um só tempo uma ética, uma teoria do conhecimento e uma ontologia” (p.42). Para eles, o caminho de ascensão é descrito no *Banquete* como própria consequência do desejo, trabalhado no capítulo anterior, com vistas ao alcance das Formas inteligíveis. Não identificamos de forma evidente no *corpus* platônico o conceito de intermediário, apenas temos como adjetivação, no *Banquete*, de *Eros*. Temos novamente na *Metafísica* aristotélica algumas passagens que tratam do intermediário em Platão (por exemplo, 987b14-17; B.997b12-24, M.1076b39-1077a9). Mas, nosso ponto de partida de *Eros* enquanto intermediário vem direto do *Banquete*, onde na passagem 202a8 Diotima afirma que *Eros* é um intermediário entre o saber e o ignorar, bem como

em 202e1-2, ao atribuir que *Eros*, por ser um *daimon*, está entre o mortal e o imortal. A riqueza dos ensinamentos transmitidos de Diotima a Sócrates será base para entender *Eros* enquanto intermediário neste diálogo. Qual a interpretação de intermediário no mito de nascimento de *Eros*? A partir da narrativa desse mito, conseguimos entender as características que tendem aos polos opostos: herda de sua mãe, Penia, a falta, e de seu pai, Poro, a busca pelo que lhe falta (203a10-d8). Para Diotima, os seres humanos amam o Bem (206a). Querem possuir o Bem para sempre e, ao mesmo tempo, devem reconhecer a impossibilidade de alcançar as Formas do Bem e do Belo.

Emprestamos de Jill Gordon (2018) a permanência da transliteração de *Eros*, enquanto *daimon*, sem traduzi-lo por “Amor”, tendo em vista que a tradução pode ludibriar o leitor em alguns casos. Para Gordon, o amor não é uma emoção em Platão, e pode ser mais aproximado como desejo, como já vimos, com a intenção de busca de algo que não se possui – desejo este que indica, sobretudo, falta.

As citações diretas do *Banquete* neste trabalho foram extraídas da tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo (2019), que opta por traduzir *Eros* por Amor, com a primeira letra maiúscula; peço permissão da tradutora de manter “*Eros*” onde porventura a tradutora coloca “Amor”, a fim de manter o objetivo deste trabalho que é o de transliterar e não traduzir.

Posiciono-me aqui como o jovem Sócrates, em seu diálogo com Diotima, que muitas vezes não sabe responder as perguntas feitas por ela e que confessa necessitar de um mestre (207c5): com o estudo dos pesquisadores e diálogo com os textos, pretenderei alcançar da melhor forma o que Platão apresenta no discurso de Sócrates/Diotima.

CAPÍTULO 1: O DISCURSO A RESPEITO DE *EROS* DE SÓCRATES/ DIOTIMA

1.1. A narrativa de Apolodoro

Os textos platônicos, usualmente, são caracterizados por apresentar a personagem Sócrates como principal narrador dos fatos ocorridos no enredo contado (Halperlin, 1992, p.95). O *Banquete*, por sua vez, é contado pela personagem Apolodoro, como uma reconstituição de memórias do evento promovido por Agatão, em comemoração à sua vitória que ocorrera anos antes da narrativa. Apesar de ele ser o narrador, não estava presente no evento e conta o que ouvira de Aristodemo, a personagem que acompanhou Sócrates no simpósio de Agatão.

Maria Teresa Schiappa de Azevedo (2019, p.13) posiciona o *Banquete* como um drama, por conta de sua estruturação textual, como prólogo, episódios, interlúdios e epílogos. Já David M. Halperlin (1992, p. 94-95) parte do pressuposto que o drama tem por característica uma conversa direta sem mediação de um quadro narrativo: no *Banquete*, a característica dramática é evidenciada no prólogo entre Apolodoro e seus ouvintes, porém toma outra proporção quando inicia a lembrança dos diálogos que ocorreram em momentos anteriores. Para ele, a maioria dos textos platônicos é marcada por “mixed narratives”, que são uma mistura da narrativa simples, onde o narrador apresenta suas ideias diretamente ao público; e da imitação, que trata de apresentar os discursos diretos entre as personagens.¹

Para entendermos a trama debatida na obra, vamos ao início do *Banquete*: 172a2-a4 – “*Ainda anteontem, por acaso, vinha eu de minha casa, em Faléro, quando um conhecido meu me avistou de costas e me interpelou de longe, em tom de gracejo(...)*”²

A personagem Apolodoro conta aos seus ouvintes – e aos leitores – que um conhecido chamado Gláucon o chama pelo nome enquanto saía de casa, para perguntar se ele tem conhecimento sobre o festejo ocorrido na casa de Agatão, em que se fizeram presentes também Sócrates e Alcibíades, cujo tema abordado na ocasião fora sobre *Eros*. A personagem Gláucon afirma já ter ouvido de outra pessoa, que por sua vez ficou sabendo por um tal de Fenix, filho de Felipe (172b4-5), porém não satisfeito com a

¹ Halperlin (1992) apresenta tais características literárias extraídas do próprio *corpus platônico*, onde, na *República*, situa “simple narration” em 393c3, 393d1; “imitation” em 394b3, como uma narrativa oposta à primeira; e a mistura de ambos, as “mixed narratives” que pode ser visto em 394c4.

² “ καὶ γὰρ ἐτύγχανον πρώην εἰς ἄστῦ οἴκοθεν ἀνιῶν Φαληρόθεν· τῶν οὖν γνωρίμων τις ὄπισθεν κατιδῶν με πόρρωθεν ἐκάλεσε, καὶ παίζων ἅμα τῇ κλήσει...”

narrativa obtida, deseja investigar junto a Apolodoro, onde o questiona se ele também participou do evento. Além de querer saber sobre o evento, pergunta de Apolodoro se ele esteve presente no tal simpósio oferecido por Agatão. Apolodoro não nega diretamente o fato, mas critica os outros narradores do evento ao afirmar que não tinha como estar lá, pois ainda era criança; nem mesmo Agatão morava mais em Atenas e que ele começou sua convivência com Sócrates há três anos. Na fala de Apolodoro, parece ter importância, na comunicação de um diálogo, a contextualização temporal do evento, pois critica a narração anteriormente feita à Glaucon, que não contemplou o enquadramento temporal.

Quanto ao espaço temporal: Agatão havia realizado o evento por volta de 416 aEC, em um encontro normalmente feito após vitórias em concursos de tragédias. O simpósio era comumente realizado em casas particulares, constituído do jantar e, após, das libações às divindades; comumente, se faziam também uma escolha da quantidade de bebida a ser tomada (Hunter, 2004, p.5). Neste simpósio, em virtude do excesso de bebidas da noite anterior, Pausânias assume sua ressaca e supõe que seus companheiros também passam pela mesma situação. Erixímaco, o médico presente neste simpósio, aconselha os presentes a beberem com parcimônia, de modo que bebessem a quantidade que lhes parecesse mais adequada (176a-e).

Cabe ressaltar que esta é a segunda vez que Apolodoro narra o evento: a atual é a que conta aos ouvintes não nomeados, onde ele se julga estar “em boa forma”³ para fazê-lo e a anterior ocorreu há três dias e foi contada a Gláucon (172a1-a2). De fato, antes de começar a contar sobre os encômios realizados pelos simposiastas, ele conta ainda o diálogo que tivera com Gláucon.

Em sua primeira escuta, Gláucon passou por um grande telefone sem fio: um indivíduo conta o que ouviu de Fênix, que por sua vez foi contado por Aristodemo. “Mas o certo é que não soube dizer-me nada de jeito”⁴ (172b5-6): por isso decide perguntar de Apolodoro, que havia ouvido diretamente do mesmo Aristodemo, personagem presente no simpósio de Agatão. Apolodoro afirma ainda ter confirmado pessoalmente com Sócrates sobre o evento, por isso se sente apto a recontar sobre os encômios. Será que Platão nos indica que, quanto mais se reproduz falas inteiras, maior a chance de se perder o conhecimento? Ou esse grande telefone sem fio é uma crítica à possível perda de dados?

³ Δοκῶ μοι περὶ ὧν πυνθάνεσθε οὐκ ἀμελέτητος εἶναι.

⁴ ἔφη δὲ καὶ σὲ εἰδέναί.

Zina Giannopoulou (2017, p.18) associa a repetição da narração como contrário ao que Diotima pretenderá nos ensinar: gerar e reproduzir, com a substituição do que é antigo por um novo. Para ela, a memorização e comunicação dos discursos coloca Apolodoro em um status mecânico e repetitivo, sem geração de novos saberes. Mas ao mesmo tempo, como gerar novos discursos a partir de fatos antigos narrados, sem cair nesse status mecânico da repetição?

É fato que estas questões expostas não devem ser desconsideradas quando se pretende fazer uma leitura do todo. Ao estudarmos um texto platônico, é importante analisar as peças que nos encaminham para montar o quebra-cabeça dialógico. Para Giovanni Reale (2004, p.48), a primeira audição de Gláucon foi invalidada pelo fato de os mediadores não terem compreendido adequadamente a mensagem transmitida, por isso decide procurar outro narrador; e a narração de Apolodoro parece mais confiável por ter sido confirmada por Sócrates. Para ele, Platão assente, neste prólogo, a importância do que ele chama de “doutrinas não escritas”, ao mesmo tempo em que alude a necessidade de confirmar os fatos ocorridos, ou com quem vivenciou a situação, ou conforme a credibilidade do narrador (2004, p.49).

Donaldo Schüller (2001) caminha em direção oposta à posição de Reale, ao afirmar que Platão está na verdade ridicularizando os discípulos apaixonados de Sócrates – nesta obra, Apolodoro e Aristodemo, por exemplo - que pretendem assimilar passivamente as doutrinas com a tentativa de manter vivos os ensinamentos de Sócrates. Segundo Schüller: “Mais importante, para Platão, do que memorizar textos é apanhar a essência do socratismo: o exame crítico de todas as questões, a corajosa busca de soluções novas, mesmo com o sacrifício da vida” (2001, p.16). É inevitável a associação com a obra *Fedro*, de Platão, em que Sócrates ironiza o jovem Fedro por andar com um texto escrito pelo orador Lísias, no intuito de decorá-lo e enfim reproduzi-lo.

Apolodoro começa a contar aos ouvintes a narrativa feita por Aristodemo:

174a2-3: “*Contou, pois, Aristodemo que encontrou Sócrates ainda fresco do banho e com umas luxuosas sandálias nos pés, coisa que nele era rara*”⁵

A narração do dia do evento dá início com o próprio Aristodemo encontrando Sócrates bem arrumado de um jeito incomum – banho tomado e calçado, fato que causou

⁵ ἔφη γὰρ οἱ Σωκράτη ἐντυχεῖν λελουμένον τε καὶ τὰς βλαύτας ὑποδεδεμένον, ἃ ἐκεῖνος ὀλιγάκις ἐποίει.

surpresa em Aristodemo, e pergunta a Sócrates para onde está indo. Ao responder que irá para a casa de Agatão, o convida para se juntar a ele.

174d5-d8: “*Conversando mais ou menos nestes termos, puseram-se a caminho. A dado momento Sócrates, embrenhado em qualquer reflexão, deixou-se ficar para trás e, ao ver que Aristodemo estava parado à sua espera, ordenou-lhe que fosse andando*”⁶

No meio do caminho, Sócrates entra em estado reflexivo, e Aristodemo chega sozinho na casa do anfitrião. Ele fala que Sócrates, a pessoa que o convidou para o evento, ficou pelo caminho, com intuito de meditar. Apesar de Agatão pedir que seus servos busquem Sócrates, Aristodemo insiste que não o façam, pois é de seu costume esse tipo de ação.

Há uma conexão dessa atividade meditativa apresentada no prólogo com o que Diotima de Mantineia, a sacerdotisa que Sócrates atribui tudo que ele sabe sobre o amor, ensina para o jovem Sócrates, anos antes do evento de Agatão: ao contar sobre a natureza de *Eros*, fala que seu pai é Poros e sua mãe, se chama Penia. Portanto, a herança materna de *Eros* é ficar pelo caminho e no vão das portas. A herança paterna é que ele está sempre à procura do que é belo e bom (203d).

Como será apresentado posteriormente, *Eros* é um intermediário, com características de um filósofo, fator que nos coloca facilmente a comparar Sócrates com o que nos será apresentado de *Eros*. Nesse ponto, extraímos informações relevantes do prólogo e sua conexão com o que será abordado sobre o objeto dos encômios a serem apresentados.

Com relação às minúcias textuais, Catherine Osborne relaciona a subida de Apolodoro para a cidade, vindo de Faléro (172a3) com a ascensão ao Belo que Diotima ensinará ao jovem Sócrates, conforme veremos nos próximos capítulos. Ou seja, o movimento de Apolodoro, de sair de sua cidade e subir para Atenas em busca de conhecimento pode ser um indicativo da ascese. Osborne pontua ainda que a afirmação de Apolodoro como conviva de Sócrates há três anos (172c9) o coloca como um aprendiz que, no momento da narrativa, está servindo como guia aos seus ouvintes, portanto, muda de posição enquanto narrador (2002, p.90).

⁶ τοιαῦτ' ἄττα σφᾶς ἔφη διαλεχθέντας ἰέναι. τὸν οὖν Σωκράτη ἑαυτῷ πως προσέχοντα τὸν νοῦν κατὰ τὴν ὁδὸν πορεύεσθαι ὑπολειπόμενον, καὶ περιμένοντος οὗ κελεύειν προιέναι εἰς τὸ πρόσθεν.

Giannopoulou (2017, p.22) apresenta a narrativa de Apolodoro como mantenedora de outras narrativas e que elas não preservaram necessariamente conhecimento. Ela questiona, inclusive, se Apolodoro poderia ter se esquecido de alguma parte da narrativa, visto que ele já destaca que Aristodemo não se lembra de todos os discursos feitos (180c1), portanto, é possível que tenha acontecido algo semelhante com a memória de Apolodoro (2017, p.23).

177e8-e13: *“Com respeito aos discursos que cada um fez, é claro que Aristodemo não reteve todos os pormenores, como também eu não retive tudo aquilo que ele me contou. Cingindo-me, porém, ao essencial e aos oradores que me pareceram mais dignos de menção, passo a referir-vos os discursos apresentados por cada um deles”*⁷

Aristodemo afirma não se lembrar de todos os discursos: tal fato pode ser atribuído à falibilidade da memória ou a alguma fraqueza dos discursos esquecidos? Pode ser que Aristodemo, ao contar a Apolodoro, lembre mais do que foi mais profundo e valioso. Isto posto, como confiar na memória? De certa forma, a memória se reaviva com os diálogos: é reconstituída na conversa dos narradores com seus interlocutores. Até que se chegue ao discurso de Diotima, passamos por uma grande teia comunicativa: Apolodoro disse que Aristodemo disse que Sócrates disse que Diotima disse... e desse emaranhado de informações, há destaque para as comunicações mais consistentes e relevantes.

Para Schüller (2009), o esquecimento também faz parte da reconstrução dos diálogos, à medida que se toma distância da exatidão das palavras (p.14). Assim, Platão constrói os diálogos e demonstra nos narradores a memória das falas, também permeada pelos esquecimentos: a reminiscência surge conforme se desenvolvem os diálogos, portanto, a lembrança não é completa, exata.

Portanto, pode ser que o que ficou realmente foram os discursos mais memoráveis. E que o ensinamento de Diotima, mesmo tendo sido um ensinamento reportado por Sócrates, ativou a reminiscência dos ouvintes e dos narradores do fato. Diotima ensinará ao jovem Sócrates o caminho de gerar o conhecimento, ou seja, não é uma atividade de copiar apenas o que se ouviu, e sim de produzir algo com o que se ouviu. Apesar da possibilidade de esquecimento de alguma palavra e de trechos dos discursos, Apolodoro

⁷ πάντων μὲν οὖν ἃ ἕκαστος εἶπεν, οὔτε πάνυ ὁ Ἀριστόδημος ἐμémνητο οὔτ' αὖ ἐγὼ ἃ ἐκεῖνος ἔλεγε πάντα· ἃ δὲ μάλιστα καὶ ὧν ἔδοξε μοι ἀξιομνημόνευτον, τούτων ὑμῖν ἐρῶ ἕκαστου τὸν λόγον.

tem o importante papel de ser nosso guia para conhecer o que se passou no *simpósio* de Agatão.

Apolodoro, contudo, tem a característica de se desfazer e de agir da mesma forma com os outros: “De mim podem também vocês achar que nasci sob uma má estrela... e acho que julgam certo. Mas eu a vosso respeito não acho, tenho certeza” (173d1-d3)⁸. Seus ouvintes, inclusive, destacam essa sua atitude raivosa para consigo e com os outros – à exceção de Sócrates (173d4-d9). Será que ele de fato aprendeu os ensinamentos eróticos ou ele só reproduz as narrativas sem cunho dialógico? Fica parecendo, como iremos ver, que Apolodoro não saiu do degrau do amor a um único corpo, conforme Diotima irá ensinar.

Apolodoro pediu confirmação de Sócrates, sobre o que ouvira de Aristodemo. Os pesquisadores atuais, já que não podem ter acesso a Platão para entender de fato o que ele escreveu, fazemos filosofia. Se a intenção de Platão era nos fazer debater e pensar filosofia, com certeza estamos no caminho adequado. Desse modo, a análise dos pontos iniciais do diálogo nos envereda para entender o enredo do teatro platônico: a análise de forma separada de um discurso, sem a compreensão dos detalhes literários e históricos tenderia a nos levar para uma visão mais turva do que se pretende chegar.

1.2. O discurso de Agatão

Antes de Sócrates iniciar sua excursão sobre *Eros*, Agatão, o anfitrião do evento, é quem o precede na ordem dos discursos, visto que convida Sócrates a sentar-se ao seu lado (175c9). É com quem Sócrates irá dialogar diretamente antes de iniciar sua fala.

Agatão, o tragediógrafo, tinha cerca de 30 anos quando venceu o concurso de tragédias na Lenaia, em 416 AEC. (Franco & Torrano, 2021, p.35), comemorado no simpósio em sua casa, em que se faz presente Sócrates e os outros simposiastas: Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanos e Alcibíades, que chega ao final do evento. Além disso, Debra Nails (2002, p.9) destaca características positivas do anfitrião, que recebe educadamente o narrador do discurso, Aristodemo, apesar de não ter sido convidado formalmente ao evento⁹. Luc Brisson (2016, p.24) contextualiza que Agatão nasceu entre

⁸ καὶ ἴσως αὖ ὑμεῖς ἐμὲ ἠγεῖσθε κακοδαίμονα εἶναι, καὶ οἴομαι ὑμᾶς ἀληθῆ οἶεσθαι· ἐγὼ μὲντοι ὑμᾶς οὐκ οἴομαι ἀλλ' εὖ οἶδα.

⁹ Na passagem 178e8-e11, Agatão recebe Aristodemo e diz a ele que o procurou no dia anterior para convidá-lo ao evento, fato que pode ter motivado a boa recepção do anfitrião ao novo convidado.

os anos de 448-446 AEC e era o *eromenos*¹⁰ de Pausânias, que também está presente ao *Banquete*.

Chegado o momento de Agatão fazer seu encômio a *Eros*, ele argumenta a importância de estabelecer a natureza do objeto que será abordado, de forma que seja então louvado primeiramente a natureza de *Eros* e depois, seus dons.

195a2-a6: “Ora, em toda a espécie de elogio e qualquer que seja o assunto, há um único método válido: definir a natureza do objeto que nos propomos versar e, em função dela, a dos efeitos que produz. Na mesma ordem de ideias, impõe-se, portanto, que comecemos por louvar a natureza de *Eros* e só depois as suas dádivas”¹¹

A respeito dessa passagem, Dion David Macedo (2001, p.42) chama o método de Agatão de “preceito metodológico”, pretendendo delimitar o objeto da fala para não incorrer no mesmo erro dos outros simposiastas, pois o próprio anfitrião critica a ausência da descrição da natureza de *Eros*, já que louvaram somente os benefícios causados por *Eros*. Scott & Welton (2008, p.73) pontuam a marca de Agatão e seu método, onde há a necessidade de primeiro dizer o que são suas qualidades e as qualidades pelas quais louvamos *Eros* para então descrever os efeitos positivos produzidos pelo resultado de possuir tais qualidades. É fato que esse método estabelecido por Agatão, apesar de ele mesmo não explicar conforme seu próprio método, será utilizado posteriormente por Sócrates.

Agatão apresenta *Eros* como um deus possuidor de diversas qualidades. Discorda das falas anteriores¹² ao atribuir juventude a *Eros* (195c1); coloca *Eros* como delicado, belo, justo e temperante corajoso e sábio. Segundo Agatão:

É ele quem apaga em nós a ideia de sermos estranhos uns aos outros e nos comunica sentimentos de familiaridade, através de reuniões como estas, que ele promove. Nos festivais, nas danças, nos sacrifícios divinos ei-lo como nosso guia, abrindo-nos as vias para a delicadeza, fechando-as para a rudeza. Liberal em dons de simpatia, inacessível aos da malquerença. Alegre e amável. Venerável aos olhos dos homens superiores e admirável aos dos deuses; (...); o corifeu de suprema beleza e virtude que cada homem deve seguir e invocar

¹⁰ A palavra *eromenos* é comumente traduzida como “amado”. Aqui, permaneceremos na palavra transliterada, a fim de não confundir o sentido que quer alcançar a palavra, em seu original grego. Logo, *eromenos* designa “o que é amado”, enquanto *erastes* está no polo ativo, “o que ama” (cf. Pio, p.56).

¹¹ εἷς δὲ τρόπος ὀρθὸς παντὸς ἐπαίνου περὶ παντός, λόγῳ διελεῖν οἷος οἶων αἴτιος ὧν τυγχάνει περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾗ.

¹² Fedro (178b2) afirma ser *Eros* um dos deuses mais antigos.

em belos hinos, associando-se ao cântico que o Amor canta para fascinar o espírito de todos os deuses e de todos os homens! (197d1-e5).¹³

Macedo (2001, p.43) afirma que o discurso de Agatão pode ser compreendido da melhor forma se visto por um viés poético, para não correr o risco de analisá-lo como um discurso vazio ou não o compreender simplesmente pela ausência de uma visão estilística poética em que se apresenta o discurso. A esse respeito, Francisco Gonzalez (2016, p.110-114) contribui com a afirmação de que o discurso de Agatão é analisado pelos críticos muitas vezes como o mais superficial do *Simpósio*, porém elenca as contribuições desse discurso para o entendimento da fala de Sócrates que virá a seguir, onde citaremos algumas delas: o destaque para a necessidade de falar sobre a natureza do objeto a ser debatido; salienta também a sabedoria do amor; relaciona o amor como dotado de *techné*, de forma que por ele será possível criar coisas em geral, característica que também veremos na fala de Sócrates/Diotima.

Já Kenneth Dover comenta as características sofísticas do discurso de Agatão, “cujo meio de vida é a manipulação da linguagem”¹⁴ (1980, p. 123). Sócrates admite se lembrar de Górgias após a fala de Agatão (198c1-c3), um famoso sofista que exerceu grande influência na prosa grega entre os séculos V e IV (Dover, 1980, p.123). W.K.C. Guthrie também evidencia sua influência não só em Agatão, mas também nos escritos do historiador Tucídides (1971, p.273). Palavras próprias de quem acabara de vencer um concurso de tragédias, Agatão apresenta a fala comum da época, para quem pretende conquistar o público com falas laudatórias com o objetivo de atrair seus telespectadores. Léon Robin (1929, p.49) afirma que a exposição de Agatão tem menos rigor filosófico e mais exposição poética. Em sua conhecida tradução francesa para a Les Belles Lettres, Robin introduz o discurso de Agatão como uma construção artificial e vazia (1938, lxvii), tratando a fala com pouca preocupação às ideias e mais ligada ao processo: “a arte que aqui se desenvolve é a de um mecanismo que funciona no vazio” (1938, lxcviii)¹⁵. Portanto, enquanto Dover e Robin destacam um perfil mais vazio, com pouca

¹³ οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ, τὰς τοιάσδε συνόδους μετ' ἀλλήλων πάσας τιθεῖς συνιέναι, ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θυσίαισι γιγνόμενος ἡγεμῶν· πραότητα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δ' ἐξορίζων· φιλόδωρος εὐμενείας, ἄδωρος δυσμενείας· ἴλεως ἀγαθός· θεατὸς σοφοῖς, ἀγαστὸς θεοῖς· ζηλωτὸς ἀμοίροις, κτητὸς εὐμοίροις· τρυφῆς, ἀβρότητας, χλιδῆς, χαρίτων, ἰμέρου, πόθου πατήρ· ἐπιμελὴς ἀγαθῶν, ἀμελὴς κακῶν· ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόγῳ κυβερνήτης, ἐπιβάτης, παραστάτης τε καὶ σωτὴρ ἄριστος, συμπάντων τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων κόσμος, ἡγεμῶν κάλλιστος καὶ ἄριστος, ᾧ χρὴ ἔπεσθαι πάντα ἄνδρα ἐφυμνοῦντα καλῶς, ᾧδῆς μετέχοντα ἢν ἄδει θέλγων πάντων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων νόημα.

¹⁴ whose business in life is the manipulation of language.

¹⁵ L'art qui s'y déploie, c'est celui d'une mécanique fonctionnant à vide.

contribuição filosófica, Gonzalez e Macedo partem do pressuposto de que a fala de Agatão, analisada em seus pormenores, contribui para grande parte da fala posterior de Sócrates.

Pode-se perceber também uma tentativa de quebra do sentido comum da então tradição da época, em que o tragediógrafo discorda da personagem Fedro e, portanto, de Hesíodo, quando não atribui a *Eros* antiguidade, pelo contrário: para ele, *Eros* é o deus mais jovem, e não um dos mais antigos (195a11). Juliano Paccos Caram apresenta a fala de Agatão como se ele estivesse diminuindo as características geralmente atribuídas a *Eros*:

Afinal, um critério essencialmente presente na cultura grega era o que afirmava que tudo o que é mais antigo tem, por consequência, mais nobreza e perfeição. Por isso os deuses são ontologicamente anteriores aos homens. Logo, ao afirmar que *Eros* não é o deus mais antigo, mas o mais jovem entre eles, Agatão estaria diminuindo – ou “rebaixando”, na linguagem de L. Strauss – a nobreza, a perfeição e a divindade do Amor (Caram 2018, p. 61)

Ainda a esse respeito, para Scott & Welton (2008), o argumento de Agatão afirma a impossibilidade de *Eros* ser o mais antigo em face dos conflitos violentos contados por Hesíodo e Parmênides. Agatão atribui os conflitos à Necessidade (Ἀνάγκη): se tivesse ocorrido pela interferência de *Eros*, as consequências não seriam de conflitos. “Apenas sob o reino do Amor não há violência” (Scott & Welton, 2008, p. 75)¹⁶.

Também, ao glorificar *Eros* como o mais belo, por ser jovem, Thomas L. Cooksey (2010, p.53) afirma que parece que ele está, de fato, descrevendo a si mesmo. Nesse sentido concorda Giovanni Reale (2004) quando diz que “ao elogiar *Eros*, se elogia a si mesmo, e por outro lado, se dissolve, quase por completo, a matéria na forma, o conceito na imagem e o conteúdo em palavra pura” (2004, p.145)¹⁷.

Reale (2004) acrescenta ainda que Agatão está preparado para honrar sua arte da mesma forma que Erixímaco honrou a arte da medicina, por isso “destacará a sabedoria da arte e da poesia e a capacidade de converter aqueles que antes estavam longe deles em um seguidor das musas” (2004, p.137)¹⁸. De fato, é inegável que Agatão conseguiu fazer com que a maior parte do público presente se deleitasse com suas palavras, alcançando o seu objetivo enquanto tragediógrafo, conhecedor de sua arte: “Mal Agatão acabou de

¹⁶ Only under the reign of Love is there no violence.

¹⁷ a elogiar a *Eros*, se elogia a sí mesmo, y, por otro, disuelve, casi por completo, la materia en la forma, el concepto en la imagen y el contenido en pura palabra.

¹⁸ destacará la sabiduría del arte e de la poesía y la capacidad de convertir en seguidor de las musas a quien antes estaba alejado de ellas.

falar, todos os circunstantes romperam em aplausos, achando que o jovem se tinha saído muito bem, tanto em sua honra como na do deus” (198a1-a3)¹⁹.

Apesar de Agatão ter fixado sua metodologia no início de sua fala, cabe salientar que ele mesmo parece não cumprir com o que criticou dos outros discursos. Macedo (2001, p.46) afirma que “Agatão termina por trair seu próprio preceito metodológico”, uma vez que não procede com seu discurso conforme o próprio método criado. Scott & Welton (2008, p. 74) salientam a ironia do discurso de Agatão, uma vez que foi contra o método criado, pois definiu *Eros* primeiramente pelos seus termos ou efeitos, e não pelo *Eros* em si. Ou seja, foi notadamente ovacionado pelo seu discurso, apesar de não ter cumprido com a metodologia criada. É nesse sentido que Sócrates aproveitará para também introduzir sua fala.

Este trabalho concorda com o viés de importância do discurso de Agatão: em sua fala, podemos identificar a criação de um método, perseguindo-o e traçando, com a fala de Sócrates, uma relação explicativa do que virá a ser *Eros*, sua construção temática, sua natureza e seu alcance.

1.3. A perspectiva da verdade de *Eros* para Sócrates: as perguntas para Agatão

No tópico anterior, falamos que Sócrates está posicionado ao lado de Agatão, no *Banquete*, portanto, deve ser o próximo a continuar os elogios a *Eros*. Ao passo que expressa – ironicamente - receio em começar sua fala após declarar a beleza do discurso de Agatão, Sócrates diz que, mesmo manifestado seu entendimento sobre as coisas do amor (τὰ ἐρωτικά), não conhece de fato como fazer elogios (198d1-d3), tal qual seus companheiros nesta noite fizeram. Scott & Welton (2008) brincam com a ironia de Sócrates, afirmando que se ele tem algo a temer, “deve ser o mau gosto de um público que acabou de achar o discurso de Agatão tão agradável” (2008, p.81)²⁰. Foi por esse motivo que ele concordou em também celebrar *Eros*; mas, se ele tiver que manter o estilo de encômio, então renuncia, pois não leva jeito para tais tipos de louvores (199a6-a7).

199a7-199b6: “Renuncio, desde já, a louvores desse estilo, pois não tenho qualquer jeito para eles. Agora, se vocês aceitam a perspectiva da verdade, isso sim,

¹⁹ εἰπόντος δὲ τοῦ Ἀγάθωνος πάντας ἔφη ὁ Ἀριστόδημος ἀναθορυβῆσαι τοὺς παρόντας, ὡς πρεπόντως τοῦ νεανίσκου εἰρηκότος καὶ αὐτῶ καὶ τῶ θεῶ.

²⁰ it should be from the poor taste of an audience that has just found Agathon’s speech so pleasing.

estou pronto a falar – mas ao meu modo pessoal, sem competir com os vossos discursos, porque não quero cair no ridículo! Posto isto, Fedro, vê lá se interessa um discurso deste gênero: um discurso que vos faça escutar a verdade sobre Eros, mas que em matéria de termos, requintes de expressão e coisas quejandas será aquilo mesmo que me ocorrer na altura”²¹

Sócrates pergunta a Fedro se há possibilidade de um discurso ao seu modo, que aí sim, estaria pronto a falar. Nesse momento, Sócrates propõe a perspectiva da verdade, sem intenção de emanar elogios ao estilo dos que foram feitos: um discurso para que os ali presentes possam ouvir a verdade sobre *Eros*, sem pretensão de apresentar um discurso que retire aplausos apenas pela beleza da fala (199b3-b6).

A oferta de um discurso pautado na verdade parece, a uma primeira vista, desmerecer todos os discursos anteriormente falados, como se eles se tratassem puramente de discursos falsos. Porém, como vimos, o discurso de Sócrates herdará algum método não só de Agatão, mas também dos simposiastas que falaram antes dele. Para André Luiz da Paz (2019, p. 151), existe uma importância em todos os elogios para a busca da verdade de *Eros*. Conforme Giovanni Casertano (2010), “na obra platônica, nunca há uma verdadeira e efetiva definição de “verdade”, mas apenas de “discurso verdadeiro: algo a não subestimar” (2010, p. 18)”. Essa assertiva nos instiga a pensar então o que é o discurso verdadeiro e a verdade dentro da proposta da personagem Sócrates ao estabelecer a afirmação de dizer que ele irá fazer um discurso para que se escute a verdade. Com certeza, tal afirmação de Sócrates deixa o leitor curioso para entender o percurso da verdade.

Sócrates inicia a exposição do seu entendimento a respeito do que deveria ser feito no Simpósio:

198d3-d7: *Supunha eu, na minha boa-fé, que o essencial era, em cada caso, dizer a verdade sobre o objeto a elogiar, ou seja: tomar essa mesma verdade como ponto de*

²¹ οὐ γὰρ ἔτι ἐγκωμιάζω τοῦτον τὸν τρόπον—οὐ γὰρ ἂν δυναίμην—οὐ μέντοι ἀλλὰ τὰ γε ἀληθῆ, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω εἰπεῖν κατ’ ἑμαυτόν, οὐ πρὸς τοὺς ὑμετέρους λόγους, ἵνα μὴ γέλωτα ὄφλω. ὄρα οὖν, ὦ Φαῖδρε, εἴ τι καὶ τοιοῦτου λόγου δέη, περὶ Ἐρωτος τᾶληθῆ λεγόμενα ἀκούειν, ὀνομάσει δὲ καὶ θέσει ῥημάτων τοιαύτη ὅποια δᾶν τις τύχη ἐπελθοῦσα.

*partida e proceder então a uma escolha dos aspectos mais belos para os dispor da forma mais atractiva*²².

Aqui, a personagem Sócrates parece estar apresentando um método de pensamento e oralidade adequado para proceder com os elogios: tomar a verdade como ponto de partida é para ele essencial para construir o argumento correto e só então conduzir a verdade para um discurso que alcance o público. Ele chama atenção para o fato de que os outros simposiastas trabalharam mais a questão das belas palavras – lembrando que estavam competindo, por isso podem ter se utilizado de grandes ferramentas orais. Que foram belas as palavras de Agatão e que cumpriram com sua intenção de emocionar o público é inegável: foi ovacionado pela plateia. Mas Casertano (2010) afirma que “o verdadeiro não é necessariamente belo, tal como o belo não é necessariamente verdadeiro” (2010, p. 106).

Podemos inclusive relacionar a concepção de amantes de audições e espetáculos que Sócrates apresenta para Gláucon, na *República*: “Os amadores de audições e de espetáculos encantam-se com as belas vozes, cores e formas e todas as obras feitas com tais elementos, embora o seu espírito seja incapaz de discernir e de amar a natureza do belo em si (476b4-b7 – Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, p.256)²³”. No *Banquete*, o público se mostra satisfeito com a imediatez do belo aparente, inebriado pelas palavras de Agatão, traduzindo em aplausos sua admiração - com exceção de Sócrates, que resolve procurar essa natureza do belo em si por meio de suas argumentações.

Posto isso, Agatão cumpriu com a função de persuadir sua plateia. A crítica de Sócrates se baseia no fato de o discurso ter se preocupado com a persuasão: ela nem sempre está atrelada com a verdade. Franco Ferrari (2014, p.16) afirma que os filósofos focam no espetáculo da verdade, por isso, Sócrates consegue identificar os discursos que se aproximam ou não dela. Casertano (2010) salienta a necessidade de justaposição da persuasão e da verdade, pois “até dizer a verdade precisa de uma retórica” (2010, p. 21). Dentro desse prisma, não se está desmerecendo a persuasão, mas sim a utilização desta com o intuito raso de não comunicar algo que vislumbre a verdade.

²² τῶ μέρει μεθ' ὑμῶν ἐγκωμιάσασθαι τὸν ἔρωτα καὶ ἔφην εἶναι δεινὸς τὰ ἐρωτικά, οὐδὲν εἰδῶς ἄρα τοῦ πράγματος, ὡς ἔδει ἐγκωμιάζειν ὅτιοῦν. ἐγὼ μὲν γὰρ ὑπ' ἀβελτερίας ᾧμην δεῖν τάληθῆ λέγειν περὶ ἐκάστου τοῦ ἐγκωμιαζομένου, καὶ τοῦτο μὲν ὑπάρχειν, ἐξ αὐτῶν δὲ τούτων τὰ κάλλιστα ἐκλεγόμενος ὡς εὐπρεπέστατα τιθέναι· καὶ πάνυ δὴ μέγα ἐφρόνουν ὡς εὖ ἐρῶν.

²³ οἱ μὲν που, ἦν δ' ἐγώ, φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τὰς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χροὰς καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἢ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι.

Sócrates pergunta se Fedro e os outros simposiastas têm interesse em um discurso que fale da verdade sobre *Eros*, onde todos anuíram (199b3-b4), perguntando também se poderia fazer questões a Agatão sobre o discurso a pouco falado, a fim de iniciar seu discurso. O retorno à fala de Agatão é necessário para que Sócrates finalmente tome posse de seu discurso.

Scott & Welton (2008) consideram que as perguntas feitas a Agatão são comumente vistas em outros diálogos platônicos que envolvem Sócrates (2008, p.83). É nesse diálogo, com perguntas e respostas, que vemos uma concordância com o que se tem de mais próximo do verdadeiro: Casertano (2010) afirma que "é necessário fazer interagir os dois níveis e demonstrar uma verdade" (2010, p. 23). De certa forma, Sócrates irá intermediar a fala de seu predecessor e o que aprendeu de Diotima. É isso que veremos Sócrates fazer: ao lembrar o que Agatão afirmou ser *Eros*, ele também apresentará sua visão de *Eros* extraída pelo aprendizado que teve com a personagem Diotima, demonstrando sua concepção de verdade. Apesar de parecer superficial o discurso de Agatão, Sócrates parece tentar desvendar as respostas que aparecem implícitas em sua fala, pois, mesmo quando aparenta não concordar totalmente com o que foi dito, ele investiga seus pormenores. Seria um erro filosófico se Sócrates apenas começasse a invalidar o discurso de Agatão sem ao menos tentar procurar possibilidades da verdade dentro da fala. Casertano (2010) afirma que "(...) para Platão, a verdade de cada discurso não reside simplesmente no próprio discurso, mas tem de ser desenterrada (obviamente com um trabalho interpretativo) do seu significado" (2010, p. 26). Esse é um método utilizado tanto pela personagem Sócrates ao dialogar com seus interlocutores quanto deve ser um método utilizado pelos leitores dos diálogos platônicos, para alcançar a verdade dos diálogos e obter o melhor entendimento do ensinamento filosófico.

Na passagem 199c5, antes mesmo de fazer perguntas a Agatão, como acabara de solicitar a Fedro, Sócrates elogia seu anfitrião por ter delimitado um método: "Para ser franco, caro Agatão, acho que introduziste bem o teu discurso ao afirmar que era necessário primeiro demonstrar qual a natureza de *Eros* e só depois os seus efeitos"²⁴. Ora, alguém que venceu um concurso de tragédias, que discursa de modo a chamar atenção de seus interlocutores e estabelece um método, pode ter o benefício da dúvida e assim Sócrates se permite questionar todas as afirmações ditas por ele, para enfim

²⁴ καὶ μὴν, ὦ φίλε Ἀγάθων, καλῶς μοι ἔδοξας καθηγήσασθαι τοῦ λόγου, λέγων ὅτι πρῶτον μὲν δεοῖ αὐτὸν ἐπιδειξαι ὅποιός τις ἐστὶν ὁ Ἔρως, ὕστερον δὲ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

apropriar-se da verdade do que vem a ser *Eros*, pois a verdade do assunto em questão se dá por meio dialógico.

Enumeremos as perguntas de Sócrates a Agatão:

- 1) 199d1-d2: “*A natureza de Eros implica que ele seja de alguma coisa ou de nada?*”²⁵. Sócrates começa a relacionar com a natureza humana e as relações familiares: a fim de elucidar mais a questão, relaciona com a pergunta se ser pai é sê-lo de alguém ou não, onde a resposta mais adequada seria que o pai é de um filho ou de uma filha, tal como a mãe, também sendo mãe de um filho ou uma filha; e até mesmo, é irmão ou irmã de alguém, onde Agatão concorda (199e4). Aqui, Sócrates começa a construir a base de sua afirmação, onde *Eros* deve, então, ter alguma propriedade relacional, tal qual as relações parentescas que acabara de mencionar em suas perguntas.
- 2) 199e1-e4: “*Tenta então, continuou Sócrates, também a respeito de Eros dizer-me: Eros é amor de nada ou de algo?*”²⁶. Agatão afirma que ele se refere claramente a alguma coisa. Mais uma vez, podemos perceber *Eros* como um ser que não é totalmente independente;
- 3) 200a2-a4: “*Entretanto, diz-me só mais isto: o amor é ou não desejo daquilo de que é amor?*”²⁷ Nesse questionamento, Brisson (2016, p. 127) destaca o fato de Sócrates pedir que Agatão se lembre o que ele entende por *Eros*, visto que ele já havia feito sua afirmação, em 197b3-b6: “*Daí concluímos também que os conflitos entre os deuses se compuseram com o aparecimento de Eros – que é amor da Beleza, pois da fealdade não se aproxima!*”²⁸ (grifo nosso). Agatão, com a pergunta de Sócrates, alcança outro entendimento, visto que vai de encontro com a afirmação há pouco feita por ele. Porque, se *Eros* é desejo, conforme a verdade agora estabelecida, ele é “*falta do objeto desejado*” (Caram, 2018, p.127): logo, não pode ser amor do Belo, uma vez que o Belo não pertence a ele, estando ainda no espectro do desejo. Em 197d11-d13, Agatão invoca elogios a *Eros*, atribuindo inclusive a qualidade de ele ser pai do Desejo (πόθου πατήρ), que é concepção contrária ao que será visto no

²⁵ πότερον ἐστὶ τοιοῦτος οἷος εἶναι τινος ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενός;

²⁶ ἔτι τοίνυν, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ἀπόκριναι ὀλίγω πλείω, ἵνα μᾶλλον καταμάθῃς ὁ βούλομαι. εἰ γὰρ ἐροίμην, τί δέ; ἀδελφός, αὐτὸ τοῦθ' ὅπερ ἔστιν, ἔστι τινός ἀδελφός ἢ οὔ;

²⁷ τοσόνδε δὲ εἰπέ, πότερον ὁ Ἔρως ἐκείνου οὔ ἔστιν ἔρως, ἐπιθυμῆι αὐτοῦ ἢ οὔ;

²⁸ ὅθεν δὴ καὶ κατεσκευάσθη τῶν θεῶν τὰ πράγματα Ἔρωτος ἐγγενομένου, δῆλον ὅτι κάλλους— αἴσχει γὰρ οὐκ ἔπι ἔρως.

discurso de Sócrates/Diotima, pois “é no quadro do apetite de imortalidade que o amor pode ser corretamente definido como amor pela parição no belo” (Caram, 2018, p. 131);

- 4) 200a9-b2: “*Ora, vê lá – comentou Sócrates – se em vez de provável não será antes forçoso admitir que aquele que deseja, deseja o que lhe falta e que, se não sentir falta, não sente também desejo? Por mim acho (e de que maneira!) que é mesmo forçoso assim ser... E tu, que achas?*”²⁹ Sócrates continua na mesma linha de pensamento anteriormente adotada, estabelecendo a necessidade de assumir que há desejo do que lhe falta. E seu contrário, ou seja, se não há desejo, também não há falta. Agatão novamente assente com a afirmação (200a11-200b2). Sócrates ilustra essa concordância com o exemplo de que não há motivos de alguém alto ainda querer ser alto, ou de uma pessoa que já é forte, ainda querer ser forte, pelos motivos de já possuírem as qualidades, não havendo motivo de desejar o que já possuem (200b3-b9);
- 5) 200d8-d10: “*E não será esta também uma forma de amar o que não se encontra ainda ao nosso alcance e em nosso poder – desejar que os bens que nos pertencem se conservem conosco e ao nosso dispor no futuro?*”³⁰ Após construir novos exemplos de situações de não desejar o que já se possui, Sócrates parte para outra questão: amar o que ainda não possuímos não seria desejar que essas coisas se preservem e permaneçam presentes em um período posterior? Agatão concorda novamente (200d10-200e2). Scott & Welton (2008) marcam a afirmação dos seres humanos desejarem a continuidade, apesar de sua característica finita, pensam em prolongar o que eles têm por algo bom (2008, p.85). Isso será visto no ensinamento de Diotima ao jovem Sócrates;
- 6) Sócrates destaca que um indivíduo sente desejo por algo que não tem, por isso que amor e desejo existem: pela não-possesão de tais coisas. Agatão mais uma vez concorda com tal afirmação (200e2-e8);
- 7) 200e7-e9: “*Vamos entender-nos sobre o que ficou dito: antes de mais, que Eros existe em função de um determinado número de coisas, e, em segundo*

²⁹ σκοπέει δὴ, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ἀντὶ τοῦ εἰκότος εἰ ἀνάγκη οὕτως, τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὐ ἐνδεές ἐστίν, ἢ μὴ ἐπιθυμεῖν, ἐὰν μὴ ἐνδεές ᾖ; ἐμοὶ μὲν γὰρ θαυμαστῶς δοκεῖ, ὡς Ἀγάθων, ὡς ἀνάγκη εἶναι σοὶ δὲ πῶς;

³⁰ εἰπεῖν δὴ τὸν Σωκράτη, οὐκοῦν τοῦτ’ ἔστιν ἐκείνου ἐρᾶν, ὃ οὐπω ἔτοιμον αὐτῷ ἐστίν οὐδὲ ἔχει, τὸ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ταῦτα εἶναι αὐτῷ σφζόμενα καὶ παρόντα;

*lugar, que essas são as de que se sente privado? ”*³¹. Para lembrar os argumentos em concordância, Sócrates pontua que em primeiro lugar, *Eros* existe em função de coisas específicas das quais justamente ele não possui. A boa memória de Sócrates faz com que ele repita o que Agatão falara em seu discurso: ele atribuíra ao amor do Belo a resolução das diferenças entre os deuses, visto que não pode ser o amor pelo feio (201a2-a9). Conforme Da Paz,

Embora não seja falso, tal enunciado somente seria verdadeiro (...), se tomado como um aspecto de Erōs (*hen ti eidos*), sem que se reduza o todo de Erōs a tal aspecto particular (*merōs ti*), dado que as coisas belas, como formulará Diotima, são desejadas por suas qualidades e não por si mesmas. Por isso, a personagem Sócrates não refuta este postulado da argumentação de Agatão, em vez disso o manterá dialeticamente na busca pela verdade, suprassumido nos procedimentos metodológicos adequados à investigação. Em outras palavras, este postulado será um degrau a ser usado na subida dialética, ressignificado posteriormente no diálogo com Diotima (Da Paz 2018, p.157)

Nesse sentido, concordar com Agatão neste momento do diálogo foi uma estratégia para continuar sua linha de raciocínio para enfim alcançar o significado identificado no diálogo do jovem Sócrates com a sacerdotisa Diotima, pois o amor do Belo de que tratou Agatão parece focar nas coisas em si mesmas e não nas qualidades atribuídas ao Belo;

- 8) Sócrates vai afinando o entendimento: afirma que *Eros* existe em função do Belo e não do feio(201a10-a12); que *Eros* ama o que não possui (201a14-a15); que por amar o Belo, ele conseqüentemente não possui beleza, logo, *Eros* não pode ser Belo (201b2);
- 9) 201c5-c6: “*Então, se Eros é desprovido de beleza e se o belo e o bem são a mesma coisa, segue-se que ele é igualmente desprovido do bem*”³². Tais afirmações enveredam para o fato de que *Eros* não tem a característica da beleza descrita por Agatão em seu encômio, portanto, algo que não tem beleza não pode ser chamado de Belo (201b4-b5). E que, se há profunda relação entre o belo e o bem, e *Eros* não tem beleza, logo também é desprovido do bem (201c1-c7).
- 10) 201c7-c10: “*Não tenho argumentos a opor-te, Sócrates. Seja como dizes. Diz antes, caro Agatão – contrapôs ele – que não tens argumentos a opor à*

³¹ ἴθι δὴ, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀνομολογησώμεθα τὰ εἰρημένα. ἄλλο τι ἔστιν ὃ Ἔρως πρῶτον μὲν τινῶν, ἔπειτα τούτων ὧν ἂν ἔνδεια παρῆ αὐτῶ;

³² εἰ ἄρα ὃ Ἔρως τῶν καλῶν ἐνδεής ἐστι, τὰ δὲ ἀγαθὰ καλά, κἂν τῶν ἀγαθῶν ἐνδεής εἴη.

verdade. Porque contra Sócrates... nada te seria mais fácil do que arranjá-los!³³”. Para todos os questionamentos e afirmações feitas por Sócrates, Agatão afirma que não pode se opor a ele e Sócrates responde que ele não pode opor-se à verdade, e não à pessoa de Sócrates, pois é com a verdade que não há como ir contra. Esse é o ponto alto para iniciar a excursão em busca da verdade, que Sócrates pretende alcançar: ora, é fácil conseguir contrapor uma pessoa, mas a verdade em si, já se torna mais difícil contrapô-la.

Nesse teatro platônico, é possível imaginar Agatão talvez até mesmo decepcionado com a desconstrução da sua fala, após ter sido aplaudido pelos presentes. É curioso também notar o papel do filósofo Sócrates contrapondo as ideias do anfitrião do evento, um dia após este ter ganhado um concurso de tragédias. Para Casertano (2010), “a filosofia é escandalosa porque é uma rigorosa análise lógica da linguagem, quer da comum, quer da poesia ou da ciência; uma análise não como fim em si mesma, mas sempre “intencionada” à aprendizagem” (2010, p.33). Esse jogo de perguntas e respostas é um importante começo para entender, neste trabalho, qual o objetivo não só da fala de Sócrates e do posterior ensinamento de Diotima, mas do próprio diálogo platônico, que é a busca pela verdade. Foi por esse meticuloso jogo de questionamentos que Sócrates identificou e comunicou o que é o discurso verdadeiro e porque o discurso de Agatão vai contra o que ele admite como um discurso verdadeiro. Para Donald Schüller (2001, p.71), mesmo em um discurso baseado na retórica – como o de Agatão – é possível encontrar fragmentos de verdade em todo tipo de discurso. Sócrates fez um mosaico com os cacos da verdade espalhados no discurso de Agatão para construir, embasado no conhecimento filosófico, um novo panorama que fundamentasse de maneira clara e verdadeira o que ele entende por *Eros*.

É muito peculiar quando Sócrates fala a Agatão que não há como opor-se à verdade(201c7): ele nos indica que a verdade está permeada entre os discursos, ou seja, a verdade não é atribuída diretamente à pessoa que transmite o discurso. Schüller (2001) contribui com o ensinamento de Sócrates, afirmando que “a verdade constrói-se fora e acima dos falantes. Construída, ela não pertence mais a ninguém” (2001, p.76). Ou seja, examinado o discurso, o papel do filósofo, além de dialogar, é o de prestar exame aos passos apontados na fala em busca da verdade. É necessário tomar conta do discurso, pois

³³ ἐγώ, φάναι, ὦ Σώκρατες, σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν, ἀλλ' οὕτως ἐχέτω ὡς σὺ λέγεις. οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ, φάναι, ὦ φιλοῦμενε Ἀγάθων, δύνασαι ἀντιλέγειν, ἐπεὶ Σωκράτει γε οὐδὲν χαλεπόν.

é nele que mora a verdade, conforme afirma Casertano (2010, p. 48): é com a posse do discurso que podemos analisar a veracidade deles, portanto não devemos focar apenas no plano do inteligível, ou mesmo do sensível, visto que o discurso já é um intermediário entre esses planos, sendo a materialização do que foi pensado.

Na obra platônica *Fedro* a personagem título do livro afirma que o aspirante a orador precisa aprender o que lhe parece bom ou belo e não o que de fato seja o bom ou o belo. Casertano (2010, p. 92) afirma que é da opinião da massa que vem a persuasão, e não da verdade. O objetivo de quem aspira ser orador é conseguir persuadir o povo, e não alcançar a verdade (260a1-a5); Sócrates, conhecedor das características de um orador retórico, consegue retirar as nuvens de belas palavras de Agatão, que podem confundir um discurso verdadeiro.

Como vamos ver, *Eros* é também a busca pela verdade, por isso Sócrates, guiado por este ensinamento, busca a verdade com Agatão, como ele fala em 201d7-d8, ao afirmar que irá apresentar a doutrina a respeito do amor, “a partir das conclusões a que eu e Agatão chegámos”³⁴. Aqui, ele não desmerece de todo o discurso do anfitrião, considerando seu discurso como base para construção do conhecimento focado no melhor entendimento do assunto debatido na noite, que é *Eros*.

A opinião, como veremos nos ensinamentos de Diotima, não deve ser descartada, pelo contrário, é importante conhecê-la para alcançar a verdade. Como afirma Schüller (2001), “A verdade está em todos. Importa criar condições propícias para tirá-la das câmaras escuras em que se esconde” (2001, p. 25). Essa é a essencialidade de investigar a verdade no contexto deste trabalho: ela fundamenta o discurso que será proclamado por Sócrates/Diotima no *Banquete*, mas também é importante para compreender o direcionamento da obra platônica, observada a característica de problematização de cada obra, em específico. De modo a não fazer com que a verdade seja um mistério inalcançável, Diotima inicia Sócrates nos mistérios de *Eros* e nesse sentido nos direciona para o alcance da verdade.

1.4. Quem é *Eros* para Diotima de Mantinea?

Sócrates termina sua investigação dos pormenores do discurso de Agatão em busca da verdade para servir de base para apresentar o que entende por *Eros*, a partir dos ensinamentos que teve com Diotima, a sacerdotisa de Mantinea. Para isso, Sócrates

³⁴ πειράσομαι ὑμῖν διελθεῖν ἐκ τῶν ὠμολογημένων ἐμοὶ καὶ Ἀγάθωνι.

reproduz o diálogo que teve com a sacerdotisa há alguns anos, a quem ele atribui o que aprendeu sobre as questões do amor (201d5-6). Neste tópico apresentaremos as concepções de *Eros*, conforme foi ensinado por Diotima, focando principalmente em sua adjetivação enquanto intermediário, ente que deseja e no fato de ser um intermediário entre deuses e mortais, portanto, um *daimon*.

No momento em que o jovem Sócrates dialoga com a sacerdotisa de Mantinea, vemos uma mudança de posição em relação ao seu debate com Agatão: Sócrates assume, neste espaço temporal anterior, o papel de Agatão, pois entendia que *Eros* era um grande deus e era amor do Belo – afirmações também feitas por Agatão em seu elogio. No diálogo com o jovem Sócrates, Diotima nega este entendimento, e para ela, *Eros* não é belo nem bom (201e8-9). Platão coloca o jovem Sócrates na posição de aluno de Diotima, ao contrário da maioria de seus diálogos, em que Sócrates é representado como alguém que ensina: aqui, ele aprende, constrói entendimento juntamente com Diotima.

Para Franco & Torrano (2021, p.25), a convocação de Diotima no discurso socrático é um meio de continuar um diálogo, que antes se deu com Agatão e agora, com Diotima, a fim de que não se perpetue um monólogo sobre *Eros*. Veremos no segundo capítulo outras funções atribuídas à escolha de Diotima como peça para esse teatro platônico.

Assim que Sócrates começa a narrar seu diálogo com Diotima, ele questionava o fato de ela afirmar que, por *Eros* não ser belo nem bom, ele é exatamente seu contrário. A primeira pergunta que Diotima faz a Sócrates é “(...)achas que, por não ser belo, tem forçosamente de ser feio?³⁵” (201e11-12). Nesse primeiro momento, Sócrates ainda concorda com a afirmação, e Diotima replica que há algo entre esses opostos, citando o meio termo presente entre sabedoria e ignorância: o opinar corretamente (202e5). Aqui, Diotima instaura a afirmação de que *Eros*, não sendo nem sábio nem ignorante, nem belo, nem feio, é um intermediário, portanto, entre os extremos.

Para Macedo (2001, p.85), a opinião verdadeira é o modo com que Diotima explica a noção de intermediário, pois enquanto está no caminho para entender a verdade, também não pode ser colocado no papel de ignorância. Casertano (2010, p. 41) corrobora com o tema, afirmando que a opinião constitui um papel essencial para que se alcance a verdade, por isso está na posição de intermediário, sendo importante distinguir a opinião verdadeira da falsa.

³⁵ ἢ οἶει, ὅτι ἂν μὴ καλὸν ἦ, ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι αἰσχρὸν;

No senso comum atual, tem-se a opinião como algo sem fundamentação científica, caracterizando-se muitas vezes por não estar visando necessariamente o alcance da verdade. Em Platão, vemos a opinião correta ou verdadeira sempre em busca da verdade. Na obra *Menon*, de Platão, Sócrates afirma que a opinião correta não é inferior à ciência (98c1); para ele, há a necessidade de criar o encadeamento entre as opiniões verdadeiras, de modo que não se estagnem: precisam do movimento, pelo fato de não terem uma completude de valor, e precisam ser conectadas visando o alcance da ciência e enfim, estáveis. No estatuto da opinião verdadeira, ainda se necessita do movimento (97e4-98a8). No *Banquete*, *Eros*, enquanto intermediário, habita o local da opinião enquanto busca da verdade, de modo que há relação com a mobilidade da opinião verdadeira descrita no *Menon*. Podemos pensar que o método aplicado por ela é de inquirir Sócrates a fim de fazer nascer um conhecimento pela reminiscência: no seu método de perguntas e respostas, ela tenta extrair do jovem Sócrates sua opinião, para juntos, ligarem os fatos que apontam para a verdade. Criar o elo entre as opiniões e fazê-las movimentarem-se é essencial para a busca da verdade, que é o papel de *Eros* enquanto intermediário.

As opiniões verdadeiras obtidas pelas perguntas feitas só são geradas por terem como objetivo o diálogo (que é compartilhado) a fim de buscar a verdade. Como Diotima ensina a Sócrates, só desejamos buscar o que ainda não possuímos, portanto, a atividade de *Eros* abrange o questionamento, com o desejo de investigar o que se pretende conhecer. Na passagem 202d1-3, Diotima destaca que *Eros* tem por característica o ato de desejar o que lhe falta, como o Belo e o Bem. *Eros* é, antes de tudo, desejante, e não um possuidor: por isso, não pode carregar a insígnia de ser um deus, pois para isso deveria possuir a beleza e a bondade, coisas que *Eros* não possui e, portanto, deseja.

Para Caram (2018), é o desejo de Fedro, para que sejam realizados discursos sobre *Eros*, que inicia o debate na casa de Agatão. O desejo é um movimento para o início dos encômios e, para ele, é a base para todos os discursos que serão realizados neste simpósio. Desejo é também o movimento característico do *Eros*, ensinado por Diotima (2018, p.93). Para Charles H. Kahn (1996, p. 260), o conceito de *Eros* no *Banquete* é aproximado do desejo pelo bem. Por isso a importância de se compreender este sentido de desejo para entender *Eros* no ensinamento de Diotima.

Jill Gordon (2015, p.70) salienta que, por maior que seja a atividade de *Eros*, os humanos continuarão no estado de desejo, uma vez que *Eros* parece estar sempre em um processo de vir a saber. *Eros* é o desejo de conhecer e reconhecer o que não se sabe para vir a buscar o conhecimento. Quando *Eros* deixa de desejar? Ele de fato não deixa, pois

se isso acontecesse, ele deveria carregar as características de um imortal, ou seja, de um deus. Apesar de se caracterizar pelo movimento, o desejo é uma característica constante de *Eros*, por isso a importância de tratar de fazer boas perguntas e, com boa orientação, o desejo será bem direcionado.

Enquanto o discurso de Agatão apresenta um *Eros* como gerador – podendo inclusive gerar desejo, como afirma Caram (2018, p.108), Diotima ensina ao jovem Sócrates que *Eros* primeiramente deseja, para depois gerar. Ela explicará adiante que *Eros* deseja gerar e procriar no Belo (206e5). *Eros* é, sobretudo, desejo de verdade. Cabe salientar que o desejo pelo Belo abrange tanto um desejo físico quanto metafísico: é no corpo que se manifesta o desejo da alma.

O que é *Eros*, se está entre o belo e o feio, a sabedoria e a ignorância e não possui o belo nem o bem, apenas deseja tais coisas? Diotima o nomeia como um *daimon*, e tem por função ser um mensageiro entre deuses e mortais, portanto, realiza o movimento tanto ascendente quanto descendente. Talvez seja comum pensar que a posição intermediária é isenta de ações, mas Scott & Welton (2018, p.96) nos lembram de que a opinião intermediária não é neutra. Ou seja, quando Diotima coloca *Eros* como um intermediário, ela quer justamente caracterizá-lo como um *daimon* que transita entre dois polos, não possuindo características totais para considerá-lo nem um deus, nem humano, mas constrói laços entre os extremos com intuito de alcançar o Belo e o Bem.

Para Caram (2018, p. 68), a característica *daimonica* de *Eros* é de viabilizar o conhecimento dos desígnios divinos pelos seres humanos e para que os deuses acolham as oferendas humanas. Já que não existe contato direto entre o divino e o humano, o *daimon* faz essa intermediação. Diotima ensina ao jovem Sócrates que, no seu papel de intermediário, um *daimon* “preenche por inteiro o espaço entre uns e outros, permitindo que o Todo se encontre unido consigo mesmo”³⁶ (202e6-8).

Essas características que Diotima atribui a *Eros*, enquanto *daimon*, parecem enveredar seus ensinamentos em direção aos mistérios aos quais ela inicia o jovem Sócrates. Ela afirma que é pela ação erótica que há ocorrência das adivinhações, das ocupações dos sacerdotes, os sacrifícios, e a magia. Diotima, enquanto sacerdotisa, deixa agir *Eros* para intermediar seus ensinamentos e ritos mágicos, inclusive com o jovem Sócrates.

³⁶ ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι.

Caram (2018, p. 75) sugere que antes de entrar na casa de Agatão, Sócrates passava por uma intervenção de seu *daimonion*, que o colocou em reflexão antes do seu convívio com os simposiastas. O autor afirma ainda que chamar *Eros* de um *daimon* significa que há algo divino em sua alma, que o leva a amar e desejar.

Portanto, a significação de *Eros* atribuída nos diálogos platônicos é grandiosa e, no discurso de Sócrates/Diotima, podemos inferir que se trata tanto de relações físicas, metafísicas e dialéticas: o desejo bem direcionado faz *Eros* atuar de forma triádica, conforme sugere Maria Dulce Reis (2007): no *Banquete*, essa atuação ocorre entre homem-*Eros*-Deus.

CAPÍTULO 2: DIOTIMA DE MANTINEIA E OS MISTÉRIOS

2.1. Diotima de Mantineia

Vimos que a concepção de *Eros* discutida nesse trabalho teve por origem os ensinamentos que Sócrates, quando jovem, recebeu de Diotima de Mantineia. Antes de adentrarmos no diálogo entre ela e o jovem Sócrates, buscamos apresentar quem é esta mulher, que surge evocada pela memória de Sócrates?

201d1-d8: “*Bom, e a partir de agora deixo-te em paz... Há uma doutrina sobre Eros que escutei em tempos a uma mulher de Mantineia, Diotima, mulher versada não só nesta matéria como em muitas outras. Foi justamente ela que, nos sacrifícios realizados pelos Atenenses antes da peste, conseguiu retardar o flagelo por dez anos; e foi ela também que me instruiu sobre os fenômenos do amor. É pois essa sua doutrina que vou procurar referir-vos, na medida dos meus recursos, a partir das conclusões a que eu e Agatão chegamos*”³⁷

O *Banquete* nos traz algumas informações a respeito de Diotima: é uma mulher de Mantineia, versada nas matérias de *Eros* e de assuntos diversos; conseguiu retardar a peste por dez anos, por meio dos sacrifícios dos Atenenses. Sócrates afirma que aprendeu com ela sobre as coisas do amor.

Brisson (2016, p.27) e Schiappa de Azevedo (2019, p.68, nota 91) consideram que a peste pode ser a que eclodiu durante a Guerra do Peloponeso, por volta de 430 AEC. Se o contexto histórico estiver correto, o encontro de Diotima com Sócrates ocorreu por volta de 440 AEC e Sócrates tinha por volta de 30 anos. Já o *Banquete* se deu 24 anos mais tarde, momento em que Sócrates descreve seu encontro com Diotima.

A existência de Diotima divide opiniões. Do mesmo modo que as outras personagens platônicas são pesquisadas – como exemplo, o próprio Sócrates – Diotima entra no escopo de pesquisa do *corpus* platônico. Debra Nails (2002, p.137), ao catalogar as personagens, apresenta o pensamento majoritário que Diotima é uma personagem inventada por Platão – até onde as evidências científicas podem alcançar, atualmente.

³⁷ καὶ σὲ μὲν γε ἤδη εἶσω· τὸν δὲ λόγον τὸν περὶ τοῦ Ἔρωτος, ὃν ποτ' ἤκουσα γυναικὸς Μαντινικῆς Διοτίμας, ἢ ταῦτά τε σοφῆ ἦν καὶ ἄλλα πολλά—καὶ Ἀθηναίοις ποτὲ θυμαμένοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς νόσου, ἢ δὴ καὶ ἐμὲ τὰ ἐρωτικά ἐδίδασκεν—ὃν οὖν ἐκείνη ἔλεγε λόγον, πειράσομαι ὑμῖν διελθεῖν ἐκ τῶν ὠμολογημένων ἐμοὶ καὶ Ἀγάθωνι, αὐτὸς ἐπ' ἐμαυτοῦ, ὅπως ἂν δύνωμαι.

Para entender o porquê de Diotima de Mantinea ser colocada como a personagem que ensina a Sócrates sobre *Eros*, Christian Keime (2015, p. 379-380) destaca algumas respostas obtidas no decorrer da história dos estudos platônicos: 1) ela foi uma filósofa que de fato existiu e ensinou o jovem Sócrates; 2) o pensamento majoritário crê que ela é um dispositivo literário representando o filósofo por excelência; e 3) ela é uma comparação feita por Sócrates entre a sacerdotisa e os sofistas, como meio de parodiá-los ou ridicularizá-los em seus discursos anteriores.

Clara Acker (2019) interpreta que a personagem Diotima existiu historicamente, e nasceu por volta de 480 AEC, na cidade de Mantinea, na Arcádia. Para ela, a ausência de evidências em outros textos platônicos que confirmariam sua existência não é motivo para tê-la apenas como uma personagem. Ela argumenta fortemente contra o pensamento hegemônico que considera Diotima como personagem fictícia, tratando-a inclusive como uma filósofa pré-socrática, que pode ter descoberto o termo *metaxu* (intermediário), bem como atribui a ela o conhecimento de *Eros* como um *daimon* e filósofo. Ela conclui que a História da Filosofia a subtraiu enquanto filósofa e professora de Sócrates.

Mary Ellen Waithe (1987) traz uma importante pesquisa que trata de comparar diferentes teses a respeito de Diotima, inclusive de uma pretensa existência histórica. Ela afirma a “fragilidade da opinião recebida sobre Diotima”, mesmo com evidências arqueológicas apresentadas³⁸. Waithe apresenta os estudos arqueológicos feitos por Paolino Mingazzini e Otto Jahn. No Museu Nacional de Nápoles, o arqueólogo Paolino Mingazzini afirma existir um relevo de bronze na tampa de madeira de uma caixa que já abrigou o *Banquete* (Waithe, 1987, p. 102). Já na descrição do numismata Otto Jahn a respeito desse relevo de bronze, ele afirma que há uma mulher sentada em um banquinho, vestida com uma túnica que cobre a parte inferior do corpo. Pela sua pose, demonstra uma mulher que está discursando com um homem que está a sua frente. Este homem está vestido com uma capa, é careca, nariz chato e olhos sob uma sobrancelha protuberante, além de grossos lábios e uma longa barba (Jahn apud Waithe, 1987, p.103). Para Jahn, após ter comparado a imagem com outras estátuas da era platônica, ele conclui que essa imagem retrata Diotima e Sócrates. Esse argumento é, no entanto, muito frágil para atestar a existência histórica de Diotima.

³⁸ “When we also take the archeological and other ancient evidence into account, we realize the flimsiness of received opinion about Diotima” (1987, p. 114)

Migazzini afirma que o conteúdo de bronze sobre a caixa deve ser levado em consideração junto com o baixo relevo das laterais da caixa. Esses bronzes contêm imagens funerárias, datadas entre 340-330 AEC, como se fosse uma edição comemorativa do centenário da conversa de Sócrates com Diotima, que poderia ter ocorrido em 440 AEC. Essa edição foi lançada em um período entre 7 a 17 anos após a morte de Platão, período em que seu sobrinho, Espeusipo, sucedeu-o na Academia. Sob essa afirmação, a autora questiona: “Certamente Platão sabia se Diotima existia ou não. E se Platão sabia, como seus próprios alunos, que sem dúvida discutiram o seu discurso no *Banquete* e ajudaram a preparar esta e outras edições dele, poderiam se enganar quanto à historicidade de Diotima?” (Waithe, p.105)³⁹.

Quanto à representação de Diotima como um dispositivo literário, é possível encontrar de forma mais ampla esse argumento, em diferentes aspectos: para Donald Schüler (2001, p.77), Diotima nasceu “do cérebro de Platão, como Palas Atena veio armada da cabeça do pai de homens e de deuses” e relembra sua função na *Odisseia*, onde orienta o sábio Odisseu para “transmitir-lhes as determinações dos deuses olímpicos”. Luc Brisson (2016, p.28) fala da proximidade linguística de “Mantineia” com *mántis* (adivinho), ou seja, um nome que traz referência a uma sapiência no universo místico-religioso. Como veremos mais a frente, Diotima é a sacerdotisa que está orientando o jovem Sócrates a enveredar nos caminhos de *Eros*, para que alcance a Forma do Belo. *Eros* é intermediário entre deuses e mortais, portanto, é por meio de *Eros* que há esse contato entre os dois polos. Scott & Welton (2008, p.89) consideram a escolha de Diotima como meio para refutar a fala dos outros simposiastas, ao assumir que em sua juventude, pensava assim como eles (como apresentamos no capítulo anterior), porém, foi orientado a entender *Eros* como um intermediário, e não como um deus. Dessa forma, Scott e Welton assumem não haver comprovação histórica de sua existência.

Jovelina Maria Ramos de Souza (2011, p.207) considera os elementos do discurso de Diotima conciliáveis entre si, apesar de distintos, pois envolve “por um lado, a linguagem dos mistérios e, por outro, o discurso filosófico, mediados pela linguagem genuinamente poética do *Banquete*”. Mesmo assim, distingue o discurso de Sócrates do de Diotima, associando-a a discursos mais aproximados dos sofistas, visto que o da sacerdotisa é dotado de um “estilo pomposo e sua verve inflamada, herança dos

³⁹ Certainly, Plato knew whether Diotima existed or not. And if Plato knew, how could his own students, who undoubtedly discussed her speech in the Symposium and helped prepare this and other editions of it, be mistaken as to Diotima's historicity?

ensinamentos recebidos de Górgias, indicam a mesma ausência de conteúdo e falta de reflexividade dos discursos gorgianos, a ponto de ser confundido com um deles” (2011, p. 197). Neste caso, ela separa o que pode ter características comuns a Sócrates e Diotima, não compreendendo todo o discurso como algo puramente socrático.

Com isso, podemos ter uma noção geral das pesquisas e direcionamentos que atribuem a Diotima seja um papel histórico, sofístico ou literário. José Trindade dos Santos (2008, p. 12) afirma que não há obrigação de aceitar, dentro das obras platônicas, a historicidade dos eventos relatados, nem há razão para “atribuir a personalidades históricas as opiniões expressas pelas personagens homônimas do diálogo”. Ou seja, a pesquisa sobre a existência histórica é totalmente relevante no que diz respeito ao caráter arqueológico ou mesmo antropológico de uma História da Filosofia. Mas neste trabalho não há como assumir a comprovação histórica da personagem Diotima sem um parecer adequado e especializado neste sentido. Como Nails afirmou, até o momento não é possível atestar sua existência real. A falta de comprovação de sua existência histórica nos faz no mínimo supor qualquer motivo de Platão colocar nos lábios de Diotima o conhecimento a respeito de *Eros*. Negar sua existência histórica não tira o mérito da necessidade de estudar o papel da mulher na antiguidade, que pode ser feita de uma maneira mais abrangente por meio de evidências arqueológicas, antropológicas e filosóficas, por exemplo. E não se exaure aqui. O que parece, ao ler Clara Acker, é que se deve assumir que Diotima de Manteneia foi uma personagem histórica para que se ateste a importância da mulher na antiguidade, e que houve um apagamento da mulher pela história misógina da filosofia, quando a própria representação de Diotima já pode ser explorada para entender a mulher no universo platônico, mesmo que de forma limitada, visto que é retratada pela descrição de Platão, ou seja, é uma via indireta.

Diotima é vista neste trabalho como uma sacerdotisa, e mais que isso, como intermediária dos ensinamentos de *Eros* e Sócrates. Seu papel de personagem platônica existe neste diálogo para intermediar filosofia e mistérios. Diotima também é a intermediária entre os discursos anteriores e a resposta de Sócrates aos outros simposiastas, que não é apresentada de forma direta, mas sim por meio da sacerdotisa. Se pudermos contribuir para o bojo de respostas na pergunta “Por que Diotima?”, diríamos que por ser sacerdotisa, é intermediária entre os que buscam o saber e a Forma do Belo, que é alcançada por meio de *Eros*. Por falar de gravidez, geração e amor, Platão pode ter optado por colocar uma mulher, que poderia demonstrar mais conhecimento a respeito de tais assuntos. Neste caso, Caram (2018, p.65) afirma a maior coerência da escolha de

Diotima por ser uma personagem feminina, “símbolo da geração, e principalmente de uma mulher sacerdotisa, capaz de provocar a reflexão a respeito da divindade do amor a partir da própria *mantike*”. Com isso, seu papel é de dialogar com Sócrates e com os outros simposiastas. Platão isenta o filósofo, Sócrates, de retirar o status divino de *Eros*, responsabilizando alguém fora da filosofia: nada melhor que uma sacerdotisa, ligada aos mistérios, para assumir esse papel, com conhecimentos religiosos, em seu lugar de fala ao tratar de geração e parto.

2.2. Os mistérios de Elêusis e a sacerdotisa Diotima

Além do debate a respeito de Diotima enquanto personagem histórica ou fictícia, vemos também sua afirmação enquanto sacerdotisa. Debra Nails (2002, p. 137) a descreve como professora de Sócrates sobre *Eros* e sacerdotisa dos mistérios de Elêusis: apesar de não constar explicitamente no *Banquete* esta descrição, há pesquisas textuais que apontam para esse direcionamento.

Neste tópico, pretendemos introduzir a questão a este respeito para que possamos compreender Diotima enquanto sacerdotisa dos mistérios de Elêusis, bem como termos utilizados no próximo capítulo, ao tratar de *Eros* como *daimon* e debater o mito do nascimento de *Eros*, a fim de introduzir sua ontologia enquanto intermediário.

Para Walter Burkert (1991, p.25), “os mistérios constituem uma forma de religião pessoal, que depende de uma decisão privada e aspira a alguma forma de salvação através da proximidade com o divino”. Ou seja, essa proximidade acontece quando pessoas que estão passando por algum tipo de necessidade “fazem promessas aos deuses e geralmente cumprem-nas oferecendo doações de maior ou menor valor” (Burkert, 1991, p. 25). Para ele, a iniciação a Elêusis não trata de uma religião no sentido que entendemos atualmente: “Os mistérios são cerimônias de iniciação, cultos onde a admissão e a participação dependem de algum ritual pessoal, a ser executado sobre o iniciante” (Burkert, 1991, p. 20). Logo, ele considera os mistérios como “uma forma especial de culto prestado no contexto mais amplo da prática religiosa. Portanto, não é apropriado o uso da designação “religião de mistério”, como nome geral e exclusivo para um sistema fechado”. (Burkert, 1991, p. 22-23).

Tratar dos Mistérios de Elêusis, mesmo de forma introdutória, é um grande desafio, pois não há uma obra específica com fontes diretas para que possamos ler, analisar e comparar com a obra de Platão. Deveremos então optar pela fundamentação de

alguns pesquisadores específicos, a fim de delimitar um campo tão extenso e profundo de estudos.

Conforme Walter Burkert (1993, p.545), os mistérios eleusinos tem, à parte de seu secretismo, uma documentação extensa:

Os mistérios de Elêusis são o culto grego mais bem documentado, quer seja quanto à história arqueológica do santuário, à prosopografia dos sacerdotes, às leis sacras, à iconografia ou à sua reflexão na literatura, na poesia ou na filosofia. Desde os primeiros testemunhos, a parte central do hino homérico em honra de Deméter dedicada a Elêusis, até à proibição do culto por Teodósio e à destruição do santuário pelos Godos, cerca de 400 d.C, temos um panorama de 1000 anos, durante os quais este culto atraiu homens e mulheres de toda a Grécia e, posteriormente, de todo o Império Romano para, como se afirma repetidamente, lhes conferir felicidade e consolo (Burkert, 1993, 545).

Os mistérios de Elêusis são dedicados às duas deusas, Deméter e sua filha, Perséfone. Esta havia sido levada por Hades enquanto colhia belas flores, o que provoca a ira de Deméter, iniciando a busca por Perséfone. Enquanto Deméter não a encontra, a terra nada germina, permanece infértil. O mundo subterrâneo se abre para o retorno de Perséfone, porém ela continua ligada permanentemente ao mundo subterrâneo após comer romãs, como se houvesse um pacto de sangue, nele devendo retornar e passar um terço de cada ano, e saindo novamente (Hino a Deméter, 370-374; 445-446). Ou seja, o retorno de Perséfone parece ser necessário para germinar os grãos e gerar os frutos.

Burkert (1993, p. 546) e Edmonds (2004, p.118) afirmam que tanto mulheres, homens e estrangeiros podiam participar dos mistérios e a iniciação⁴⁰ era uma escolha individual. Burkert (1993, p. 546) descreve que há uma purificação, representada pelo sacrifício de um leitão, associando essa morte ao desaparecimento de Perséfone. Deméter também segue com a cerimônia de purificação, com olhos para baixo e em silêncio.⁴¹ O acontecimento principal ocorria no décimo nono dia do *Broedromion*, com uma procissão de Atenas a Elêusis, com as coisas sagradas transportadas pelas sacerdotisas. Porém, no décimo quarto dia, essas coisas sagradas eram levadas de Elêusis para o Eleusínion de Atenas e no décimo sexto dia, os iniciados se purificavam no mar, na baía de Faléro (Burkert, 1993, p. 547; Vernant, 2018, p. 72).

No vigésimo dia, os iniciados chegavam no santuário, porém, atrás das portas, havia uma gruta, representando o mundo subterrâneo. Era no centro do Telestérion, o

⁴⁰ Burkert (1993, p. 549) diferencia os μύσται dos ἐπόπται, sendo estes espectadores que participavam da festividade no mínimo pela segunda vez e aqueles, que participavam pela primeira vez.

⁴¹ Hino a Deméter, 190-204.

Anactóron, “uma construção retangular, oblonga, de pedra, com uma porta no fim de uma das suas longas paredes” (Burkert, 1993, p. 549) que flamejava uma grande fogueira. A iluminação parecia ocorrer somente por ela, e o restante do ambiente ficava escuro.

Essa breve introdução nos remete a um entendimento geral dos mistérios de Elêusis, para que possamos transpor, à maneira que Alberto Bernabé (2011) nos aponta, esse conhecimento ao *Banquete*. Segue o conceito de transposição, apontado pelo autor:

Trata-se da maneira pela qual o filósofo cita ou alude a passagens de outros autores, geralmente prestigiosos, como apoio para as suas próprias teses, e opera sobre tais citações modificações mais ou menos sutis, seja a propósito das palavras que usa, seja pelo contexto no qual as insere, de modo que transforma também o seu significado ou a sua intenção, especialmente para fazer com que se acomodem às suas próprias ideias, pondo em relevo o que tem em comum e ocultando ou transformando o que as diferencia (Bernabé 2011, 367-368)

No primeiro capítulo destacamos o trecho em que Apolodoro introduz sua narrativa afirmando ter vindo de sua casa em Faléro⁴² (172a2-a4). Nessa introdução, já temos a possibilidade de correlacionar o décimo sexto dia do rito eleusino, com os iniciados purificando-se no mar da baía de Faléro: Apolodoro sai de Faléro em direção à Atenas e afirma que está em “boa forma”, ou “preparado” para narrar os acontecimentos. Nos mistérios de Elêusis, o banho na baía de Faléro ocorre como parte de purificação, parecendo então que Apolodoro estava apto a discorrer sobre o que aconteceu no encontro na casa de Agatão, em vistas de já estar purificado, direcionando-se à Atenas. Assim, podia, como um possível iniciado por Sócrates, falar sobre os mistérios filosóficos de *Eros*.

174a3-174a5: *Contou, pois, Aristodemo que encontrou Sócrates ainda fresco do banho e com umas luxuosas sandálias nos pés, coisa que nele era rara.*⁴³

O próprio texto platônico apresenta a raridade de Sócrates estar banhado e calçado. Louis-André Dorion (2011, p.13) corrobora com as características usuais de Sócrates, onde ele não tentava camuflar sua feiura pelas vestes: “passeava descalço e trazia sempre, tanto no verão como no inverno, o mesmo manto”. Sócrates parece se dirigir à casa de Agatão banhado por estar afeito aos passos da purificação, apontando

⁴² Conforme visto no primeiro capítulo.

⁴³ ἔφη γὰρ οἱ Σωκράτη ἐντυχεῖν λελουμένον τε καὶ τὰς βλαύτας ὑποδεδεμένον, ἃ ἐκεῖνος ὀλιγάκις ἐποίει· καὶ ἐρέσθαι αὐτὸν ὅποι ἴοι οὕτω καλὸς γεγενημένος.

que ele seguirá para ouvir e falar sobre *Eros*, que chegará a um patamar misterioso ao narrar os ensinamentos de Diotima. Burkert (1993, p. 169) afirma ainda que “um banho, seguido do envergar de roupas novas faz parte da iniciação individual, das iniciações dos mistérios”.

Além disso, o iniciado, tal como Perséfone, em busca do que é belo, toma um passo diferente dos que não tem o ímpeto de conhecer: corre o risco de sair de um lugar seguro em busca do que é o Belo. Transpondo para o *Banquete*, Perséfone pode ter sido guiada por *Eros* em busca do que é belo – no caso do Hino à Deméter, ela procurava belas flores, quando foi levada ao Hades. Perséfone, ao retornar, narra à sua mãe:

Brincávamos e flores amáveis (ἐρόεντα) colhíamos com as mãos,
misturadas, gentis crocos, írises e jacintos,
e também botões de rosa e lírios, maravilhas de se ver,
e o grande narciso saído da terra qual croco.
Eu o colhia alegremente e a terra por baixo
se abriu e dela saiu o poderoso rei que muitos recebe (v.425-430 - trad de Thais Rocha Carvalho).⁴⁴

No *Banquete*, *Eros* é o guia para buscar o que é o Belo: é como se o Belo fosse as flores de Perséfone, porém neste caso, ela não esperava ir ao Hades. Após ser forçada a comer romãs, por Argifonte, mensageiro de Zeus (411-413, Hino à Deméter), cria-se como um laço:

E à filha prometeram que do ano iria
um terço nas trevas nevoentas passar,
e os outros dois, junto à mãe e aos outros deuses.
Assim falou, e a deusa não desobedeceu ao decreto de Zeus (v. 445-448 - trad. de Thais Rocha Carvalho).⁴⁵

A cada retorno de Perséfone ao Hades, a terra parece fertilizar para que brotem novas sementes. Ou seja, a visão de uma outra realidade, diferente – neste caso a morte –

⁴⁴ παίζομεν ἡδ' ἄνθεα δρέπομεν χεῖρεσσ' ἐρόεντα,
μίγδα κρόκον τ' ἄγανόν καὶ ἀγαλλίδας ἡδ' ὑάκινθον
καὶ ῥοδέας κάλυκας καὶ λείρια, θαῦμα ἰδέσθαι,
νάρκισσόν θ' ὄν ἔφυσ' ὥς περ κρόκον εὐρεῖα χθών.
αὐτὰρ ἐγὼ δρεπόμην περὶ χάρματι, γαῖα δ' ἔνερθε
χώρησεν, τῇ δ' ἔκθορ' ἄναξ κρατερὸς πολυδέγμων.

⁴⁵ νεῦσε δέ οἱ κούρην ἔτεος περιτελλομένοιο
τὴν τριτάτην μὲν μοῖραν ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα,
τὰς δὲ δύω παρὰ μητρὶ καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν.
ὥς ἔφατ', οὐδ' ἀπίθησε θεὰ Διὸς ἀγγελιάων.

conforme Burkert (1993, p. 552), “não é um fim absoluto, é sim um novo início e simultaneamente um outro tipo de vida que é, em todo o caso, boa”. Neste caso, já evidenciamos a importância do retorno: a estabilidade da vida não traz melhorias e nem pioras. Mas, para que se brotem as sementes, é necessário descer para então voltar à vida: esta também é uma característica atribuída ao movimento de *Eros*. Goldschmidt (1991, p. 51) afirma que estamos “adstritos, após visões imperfeitas incessantemente renovadas, a descensões parciais e que precisamos constantemente repetir”. Antecipamos que as subidas são essenciais em *Eros*, mas as descidas são também importantes, trazendo o importante aspecto da renovação.

Burkert (1991, p.17) nos apresenta, ainda, as dádivas recebidas em Elêusis por Deméter: “o cereal como bases da vida civilizada e os mistérios que ofereciam a promessa de “melhores esperanças” para uma vida feliz no além”. Conforme veremos no próximo capítulo, Diotima, na sua iniciação mistérico-filosófica para instruir o caminho da Forma do Belo por meio de *Eros*, afirma que nada pode ser comparável à contemplação do Belo em si (211d1-d3), ou seja, a percepção que se desprende da realidade sensível conforme Diotima irá ensinar, vai além do corpo físico, onde podemos relacionar com a descida ao Hades, de Perséfone.

No *Banquete*, no discurso de Diotima de Manteneia, a divindade parece ser a Forma do Belo: Diotima guiará o jovem Sócrates para compreensão e vivência dos mistérios últimos, estabelecendo uma conexão religiosa entre Sócrates e o Belo, por meio de *Eros*. Goldschmidt (1970, p.21) afirma que “Platão associa, com plena consciência, o atributo de divino aos outros títulos conferidos às Formas”. Assim, almejar a verdade, por meio de *Eros*, é ao mesmo tempo a busca pela Forma do Belo.

Quanto aos sacerdotes, Burkert (1993, p. 199) afirmava não haver uma classe fechada deles; não havia formações rígidas, sendo essencial o respeito aos costumes de determinada tradição, podendo atuar nesse “cargo” tanto homens quanto mulheres, inclusive. No caso das deusas, é comum que haja sacerdotisas, apesar de não ser uma regra: no culto de Deméter, havia tanto sacerdotes quanto sacerdotisas.

Além das referências que podem assemelhar a narrativa do *Banquete* com os mistérios de Elêusis, o uso que Diotima faz das palavras pode relacioná-las com acepções místicas: quando vai apresentar os mistérios últimos para o jovem Sócrates, ela nomeia com a mesma expressão que são tratados quem participa dos mistérios eleusinos por pelo

menos mais de duas vezes⁴⁶, ou seja, é experiente: τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, os mistérios últimos, onde a sacerdotisa questiona se ele será capaz de compreendê-los, conforme veremos no próximo capítulo.

Conforme Fernando Santoro (2019, p.19),

Diotima chama de *epóptico* o último estágio iniciático dos assuntos eróticos, como o estágio final de revelação dos mistérios eleusinos. A palavra designa os procedimentos relativos à *epópsis*: uma visão (*ópsis*) para cima ou de cima (*epi*) que pode observar o mundo sob uma forma privilegiada e global e observar mais de perto as coisas de cima⁴⁷(Santoro 2019, 19).

O próprio fato de ela ter atrasado a peste⁴⁸ já nos direciona a entender, logo no começo de sua apresentação, seu status de sacerdotisa, bem como a oferenda de sacrifícios para que tal ação se realize – isso se compara com os sacrifícios animais dos mistérios de Elêusis. Os sacrifícios e as oferendas de mortais a deuses, por meio de uma sacerdotisa, é a demonstração da comunicação que se dá entre estes polos, visivelmente opostos, unidos por meio de uma prática votiva, conforme nos direciona Burkert (1991, p.26): “A prática votiva pode ser considerada como uma estratégia humana fundamental para enfrentar o futuro. Torna possível administrar o tempo por uma espécie de troca”.

Neste caso, Diotima parece estar sempre direcionando o jovem aprendiz Sócrates no caminho para ver a Forma do Belo. Mark L. McPherran (2006, p.93), atribui essa apropriação religiosa de Platão como se fosse uma “teologia filosófica”. E no *Banquete*, o que se almeja ver, por meio de *Eros*, é a Forma – divina – do Belo. Assim, Platão transpõe a ascensão religiosa para uma ascensão filosófica, com intermédio de *Eros*. E o papel da sacerdotisa Diotima de Mantineia é apresentar a um jovem iniciante nos mistérios como proceder para alcançar o fim último do caminho erótico-filosófico.

2.3. *Eros* é *daimon*

Vimos de modo introdutório no capítulo anterior a atribuição de *Eros* enquanto *daimon*, por Diotima de Mantineia. Antes de iniciarmos o próximo capítulo, onde

⁴⁶ Conf. Nota 40

⁴⁷ Diotima calls epoptic the last initiatory stage of the erotic subjects, as the final stage of revelation of Eleusinian mysteries. The word designates the procedures related to epópsis: a vision (*ópsis*) upwards or above (*epi*) which can observe the world below in a privileged and global form and observe more closely the things above.

⁴⁸ Conf. Fl. 28

apresentaremos as passagens que tratam do diálogo entre ela e o jovem Sócrates, precisamos entender o sentido de *daimon* nesta obra.

Burkert (1993, p.352) assume a dificuldade de estabelecer seguramente um sentido para *daimon*, e que não há uma distinção clara destes em relação aos deuses. Sem a intenção de exaurir um possível estatuto ontológico, pontuamos a diferença de significação de *daimon*, dentro da tradição grega.

Em Homero, na *Ilíada*, temos a relação sinonímica de *daimon* e deus:

Ouviu a deusa que retorna para o Olimpo,
Mansão do porta-égide, onde os deuses (δαίμονας) moram⁴⁹ (I, v.221-222 – trad. Trajano Vieira)

Para Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias*, os *daimones* fazem parte da raça de ouro, em que os homens viviam como deuses (v.112), porém foram cobertos pela terra e os *daimones* se tornaram como sentinelas dos mortais:

Mas depois que a terra a esta raça cobriu
Eles são, por desígnios do poderoso Zeus, gênios (δαίμονες)
Corajosos, ctônicos, curadores dos homens mortais (v.120-122 – trad. Mary de Camargo Neves Lafer)⁵⁰

Antes do ensinamento de Diotima, há, em linhas gerais, no *Banquete*, a concepção de um *Eros* divino, fato que se dissolve ao adentrarmos no ensinamento de Diotima, apresentando *Eros* enquanto *daimon*, situando-o entre mortais e deuses. Com isso, instaura a desdivinização de *Eros*. Nessa concepção de *daimon* também evidenciamos relação com os mistérios, quando Diotima responde à Sócrates suas atribuições:

202e4-203a2: As de um intérprete e mensageiro dos homens junto dos deuses e dos deuses junto dos homens: àqueles, transmite as preces e os sacrifícios; a estes, as ordens e as recompensas em paga dos sacrifícios. No seu papel de intermediário, preenche por inteiro o espaço entre uns e outros, permite que o Todo se encontre unido consigo mesmo. É efetivamente com o seu concurso que se realizam as várias formas de adivinhação e as

⁴⁹ μύθῳ Ἀθηναίης· ἢ δ' Οὐλύμπων δὲ βεβήκει
δώματ' ἐς αἰγιόχοιο Διὸς μετὰ δαίμονας ἄλλους.

⁵⁰ αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψε,—
τοὶ μὲν δαίμονες ἀγνοὶ ἐπιχθόνιοι καλέονται
ἔσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων

*práticas dos sacerdotes, tanto os que se ocupam dos sacrifícios e das iniciações como os que se ocupam dos encantamentos e de toda a espécie de vaticínios e dos ritos mágicos*⁵¹.

Diotima afirma que um ser sábio nestas questões é um δαιμόνιος ἀνὴρ (203a6). Para Souza, (2016, p.121, n.116) o sentido desse termo significa “homem marcado pelo gênio, pela divindade”. Burkert (1993, p. 351-352) atribui a Platão e seu discípulo Xenócrates o entendimento de *daimon* enquanto um ser divino inferior; portanto, é “um poder oculto, uma força que leva o homem a fazer algo, mas para a qual não pode ser nomeada a origem” (BURKERT, 1993, p. 353). Ou seja, o ser que age sob força de um *daimon* é um *daimonion*⁵².

(204e2-e8) *D: Olha Sócrates, aquele que ama as coisas boas, ama. Mas que ama ele, em concreto?*

S: Possuí-las, respondi.

D: E de que servem as coisas boas as quem as possui?

S: Repliquei: A isso já posso responder mais facilmente... é torná-lo feliz (εὐδαίμων)⁵³”

O jovem Sócrates responde facilmente à pergunta de Diotima, demonstrando seu ser marcado pela divindade, indicando seu entendimento da busca de um *daimon* que é, afinal, ser *eudaimon*, ou seja, ser feliz. As palavras em grego e seu significado tem total relação com o que Platão pretende mostrar sobre *Eros*. Não é por acaso que ele é *daimon*, quando pensamos que existe essa correlação significativa entre as palavras, característica retórica que Platão costuma adotar em suas obras. Essa é a função de *Eros* no diálogo, que busca a felicidade, a verdade e a geração no belo, conforme veremos no próximo capítulo.

2.4. O mito do nascimento de *Eros*

Para Burkert,

⁵¹ ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεῖσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτῶ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν.

⁵² Essa característica será atribuída a Sócrates por Alcibiades, conforme veremos no próximo capítulo.

⁵³ φέρε, ὦ Σώκρατες, ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν· τί ἐρᾷ; γενέσθαι, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶ. καὶ τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τὰγαθὰ; τοῦτ' εὐπορώτερον, ἦν δ' ἐγώ, ἔχω ἀποκρίνασθαι, ὅτι εὐδαίμων ἔσται.

o mito, uma forma de relato tradicional estruturado numa sequência de ações executadas por agentes antropomórficos, é a modalidade mais remota e difundida de “falar de deuses” no mundo antigo, com suas raízes na tradição oral. Predomina particularmente nos mistérios (Burkert (1991 p. 83-84).

É nesse sentido que Diotima apresenta ao jovem Sócrates, após ser por ele indagada, quem são os pais de *Eros*, demonstrando claramente o que Burkert anuncia a respeito dos mitos.

203b1-c7: *Quando Afrodite nasceu, os deuses reuniram-se num festim onde, entre vários outros, se encontrava o Poros (Πόρος), filho de Sabedoria (ὁ τῆς Μήτιδος υἱός). Depois de jantarem, eis que aparece a Penia (Πενία) a mendigar restos – como é usual em ocasiões de festa... – e ali ficou, junto à porta. Entretanto o Poros, já embriagado de néctar (pois vinho não havia ainda...) foi para o jardim de Zeus, e tão pesado se sentia, que adormeceu. Então Penia, que na sua natural indigência meditava ter um filho do Poros, deitou-se junto dele e assim concebeu Eros. Eis a razão por que Eros nos surge como companheiro e servido de Afrodite: concebido nas festas e, honra do seu nascimento, é, por natureza, um apaixonado pelo Belo, pois que Afrodite é bela. Por outro lado, a condição de filho de Poros e da Penia ditou-lhe o seu destino. Condenado a uma perpétua indigência, está longe do requinte e da beleza que a maior parte das pessoas nele imagina⁵⁴.*

Para Stanley Rosen (1987, p.232) Diotima “cria” novos deuses para apresentar a origem de *Eros*. Da mesma forma que cunhou um diferente sentido de *daimon*, originou novas concepções também do intermediário *Eros*. Aqui, temos *Eros* enquanto necessitado – herdando, à primeira vista, essa característica de sua mãe, mas também como vigoroso para buscar o que lhe falta – característica primordial do pai. Macedo (2001, p. 88) descreve a troca de papéis que ocorre na ação de seu pai e de sua mãe: “é Poros que está desfalecido e é Penia que astuciosamente se deita a seu lado”. Frente a isso, *Eros* herda as fortes características da mãe e do pai e, como veremos, viverá errante em busca do Belo, por ser apaixonado por ele.

⁵⁴ ὅτε γὰρ ἐγένετο ἡ Ἀφροδίτη, ἡσιῶντο οἱ θεοὶ οἳ τε ἄλλοι καὶ ὁ τῆς Μήτιδος υἱὸς Πόρος. ἐπειδὴ δὲ ἐδείπνησαν, προσαιτήσουσα οἶον δὴ εὐωχίας οὔσης ἀφίκετο ἡ Πενία, καὶ ἦν περὶ τὰς θύρας. ὁ οὖν Πόρος μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος— οἶνος γὰρ οὐπω ἦν—εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθὼν βεβαρημένος ἤυδεν. ἡ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεται τε παρ’ αὐτῶ καὶ ἐκύησε τὸν ἔρωτα. διὸ δὴ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεράπων γέγονεν ὁ Ἔρως, γεννηθεὶς ἐν τοῖς ἐκείνης γενεθλίοις, καὶ ἅμα φύσει ἐραστής ὢν περὶ τὸ καλὸν καὶ τῆς Ἀφροδίτης καλῆς οὔσης. ἅτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὢν ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν

Quando Diotima descreve a concepção de intermediário a *Eros*, ela atribui tal característica à sua origem: “de uma parte, um pai sábio e engenhoso (εὐπόρου); de outra, uma mãe desprovida de sabedoria e de recursos (ἀπόρου). E aí tens, pois, a natureza deste gênio” (204b6-b8)⁵⁵. Neste caso, as duas palavras derivam de Πόρος, nos indicando a característica que devemos ver e a que devemos buscar melhorar, ao estudar *Eros*: entender seu estatuto de falta e de necessidade, mas sempre ávido na busca de sabedoria e novos recursos.

Com isso, Platão instaura não apenas um mito a respeito de *Eros*: cria também uma Diotima mítica, compartilhando novos saberes com um jovem aprendiz e seus convivas, modificando o pensamento outrora existente, ao instaurar outras concepções a respeito de *Eros* enquanto *daimon*, intermediário e filósofo.

⁵⁵ πατὴρ μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητὴρ δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου

CAPÍTULO 3: *EROS* COMO ENTE INTERMEDIÁRIO

Neste capítulo, apresentaremos o discurso em que Sócrates relata seu diálogo que ocorrera anos atrás com Diotima de Mantinea, em que ela ensina ao jovem Sócrates o posicionamento de *Eros* enquanto intermediário, bem como sua ação na escalada do amor, de forma a iniciá-lo nos mistérios eróticos. Serão apresentados também os temas que pairam neste diálogo, tais como a imortalidade, a alma, as Formas, o corpo, o Belo, de forma a dar robustez ao estatuto ontológico de *Eros* enquanto intermediário.

3.1. A tradição aristotélica e o Intermediário

Por mais que Platão não tenha apresentado explicitamente um estatuto de intermediário, podemos encontrar obras e pesquisas que identificam e debatem o *corpus* platônico com a função de entender a concepção platônica de intermediário, conforme apresentaremos no decorrer de todo este capítulo. Começaremos por Aristóteles, que parece ter sido um dos primeiros a exercer essa função, trazendo em sua *Metafísica* afirmações que tratavam de evidenciar a existência de intermediários na filosofia platônica. Ao falar sobre as Formas, Aristóteles atribui a Platão o pensamento das coisas matemáticas como intermediárias:

Além disso, afirma que, além das coisas sensíveis e das Formas, há as coisas matemáticas como intermediárias, diferentes das sensíveis por serem eternas e não suscetíveis de movimento, diferentes das Formas porque são muitas e semelhantes, ao passo que cada Forma é uma única (987b 14).

Necip Fikri Alican (2021, p. 265) destaca o que comumente debatemos quando se trata de intermediários platônicos: as evidências são escassas e, em um campo onde há predominância da interpretação dualista de Platão, pensar em uma terceira categoria pode trazer dificuldades de embasamento. Porém, Alican atribui a Aristóteles o início dos estudos dos intermediários platônicos, mesmo que recheada de discrepâncias e contradições, por isso recomenda um certo cuidado ao aceitar cegamente apenas o que Aristóteles tem a nos dizer sobre o tema (2021, p. 267). Isto porque Aristóteles, segundo Alican, restringe os intermediários aos objetos matemáticos, conforme passagem acima e a seguir:

(...) Além do mais, alguns julgam que não há nada de tal tipo para além das coisas sensíveis, ao passo que outros julgam que há vários itens de tal tipo, que

inclusive seriam, antes de tudo, eternos – como Platão julga que as Formas e os entes matemáticos são duas essências, e que a terceira é a essência dos corpos sensíveis (1028b 18-21).

Ou seja, Alican (2021, p.284) identifica explicitamente que Aristóteles categoriza, em Platão, os intermediários como os entes matemáticos - e apenas os entes matemáticos – que está entre as Formas e a essência dos corpos sensíveis. Já Paul Shorey (1903, p. 208) é explícito quando afirma que não devemos aceitar os testemunhos de Aristóteles a esse respeito, por este não ter sido claro sobre as relações matemáticas e outras ideias; afirma ainda que não há nenhuma doutrina dos números como entes intermediários nas obras de Platão. Dessa forma, Aristóteles a esse respeito deve ser lido com algum cuidado.

Neste trabalho, concordamos com a concepção de que os intermediários estão entre as Formas e o sensível, conforme Diotima irá apresentar ao jovem Sócrates ao ensinar sobre *Eros*. Porém, entendemos que a concepção de intermediário não se restringe aos entes matemáticos, portanto contribuiremos para o debate dos intermediários ontológicos: Alican (2021, p.357) afirma que há em Platão tanto intermediários matemáticos quanto ontológicos. Inclusive, Souilhé (1919) estuda a noção de intermediário no *corpus* platônico, excedendo o significado matemático.

É claro que se deve levar em consideração não só os estudos de Aristóteles para compreender os intermediários platônicos, mas também é importante pesquisar outros comentadores que se dedicaram nesse entendimento, pelo motivo de Platão não ter deixado de forma evidente, em seu *corpus*, uma teoria organizada que tratasse dos intermediários ou mesmo das Formas. Porém, não há como creditar totalmente a um comentador o desenvolvimento dos estudos do intermediário. É necessário aprofundar mais a respeito do que Platão trata em suas obras sobre este tema.

Para Souilhé (1919, p. 43),

como numa moldura, onde os fios que se cruzam se dispersam e como nas mais diversas direções se juntam numa rede de admirável complexidade, a noção de intermediário foi-se enriquecendo, ao longo dos tempos, com significados sucessivos ou simultâneos provocados pelo acaso das circunstâncias e a necessidade de doutrinas” (Souilhé 1919, 43)⁵⁶.

⁵⁶ Comme dans une trame, où les fils entrecroisés se dispersent et courent dans les directions les plus diverses, pour se rejoindre en un réseau d'une admirable complexité, la notion d'intermédiaire s'est enrichie, au cours des âges, de sens successifs ou simultanés qu'ont apportés le hasard des circonstances et le besoin des doctrines.

Portanto, nos cabe pensar e debater a respeito dos intermediários, como neste trabalho, que debate *Eros* como intermediário no *Banquete* de Platão, mais especificamente no diálogo de Sócrates/Diotima.

Para Alican, é possível sim que os entes matemáticos sejam vistos como intermediários, mas não só eles: o autor coloca os intermediários ontológicos “como parte de sua permissão abrangente para estratificação ontológica ilimitada em uma gradação livre da realidade”⁵⁷ (2021, p. 357). Ou seja, para Alican, Platão permite essa estratificação ilimitada, sem delimitar os intermediários enquanto entes matemáticos, conforme Aristóteles afirmava.

Apresentamos pontos ambivalentes de forma bem introdutória, que concordam ou discordam do pensamento de Aristóteles, por ele ter contribuído com o pensamento hegemônico do tema dos intermediários em Platão. Porém, como não é objetivo deste trabalho um aprofundamento dos conceitos aristotélicos, partiremos para Platão, mais especificamente em seu *Banquete*, que é de fato nosso objeto de estudo.

De certa forma, a concepção de *Eros* enquanto intermediário, feita por Platão, nos mostra a centralidade da importância deste conceito para ele. É fato que ele coloca a Forma como algo a se alcançar, conforme veremos mais a frente, mas fazer essa atribuição a *Eros*, tido até então como uma divindade perfeita à sua época, parece nos indicar a importância da intermediação e do caminho, e não apenas da Forma perfeita. Dion Davi Macedo (2001, p.14) afirma que o pensamento platônico não se funda “na dicotomia consciencial sujeito-objeto, eu-mundo, alma-corpo (ao modo de Descartes), mas um pensamento no qual a centralidade do intermediário é sistematicamente reiterada”. Concordando com essa afirmação que nos aventuramos a entender o que está entre a Forma e o sensível.

3.2. Há um estatuto do intermediário platônico?

É evidente que concordamos com a existência de intermediários em Platão, tendo como ponto de partida, aqui, *Eros* ensinado por Diotima de Mantinea. Essa concordância se dá, dentro do contexto do *Banquete*, pelas próprias afirmações de Diotima, quando ela aparece evocada por Sócrates, ao tomar a palavra após a fala de Agatão, reportando o que aprendeu sobre *Eros* com a sacerdotisa de Mantinea.

⁵⁷ as part of its overarching allowance for unlimited ontological stratification in a liberal gradation of reality.

Nas primeiras palavras proferidas por Diotima, que se faz presente neste simpósio pela força da lembrança de Sócrates, existe algo de intermediário entre o belo e o feio, entre o saber e a ignorância, conforme introduzido no primeiro capítulo; logo, *Eros* não pode ser um deus, como pensava o jovem Sócrates. Um dos argumentos apresentados por Diotima para refutá-lo da não divindade de *Eros* é justamente o fato de que ele deseja o Bem e o Belo.

202 c5-d4: *E vai ela: “Muito simples! Ora diz-me: não afirmas tu que todos os deuses são felizes e belos? Ou terias cara para sustentar que há algum deles que não seja belo e feliz?”*

“Claro que não, por Zeus”, respondi.

“E felizes, não chamas tu àqueles que possuem bondade e beleza?”

“Precisamente”.

“Todavia, ao falarmos justamente do Eros, não deixaste de concordar que era a privação do Bem e do Belo que o faziam desejar essas mesmas qualidades que lhe faltam...”

Concordei, efetivamente.⁵⁸

Aqui, na esteira de Sócrates e Platão, Diotima apresenta que o fato de desejar o Bem e o Belo são características não-divinas, já que um deus não deseja algo que já tem, sendo que *Eros* possui constantemente essas necessidades. É fato que também não é humano. Logo, é um *daimon*, que é um intermediário entre mortal e divino.

Entre as polaridades apresentadas no diálogo, Diotima apresenta, de início, a existência de intermediários entre o belo e feio; o saber e ignorância⁵⁹. O que está entre esse último é a opinião correta, em que *Eros* não está dotado completamente nem da ignorância e nem da sabedoria.

202a5-a10: *“Formular uma opinião correta, embora sem saber fundamentá-la, nem é conhecimento (impossível conhecer-se o que não sabemos explicar...) nem ignorância: pois como falar de ignorância quando acertamos com a verdade das coisas?”*

⁵⁸ καὶ ἡ, ῥαδίως, ἔφη. λέγει γάρ μοι, οὐ πάντας θεοὺς φησὶ εὐδαιμόνας εἶναι καὶ καλοὺς; ἢ τολμήσῃς ἄν τινα μὴ φάναι καλὸν τε καὶ εὐδαιμόνα θεῶν εἶναι; μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη. εὐδαιμόνας δὲ δὴ λέγεις οὐ τοὺς τάγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένους; πάνυ γε. ἀλλὰ μὴν Ἔρωτά γε ὠμολόγηκας δι' ἔνδειαν τῶν ἀγαθῶν καὶ καλῶν ἐπιθυμεῖν αὐτῶν τούτων ὧν ἔνδεής ἐστιν. ὠμολόγηκα γάρ.

⁵⁹ Conforme introduzido no primeiro capítulo.

*Claro que há algo do gênero, a opinião correta, que é um intermediário entre o saber e ignorar!*⁶⁰”

Platão discorre, por meio de Diotima, que o opinar corretamente participa dos dois polos opostos, sem ser necessariamente qualquer um deles em absoluto: não chega a ser conhecimento por não carregar em si o estatuto de ciência pela ausência da razão, porém não chega a ser ignorância, uma vez que a opinião correta é elaborada pela existência de uma fagulha da necessidade de busca pela verdade. Esse pensamento da formulação desta opinião alcançou o ser que, se fosse totalmente ignorante, nem pensaria nesta relação.

Já o intermediário entre o belo e o feio é que ele não é nem belo e nem feio. Diotima questiona do jovem Sócrates, após este crer que *Eros* será feio, por não ser belo: “Que queres dizer, Diotima? Que ele é feio e vil? E ela: Tem tento na língua... ou achas que, por não ser belo, tem forçosamente de ser feio?⁶¹” (201e10-e12). Cristina Rossitto (2016, p. 304) argumenta que neste caso, há uma dupla negação, onde *Eros* não é nem um e nem outro de suas polaridades, mas é um terceiro, que é o intermediário.

Um dos argumentos de Rossitto para fundamentar seu entendimento dos intermediários platônicos como uma dupla negação é quando Sócrates questiona Polo sobre as coisas boas e más, no *Górgias*, também de Platão:

SOC: Por acaso há alguma coisa que não seja boa, nem má, nem o meio-termo, ou seja, nem boa nem má?

POL: É forçoso que não haja, Sócrates.

SOC: Não afirmas, então, que a sabedoria é um bem, assim como a saúde, a riqueza e as demais coisas desse tipo, e um mal, os seus contrários?

POL: Sim.

SOC: As coisas nem boas nem más, às quais te referes, são porventura aquelas que ora participam do bem, ora do mal, ora de nenhum deles⁶² (...) (Pl. *Gorg.* 467e1-468a4)

A partir dessa obra, Rossitto associa as coisas nem boas e nem más do *Górgias* com o que não é belo e nem feio do *Banquete*, ou seja, intermediários entre seus extremos. Platão afirma no *Górgias*, por meio de Sócrates, que: 1) entre as coisas boas e más pode

⁶⁰ τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν— ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη; —οὔτε ἀμαθία—τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία; —ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἡ ὀρθὴ δόξα, μεταξύ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας.

⁶¹ καὶ ἐγώ, πῶς λέγεις, ἔφην, ὦ Διοτίμα; αἰσχρὸς ἄρα ὁ Ἔρως ἐστὶ καὶ κακός; καὶ ἦ, οὐκ εὐφημήσεις; ἔφη: ἢ οἶε, ὅτι ἂν μὴ καλὸν ἦ, ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι αἰσχρόν;

⁶² ΣΩ. ἄρ' οὖν ἐστὶν τι τῶν ὄντων ὃ οὐχὶ ἦτοι ἀγαθὸν γ' ἐστὶν ἢ κακὸν ἢ μεταξὺ τούτων, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν; ΠΩΛ. πολλὴ ἀνάγκη, ὦ Σώκρατες. ΣΩ. οὐκοῦν λέγεις εἶναι ἀγαθὸν μὲν σοφίαν τε καὶ ὑγίειαν καὶ πλοῦτον καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα, κακὰ δὲ τάναντία τούτων; ΠΩΛ. ἔγωγε. ΣΩ. τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ ἄρα τοιάδε λέγεις, ἃ ἐνίοτε μὲν μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, ἐνίοτε δὲ τοῦ κακοῦ, ἐνίοτε δὲ οὐδετέρου (...)

haver intermediário que às vezes partilha das coisas boas, às vezes participa das coisas más; e 2) por outro lado, o intermediário não partilha de nenhum dos seus extremos. Para Rossitto (2016, p. 305), o primeiro significado é o de intermediário em sentido estrito, onde o que não é bom nem mau (o intermediário entre eles) pode às vezes ser ligado com as coisas boas ou às vezes, com as coisas más; o segundo significado de intermediário é apenas uma negação tanto de um quanto de outro.

Mas, existe sentido estrito de intermediário? É o que pretendemos investigar.

Para Scott & Welton (2008, p. 91), o intermediário não é nenhum dos seus opostos, mas de certa forma, partilha características deles ao mesmo tempo. É prudente pensar que dentre essas características, é possível partilhar delas ao mesmo tempo: a sabedoria e a ignorância, o belo e o feio. Segundo essa concepção, como partilhar do mortal e do imortal, ao mesmo tempo?

202d10-d14: *Dado isso, perguntei: “- o que será Eros? Um mortal?” “- Que ideia!” “- O que, então?” “- Exatamente o que disse antes: um intermediário entre mortal e imortal⁶³”.*

Pensar em um intermediário de um ser que está entre o mortal e o imortal é de início um desafio. Como pode um ser guardar em seu estatuto, ao mesmo tempo, o mortal e imortal? Nos questionamentos que surgem no decorrer dos estudos, essa foi a característica que de início colocou à prova a afirmação de que o intermediário partilha ao mesmo tempo dos seus opostos.

Para Cristina Rossitto (2016, p.307-308) neste caso específico do par de contrários “mortal-imortal”, não há como *Eros* ser os dois ao mesmo tempo, o que colocaria em risco o estatuto de intermediário. Por isso concorda com a afirmação de que ou bem ele é mortal ou bem ele é imortal, e aí não seria de fato um intermediário. Vamos tentar superar essa dificuldade.

A forma como Diotima apresenta um embasamento para essas características que se fazem estranhas a um primeiro momento é por meio do mito de nascimento de *Eros*: filho de Poros, também entendido como “Recurso” ou “Riqueza” e filho de Penia, que significa “Pobreza”, “Necessidade”, foi concebido no dia do nascimento de Afrodite quando Poros, embriagado de néctar, adormece no jardim. Surge então Penia, que se deita

⁶³ τί οὖν ἄν, ἔφη, εἶη ὁ Ἔρως; θνητός; ἤκιστά γε. ἀλλὰ τί μήν; ὡσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου.

junto a Poros, tem desejo de ter um filho dele, onde concebem *Eros*. Sua herança é um misto de seu pai e de sua mãe:

Rude, miserável, descalço e sem morada, estirado sempre por terra e sem nada que o cubra, é assim que dorme, ao relento, nos vãos das portas e dos caminhos: a natureza que herdou de sua mãe faz dele um inseparável companheiro da indigência. Do lado do pai, porém, o mesmo espírito ardiloso em procura do que é belo e bom, a mesma coragem, persistência e ousadia que fazem dele o caçador temível, sempre ocupado em tecer qualquer armadilha; sedento de saber e inventivo, passa a vida inteira a filosofar, este hábil feiticeiro, mago e também sofista! ⁶⁴ (Pl. *Smp.* 203c7-d8)

Platão nos explica, por meio do diálogo entre Diotima e o jovem Sócrates, e pela apresentação do mito, as características que nos fazem desvelar *Eros*. Não sendo nem divino e imortal, muito menos humano e mortal, é a atuação conjunta da sua herança paterna e materna. Logo, é um *daimon*, um ser genial, que segundo Diotima é um intermediário entre o humano e o divino (202e1-e2).

Macedo (2001, p.78) afirma que Diotima, ao ensinar ao jovem Sócrates sobre *Eros*, possui o objetivo de “mostrar que ele não é um deus, mas um semideus, participe da divindade e da humanidade, vestígio do divino, signo do humano”. Aqui, o intermediário participa das duas extremidades.

Diotima atribui essas qualidades a um *daimon*, intermediário entre mortal e imortal, quando detalha suas atribuições:

As de um intérprete e mensageiro dos deuses junto dos homens: àqueles, transmite as preces e os sacrifícios; a estes, as ordens e as recompensas em paga dos sacrifícios. No seu papel de intermediário, preenche por inteiro o espaço entre uns e outros, permitindo que o Todo se encontre unido consigo mesmo⁶⁵ (Pl. *Smp.* 202e4-e8).

Aqui, o papel de intermediário entre mortal-imortal é mais do que ser apenas um dos opostos ou partilhar características deles: é de preencher o espaço existente entre mortal e imortal e com isso, fazer a comunicação de mortais a deuses e de deuses a mortais, realizando o movimento ascendente e descendente. Para Macedo (2001, p. 81), isto significa que *Eros* tem a função de “ligar os dois pólos de modo a mantê-los coesos

⁶⁴ πρῶτον μὲν πένης αἰεὶ ἐστὶ, καὶ πολλοῦ δεῖ ἀπαλὸς τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἴονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς αἰεὶ ὦν καὶ ἄστροτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, αἰεὶ ἐνδείξαι σύνοικος. κατὰ δὲ αὐτὸν πατέρα ἐπίβουλος ἐστὶ τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρείος ὦν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, αἰεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητῆς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεύς καὶ σοφιστῆς.

⁶⁵ ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι.

e conciliados”. É parte de nós. É assim que *Eros* combina, ao mesmo tempo, ser mortal e imortal, pelo preenchimento desse espaço existente entre eles e pela comunicação feita entre deuses e mortais. Parece falhar a existência de um sentido estrito de intermediário posto por Rossitto. É claro que todo intermediário, que está entre duas polaridades, coincide em características dentro do *corpus* platônico. Aqui, podemos ver *Eros* transitando nos dois polos:

Desse modo, não é por natureza mortal nem imortal. No mesmo dia, tanto floresce e vive, segundo está senhor dos seus recursos, como morre para voltar à vida, graças à natureza de seu pai. Porém, os seus achados escapam-lhe continuamente das mãos, de tal sorte que nunca se encontra na indigência nem na riqueza: antes, num meio termo que é, de igual modo, entre sabedoria e ignorância⁶⁶ (Pl. *Smp.* 203e1-e6).

É a sua necessidade de eterna busca que o faz caçador de virtudes, sempre escapando-lhe e tornando de novo ao trabalho de busca e é dessa forma que um intermediário pode ser mortal e imortal ao mesmo tempo. É o perpétuo devir, do qual Souilhé (2018, p. 109) já nos brindava no seu clássico estudo sobre os intermediários e aqui mais especificamente sobre *Eros*. Logo, *daimon*, o intermediário entre mortal e imortal, entre deuses e humanos, não possui estritamente aquela característica citada por Rossitto, tendo em vista que o movimento, o devir, qualificam *Eros*, neste contexto em específico. É difícil, com isso, supor a existência de um sentido estrito para intermediário a nível platônico, visto que cada obra parece ter uma concepção específica. É importante deixar que a obra platônica em estudo fale por si, e assim, reger o sentido de intermediário conforme o texto em específico.⁶⁷

Se algum estatuto de intermediário precisasse ser feito dentro do *Banquete*, seria que *Eros* participa por movimento tanto de *anábasis* (subida), quando de *catábasis* (descida), em qualquer um dos polos opostos: saber-ignorância, mortal-imortal, belo-feio, portanto, participa dos dois polos. Macedo (2001, p. 79) nos auxilia nessa justificativa e complementa que esses polos devem ser tratados de forma relacional e não necessariamente como “opostos”, dentro desta obra. Souilhé (1919, p.108-109) também

⁶⁶ καὶ οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκειται διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ δὲ ποριζόμενον αἰὲ ὑπεκρεῖ, ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἔρωσ ποτὲ οὔτε πλουτεῖ, σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν.

⁶⁷ A título de curiosidade, Platão já tratou do assunto da transformação de contrários no *Fédon*, em especial nas passagens 71b-e, em que Sócrates, dialogando com Cebes trata do processo de geração e de pares de opostos. Em 71d5-d16, Sócrates questiona: “Ora – prosseguiu – aplica então o mesmo com respeito a vida e a morte: dizes, não é verdade, que o contrário de estar vivo é estar morto? – Claro. – E que ambos se geram reciprocamente? (...) -Por conseguinte, Cebes, é do que está morto que os seres vivos e as pessoas provêm(...)” Sócrates e Cebes chegam a concluir que o processo de geração contrário da morte é reviver (75e8-e14). Trad. Schiappa de Azevedo, 2000.

destaca essa concepção, ao afirmar que não crê na existência de apenas um par de ideias, uma oposta a outra, onde "entre essas ideias ou esses seres, existem os intermediários, que não são contrários, estabelecendo como que uma conexão, uma transição entre os dois"⁶⁸.

Veremos que *Eros*, enquanto intermediário, utiliza os sentidos em busca do que é belo: logo, ele não é sempre o mesmo, que é uma requisição das Formas: ele no mesmo dia floresce e vive, representando a mutabilidade de sua forma, tal como a alma, mutável perante influência dos sentidos. Ao mesmo tempo, outra característica de *Eros* é a busca que o faz perscrutar o saber, saindo da ignorância, por meio da opinião correta. Com a ausência da busca, não haveria *Eros* e ele acabaria estagnando nas instâncias inferiores, sem a tentativa de alcançar a escalada do amor (210a4-e1). Ou seja, participa dos dois polos, sem ser exatamente nem um nem outro.

3.3. *Eros* e Filosofia

Diotima complementa sua explicação a respeito dos opostos mortal-imortal quando afirma a ausência de vontade de um deus querer ser sábio, pela simples explicação de que um deus já possui a sabedoria, logo, não precisa filosofar. O ignorante, da mesma forma, não filosofa porque por vezes crê na completude do seu conhecer, da sua beleza e gentileza - que pode chegar a um tipo de arrogância - por crer que o que se tem é o total, e lhe basta. A crença de que tudo possui sem de fato ter, leva o ser a uma inércia: a ignorância estabiliza-o porque não vislumbra desejos e necessidades concretas. O jovem Sócrates tem a dúvida que poderia ser de todos os leitores ou dos participantes do simpósio: "Como qualificaremos então esses que se dedicam à filosofia, se não são sábios e nem ignorantes?" (204a9-a10). Diotima coincide os filósofos com *Eros*, este intermediário que também está entre o saber e a ignorância, conforme falara.

Eros não é o que se pretende alcançar: ele é quem está à procura, portanto, sua característica é a de eterna busca. Aqui, começamos a delinear mais o sentido de *Eros* enquanto intermediário. Se antes o jovem Sócrates pensava tal qual Agatão, em que via *Eros* como o *eromenos*, agora Diotima guia seu entendimento e o apresenta como o *erastes*, aquele que busca, porque não possui. *Eros* e filosofia enveredam para um e

⁶⁸ Entre ces idées ou ces êtres, se placent des intermédiaires, qui sont autres que les contraires, établissant comme une liaison, une transition entre les deux.

mesmo caminho: ambos intermediários entre saber e ignorância, entre mortais e imortais, é assim um *daimon*, despertado pelo desejo de alcançar o Bem e o Belo.

Além disso, o papel de Sócrates também se confunde com ações *daimônicas*, este filósofo que busca o florescimento humano, e temos evidenciado esse fato com a chegada posterior de Alcibíades⁶⁹ no simpósio de Agatão, que parece considerar o *daimonion* socrático: “(...)e lançando os braços em volta deste ser extraordinário, *daimonion*⁷⁰, assim me deixei ficar a noite inteira” (219b4-c2)⁷¹.

O filósofo, que busca a sabedoria – embora não a capture de todo – é o mesmo que tenta alcançar o Bem e o Belo. Está em constante busca pela verdade. *Eros* nada tem de Belo, e é por isso que empreita sua caminhada para alcançá-lo. Logo, tanto *Eros* quanto a filosofia são nutridos pelo desejo de saber, com a ação do *daimonion* no ser, e entende *Eros* não como um fim, mas como um meio, nutrido de desejo e vontade para alcance de um fim. *Eros* não é possessivo, pois não captura no todo o que deseja, permanecendo neste estado desejante.

Macedo (2001, p. 80) reafirma o próprio papel de intermediário do filósofo, pois está entre o sábio e o ignorante, tal qual *Eros*, devendo este ser compreendido como relativo a algo, e não como absoluto, ou como o fim em si. *Eros* e filosofia coincidem pela busca, por intermediação entre saber e ignorância: o filósofo como o ser que instrumentaliza *Eros* para alcançar seu objetivo, que é o conhecimento, pela busca da verdade.

No primeiro capítulo questionamos se a atitude reflexiva de Sócrates, antes de chegar à casa de Agatão, tinha relação com as características de *Eros* apresentados por Diotima. Assim que Aristodemo, que acompanha Sócrates até o simpósio, chega à casa de Agatão, é questionado sobre Sócrates:

175a6-b4: “*Veio então um criado lavar-lhe os pés para se instalar no leito. Entretanto, eis que aparece o outro com a notícia de que o dito Sócrates se tinha acolhido no pátio de um dos vizinhos e ali estava especado, recusando-se a ir por mais que ele o chamasse.*”

⁶⁹ A respeito da relação de amor entre Sócrates e Alcibíades, ver Cornelli (2014).

⁷⁰ Aqui, Schiappa de Azevedo traduz como “verdadeiramente divino”. Prefêri manter o termo transliterado a fim de preservar o entendimento textual, uma vez que esse termo não está sendo traduzido durante este trabalho.

⁷¹ ὑπὸ τὸν τρίβωνα κατακλινεῖς τὸν τουτουί, περιβαλὼν τῷ χεῖρε τούτῳ τῷ δαιμονίῳ ὡς ἀληθῶς καὶ θαυμαστῶ, κατεκείμεν τὴν νύκτα ὅλην

- *Estranho, o que me contas! – comentou Agatão – E tu desistes assim da empresa? Não voltas a chamá-lo?*

- *Nem pensar – interveio Aristodemo – Deixem-no em paz. É já um hábito muito dele: de vez em quando afasta-se para onde calha e aí fica especado. Mas pelos meus cálculos, deve estar já a chegar. Não o perturbem, deixem-no sossegado!*”⁷²

Impossível não relacionarmos com a descrição de *Eros* no mito de seu nascimento, especialmente quando Diotima narra: “(...) descalço e sem morada, estirado sempre por terra e sem nada que o cubra. É assim que dorme, ao relento, nos vãos das portas e dos caminhos”⁷³ (203d1-d3). Sim, Sócrates coincide com *Eros*; *Eros* é intermediário e filósofo. É um *daimon* que busca preencher sempre o espaço entre mortais e mortais, e pela pulsão dialética, tem o desejo de alcançar o que é belo e bom, por isso permanece na busca.

Importante salientar que a presença de *Eros* não se limita aos momentos meditativos em busca de conhecer, bem como a filosofia. Mesmo que Sócrates tenha parado para se voltar às atividades reflexivas consigo mesmo, deixando seu *daimonion* agir, ele se dispõe a continuar o caminho para participar do simpósio. Assim, pôde ouvir de outros simposiastas o que eles tinham a argumentar sobre *Eros* e enfim, contribuiu, relatando o que aprendeu outrora sobre o *Eros*, pondo em prática o movimento dialético, filosófico e logo, erótico.

Apesar de usufruir do seu momento solitário, ele se volta ao diálogo. Essa é uma importante característica da filosofia e de *Eros*: além de seu desejo pelo que é bom e belo, está sempre à procura dessas qualidades por meio do diálogo. É o exercício recorrente para sair da caverna, mas sempre trazer consigo os que com ele dialogam, a fim de usufruírem das benesses obtidas pelo trabalho dialógico.

Mesmo que relacionemos Sócrates a *Eros*, pelo próprio delineamento do texto, Reale (2004, p. 193) nos ensina:

Não podemos, portanto, entender *Eros* apenas como uma representação de Sócrates, mas, ao contrário, devemos entender Sócrates, como um homem

⁷² καὶ ἔ μὲν ἔφη ἀπονίζειν τὸν παῖδα ἵνα κατακέοιτο· ἄλλον δὲ τινα τῶν παιδῶν ἤκειν ἀγγέλλοντα ὅτι Σωκράτης οὗτος ἀναχωρήσας ἐν τῷ τῶν γειτόνων προθύρῳ ἔστηκεν, κάμου καλοῦντος οὐκ ἐθέλει εἰσιέναι. ἄτοπόν γ', ἔφη, λέγεις· οὐκ οὐκ καλεῖς αὐτὸν καὶ μὴ ἀφήσεις; καὶ ὅς ἔφη εἰπεῖν μηδαμῶς, ἀλλ' ἔατε αὐτόν. ἔθος γάρ τι τοῦτ' ἔχει· ἐνίοτε ἀποστὰς ὅποι ἂν τύχη ἔστηκεν. ἤξει δ' αὐτίκα, ὡς ἐγὼ οἶμαι, μὴ οὖν κινεῖτε, ἀλλ' ἔατε.

⁷³ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετής ἀεὶ ὦν καὶ ἄστρωτος.

“demoníaco”, segundo a imagem de *Eros*. O discurso de Alcibíades mostrará quão grande é a diferença entre o homem e o demônio⁷⁴ (Reale 2004, p. 193)

É Sócrates quem está constituído à imagem de *Eros*, e isso pode ser identificado em qualquer ser que possua como orientação a necessidade de busca, de desejo pelo o que é belo e bom. A característica recorrente desse intermediário erótico, vale ressaltar, é o devir, peça constante em *Eros*. Se tem uma característica imutável em *Eros* é sua constante impermanência, permanecendo na busca. Com a ausência da busca, não haveria ação de *Eros* e ele acabaria estagnando nas instâncias inferiores, sem a tentativa de alcançar o patamar último da escalada do amor (210a4-e1). Portanto, vemos que uma característica recorrente de *Eros* enquanto intermediário é a pretensão de alcançar um estado diferente do que se encontra, participando dos dois polos opostos, sem ser exatamente nem um nem outro.

3.4. O Alvo de *Eros*

Diotima apresentou ao jovem Sócrates as características iniciais de *Eros*. Na filosofia, quando começamos a entender o embasamento principal de um ensinamento ou teoria, nos arriscamos a construir perguntas que nos façam amadurecer o pensamento principal, e com isso, incorporar, fazer uso desta filosofia, pavimentando o caminho de busca pelo conhecer. É isso que o jovem começa a fazer com Diotima.

204c8-c10: “Muito bem, estrangeira! Sem dúvida que tens razão. Mas a ser *Eros* tal como o representas, que utilidade tem ele para os homens?”⁷⁵

Diotima dialoga com o jovem Sócrates para que ele apresente sua resposta, e assim ele o faz: afirma que o que ama as coisas belas quer possuí-las (204d5-d6). Nesse caminho, ela novamente questiona-o e não obtém uma resposta dele, por não se sentir apto em construir afirmações: “De que servem as coisas belas a quem as possui?” (204d10-d11)⁷⁶; e: “Aquele que ama as coisas boas, ama. Mas que ama ele, em concreto?” (204e2-e3)⁷⁷. Sócrates parece se sentir desperto com o direcionamento da sacerdotisa a

⁷⁴ No podemos, por consiguiente, comprender a *Eros* sólo como una representación de Sócrates, sino que, por el contrario, debemos comprender a Sócrates, em cuanto hombre “demonico”, según la imagen de *Eros*. El discurso de Alcibíades mostrará cuán grande es la diferencia entre hombre y demonio.

⁷⁵ καὶ ἐγὼ εἶπον, εἶεν δὴ, ὦ ξένη, καλῶς γὰρ λέγεις· τοιοῦτος ὢν ὁ Ἔρως τίνα χρείαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις;

⁷⁶ τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τὰ καλά;

⁷⁷ ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν· τί ἐρᾷ;

respeito das coisas de *Eros* e afirma que quem ama o que é bom quer possuí-lo e que as coisas boas tornarão o ser que as possui feliz (204 e5-7).

205a5-a7: *“Porém, esta aspiração e este amor de que falamos, crês que seja comum a todos os homens e todos aspirem a possuir sempre as coisas boas, ou tens outra opinião? – Isso mesmo, confirmei, é um sentimento comum a todos”*⁷⁸.

Outra dúvida paira após a leitura dessa passagem que generaliza, trazendo “todos os homens” como aspirantes de possuir coisas boas. Mas vimos que Diotima nos ensinou que os ignorantes não aspiram nem o belo, nem bondade ou inteligência por não se aperceberem ausentes destas benesses (204a5-a8). Diotima parece considerar, então, que o termo “todos os homens”, nesta passagem em específico, exclui os que estão na ignorância, permanecendo o entendimento que são todos os indivíduos que vislumbram a necessidade de alcançar o belo e o bem.⁷⁹ Partindo desse pressuposto, conseguimos compreender seu questionamento posterior: ao tratar das coisas belas e boas, se é objetivo de todos os indivíduos, por que alguns dizem que amam, e outros dizem que não amam? (205b1-b2). O jovem aprendiz das coisas de *Eros* não sabe a resposta e Diotima nos responde que *Eros* é atribuído normalmente em sentido amoroso, excluindo-se as outras formas de *Eros*, que podem ser vistas como caminho para busca da felicidade, inclusive por meio dos negócios, da ginástica ou da filosofia (205d1-d7).

Dito isso, após entendermos *Eros* como fazendo parte de todos os caminhos para alcance da felicidade, Diotima nos diz que todos os seres não somente amam o Bem, mas querem possuí-lo para sempre (206a12-a13). A partir desta passagem, Diotima nos explicará como isso pode acontecer.

(206c1-c8) *“É um fato, Sócrates, que todos os seres humanos são dotados de fecundidade, não só no seu corpo mas também no seu espírito, e ao atingirem a idade própria, a sua natureza aspira a gerar. Só que não conseguem gerar na fealdade e apenas no que é belo. Ora a união entre o homem e a mulher é propriamente um ato de gerar e*

⁷⁸ ταύτην δὴ τὴν βούλησιν καὶ τὸν ἔρωτα τοῦτον πότερα κοινὸν οἶε εἶναι πάντων ἀνθρώπων, καὶ πάντας τὰγαθὰ βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι ἀεὶ, ἢ πῶς λέγεις; οὕτως, ἦν δ' ἐγὼ κοινὸν εἶναι πάντων.

⁷⁹ Essa explicação ainda necessita de uma fundamentação mais robusta, porém, para possibilitar a fluidez dos estudos, essa afirmação passará a ser considerada.

há nisto algo de divino, que subsiste em cada ser vivo, mortal por natureza, como forma de imortalidade – a fecundidade e a procriação”⁸⁰

Enquanto seres humanos, já conhecemos naturalmente que todos os indivíduos são fecundos: aqui, Diotima acrescenta em seus ensinamentos a possibilidade de gerar também na alma. É preciso compreender que essa procriação deve ser feita no Belo, pois como visto anteriormente, essa é a aspiração de todos os seres, sendo que o ato de gerar tem relação com os atos divinos e nenhum deus geraria em algo feio. Conforme Scott & Welton (2008, p. 122), “a feiura está fora de Harmonia com o divino, mas a beleza está em Harmonia com o divino⁸¹”, logo não haveria sentido em excluir o Belo deste tipo de geração.

E esse é, enfim, o alvo de *Eros*: “Gerar e procriar no belo” (206e5)⁸². Esse é o modo com que os mortais poderiam alcançar a imortalidade, da qual eles estão em constante busca, por meio do exercício *daimônico* de querer perpetuar sua existência. Como *Eros* é o caminho intermediário que está entre mortal-imortal, o ser humano agirá de modo que sua existência seja pautada para o alcance da imortalidade e para isso se servirá dos instrumentos que estão a seu alcance, desde que visando sempre o bem e o belo. Como o que é imortal também é divindade, e os deuses são belos, e *Eros* em seu exercício tenta sempre alcançar o que é Belo e bom – apesar de nunca o capturar – ele tenta alcançar essa possibilidade por meio da geração e do parto no belo, com o objeto de perpetuar sua existência (207e9). Parece gerar imagens do que interpretam ser o Belo.

3.5. *Eros* como uma doença

Diotima de Mantinea, após identificar no jovem Sócrates que está acompanhando o entendimento até então explicado, uma vez terem recém alcançado o alvo de *Eros*, agora apresenta uma série de questões que vale a pena pontuar:

207a7-b2: “*Qual tu achas que seja, Sócrates, a causa de tal desejo e amor? Ou não sentes o que há de invulgar no comportamento de todos os animais, os que andam*

⁸⁰ ἀλλ' ἐγώ, ἢ δ' ἢ, σαφέστερον ἐρῶ. κυοῦσιν γάρ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, πάντες ἄνθρωποι καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν, καὶ ἐπειδὴν ἐν τινὶ ἡλικίᾳ γένωνται, τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἢ φύσις. τίκτειν δὲ ἐν μὲν αἰσχυρῶ οὐ δύναται, ἐν δὲ τῷ καλῷ. ἢ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν. ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῶ ὄντι τῷ ζῳῷ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἢ κύησις καὶ ἡ γέννησις.

⁸¹ ugliness is out of Harmony with the divine, but beauty is in Harmony with the divine.

⁸² τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ. εἶεν, ἦν δ' ἐγώ.

sobre a terra e os que voam, quando os assalta o impulso de gerar? Não vês como todos eles, tocados pelo mal de amor, procedem, primeiro, em vista unirem-se entre si e, depois, a alimentarem a sua descendência?⁸³”

Aqui, conforme Souza (2006, p.133), já houve entendimento entre Diotima e seu aprendiz a respeito de *Eros* enquanto desejo de imortalidade e parturição no belo. Para Souza, esse questionamento se faz necessário para verificar o motivo de *Eros* considerando-o a partir do meio físico, ou seja, pelas relações sensíveis. Nessa passagem, Diotima estende essa vontade erótica a todos os animais e fala de um despertar a esse *Eros* como uma doença (νοσοῦντά τε πάντα καὶ ἐρωτικῶς διατιθέμενα), o que nos faz lembrar da tradição grega, quanto a uma das acepções de *Eros*.

Giuliana Ragusa (2005, p.270) identifica um sentido de doença a *Eros* no prólogo do *Hipólito*, de Eurípides⁸⁴. Com esse exemplo, pode-se entender a dimensão teórica de *Eros*, onde ele não é apresentado sempre como uma divindade bondosa ou não insurge dos mais belos epítetos, como atribui Agatão, por exemplo, em seu encômio no *Banquete*. Já vimos que para Agatão, *Eros* é o mais feliz, mais belo e o mais nobre (195a7), é o mais jovem e o mais suave dos deuses (196a1), não comete nem sofre injustiças, nem em relação aos deuses e nem aos mortais (196b6-7). Na República IX, Platão também discorre a respeito de um *Eros* tirano, que tem como características o fato de ser ébrio, furioso e louco (573c9).

Porém, retornando aos ensinamentos de Diotima, os seres parecem cultivar sua finalidade – a de buscar a imortalidade pela geração no belo – por meio da procriação e da manutenção de sua prole. Da mesma forma que *Eros* é desejo e impulso, se bem orientado, com foco no Bem, conduz tanto seres humanos e animais à busca pela imortalidade. “Na mesma ordem de ideias, também aqui a natureza mortal procura, consoante as suas possibilidades, perpetuar-se e ser imortal” (Pl. *Smp.* 207d1-d3)⁸⁵.

⁸³ καὶ ποτε ἤρετο τί οἶει, ὦ Σώκρατες, αἴτιον εἶναι τούτου τοῦ ἔρωτος καὶ τῆς ἐπιθυμίας; ἢ οὐκ αἰσθάνη ὡς δεινῶς διατίθεται πάντα τὰ θηρία ἐπειδὴν γεννᾶν ἐπιθυμήσῃ, καὶ τὰ πεζὰ καὶ τὰ πτηνὰ, νοσοῦντά τε πάντα καὶ ἐρωτικῶς διατιθέμενα, πρῶτον μὲν περὶ τὸ συμμιγῆναι ἀλλήλοις, ἔπειτα περὶ τὴν τροφήν τοῦ γενομένου;

⁸⁴ ἰδοῦσα Φαίδρα καρδίαν κατέσχετο ἔρωτι δεινῶ τοῖς ἔμοις βουλεύμασιν.

Fedra vendo-o [Hípólito], seu coração foi tomado de amor terrível, por meus desígnios (vv. 27-28 – trad. G. Ragusa).

⁸⁵ ἐναῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνω λόγον ἢ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος.

3.6. *Eros* e a alma como entes intermediários

A sacerdotisa alcança outro patamar de seus ensinamentos: sim, a geração é o meio essencial para o alcance da perpetuação e imortalidade. Ela traz, também, o entendimento de renovação, enquanto processo de cada ser humano, carregando-se da comum interpretação heraclitiana: “Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo” (fr. 91, Plutarco, p.97), quando afirma: “Sim, nós dizemos que é o mesmo indivíduo desde a infância até à velhice, e contudo ele jamais retém as mesmas características, seja nos cabelos, na carne, nos ossos, no sangue, em todo o seu corpo: ora nasce continuamente para umas, ora morre para outras...” (207d7-e1)⁸⁶. Se o ser humano tem em sua propriedade a mudança das características físicas, há alteração também na alma, que aparece nessa passagem do discurso: “Mas além do corpo, também a alma (ψυχήν) é afetada: estados de espírito, hábitos, opiniões, desejos, prazeres, alegrias, receios – nenhuma destas coisas permanece em cada indivíduo; umas nascem, outras desaparecem” (207e3-e6)⁸⁷. Aqui, Platão demonstra a existência da alma e de como ela tem o caráter mutável, tanto quanto o corpo. Do mesmo modo que o ser humano tem características físicas que se renovam com o tempo, a alma também tem esse ímpeto de se perpetuar: se no corpo pretende alcançar a imortalidade por meio da geração e parturição, a da alma provêm da busca de conhecimento.

Por uma relação imediata, conduzida por meio do senso comum, podemos entender outro par de opostos: corpo-alma. Porém, como a alma se oporia ao corpo, se também é passível de mudanças? Aqui, Platão parece demonstrar que alma e corpo são dotados da mesma característica de mobilidade e mutabilidade, logo, não são campos totalmente opostos.

Não há também no *Banquete*, mais especificamente no discurso agora trabalhado, uma explanação que apresente as características da alma. Conforme Franco Trabattoni:

Diferentemente do que acontece em outros diálogos, no *Banquete*, não são previstas outras formas de imortalidade. Provavelmente isso se deve em parte ao contexto, que mostra Sócrates em companhia não de seus fiéis discípulos (como no *Fédon*), mas de alguns importantes expoentes da cultura tradicional,

⁸⁶ ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἐν ἑκάστον τῶν ζώων ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό—οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος αἰεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὅστ᾽ αἰεὶ καὶ αἶμα καὶ σύμπαν τὸ σῶμα.

⁸⁷ καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἦθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι, τούτων ἑκάστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἑκάστῳ, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δὲ ἀπόλλυται.

dos quais, poucos acreditavam na ideia de imortalidade individual. Mas isso não significa que Platão, quando escreveu o *Banquete*, tivesse abandonado essa teoria (Trabattoni 2010, p.153)

Conforme Trabattoni (2010, p.152), ainda, o desejo de gerar filhos é movido pelo ímpeto de ser imortal; e o desejo de procriar com a alma tem relação com a vontade de eternizar-se por meio de obras. Logo, existe a possibilidade de vincular a alma ao conceito de intermediário, uma vez que participa do corpo, mas busca sempre sua perpetuação por meio do conhecimento, que se materializa nas obras deixadas pelo ser humano, da mesma forma que este deixa, também, filhos, gerados fisicamente.

Parece haver, também, um início de delineamento do que denominamos “Forma” em Platão, e que será debatido posteriormente. Na passagem 208a7-b1, Diotima afirma: “Ora, é também por este processo que todo o ser mortal salvaguarda a sua continuidade – não à semelhança do divino, que existe sempre e é igual em tudo a si mesmo – mas deixando um novo ser distinto, igual a ele, quando envelhece e morre”⁸⁸. Aqui, ela afirma que o mortal garante sua imortalidade de forma diferente que o divino alcança. O fato de o ser cultivar cuidado pela sua prole é em vistas, então, de cuidar do que lhe faz aproximar de um ser imortal. Portanto, o mortal nunca terá a mesma eternidade divina, apesar da busca por esse objetivo. Parece que Diotima demonstra o perfil humano cujo foco está mais na importância de cuidar tanto de sua prole quanto de obras para garantir a imortalidade do que necessariamente o cuidado intrínseco do outro, ou seja, o fim não é o cuidado com sua prole ou as obras: o fim é sempre a imortalidade. E por isso, ela afirma: “A meu ver, cada homem dá o máximo de si na esperança de um mérito imortal e de um nome glorioso que lhe corresponda. E tanto mais facilmente, na medida em que é superior. Pois o que o move é o amor da imortalidade” (208d7-d10)⁸⁹. Isto posto, Diotima nos indica que a finalidade destes seres não é o Belo e o Bem: é ser imortal, o que vai de encontro ao que ela ensinou ao jovem Sócrates, muitas vezes. O objetivo de *Eros* é gerar no belo. Se o objetivo se substitui para ser imortal, a finalidade é desviada. Para Reale (2004, p.207), esse é o caso de um amor pela imortalidade, e não pelo belo.

Daí, ela retorna à explicação para distinguir os dois tipos de fecundidade, que ela já havia introduzido na passagem 206c1-c8: a fecundidade do corpo e a da alma. A fecundidade do corpo está ligada para relações de homens com mulheres e a garantia de

⁸⁸ τούτω γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν.

⁸⁹ ἀλλ’ οἶμαι ὑπὲρ ἀρετῆς ἀθανάτου καὶ τοιαύτης δόξης εὐκλεοῦς πάντες πάντα ποιοῦσιν, ὅσῳ ἂν ἀμείνους ᾖσι, τοσοῦτῳ μᾶλλον· τοῦ γὰρ ἀθανάτου ἐρῶσιν.

gerar filhos para assegurar sua imortalidade; e a fecundidade da alma relaciona-se à geração de sabedoria, que para ela, é superior à do corpo. Aqui, ela atribui esse tipo de fecundidade da alma associada aos artífices, com domínio de técnica (209a5-a6 οἱ ποιηταὶ πάντες γεννήτορες καὶ τῶν δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὐρετικοὶ εἶναι). Mas existe ainda o que ela chama da “forma mais nobre e bela da sabedoria”, que “respeita à organização dos Estados e da vida familiar”: prudência e justiça (209a7-a9 σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη).

209a9-b4: *“Ora, quando um ser, cuja alma participa do divino, traz desde a infância os germes de tais virtudes e, ao chegar a idade própria, o assalta o impulso de gerar, é então, salvo erro, que se põe em campo, lançando-se em procura do Belo onde lhe será possível gerar: porque na fealdade, é sabido, jamais o fará!”⁹⁰*

Diotima reforça seu ensinamento: a procriação no Belo tanto no corpo quanto na alma parece ser a combinação perfeita. Mas Diotima nos direciona para o que ela atribui a laços mais profundos do que existe na fecundidade entre corpos, que se dá na relação ente homem e mulher: é a fecundidade que acontece entre os homens, usualmente *eromenos* e *erastes*, conceitos apresentados no primeiro capítulo.

209c7-c10: *“Assim é que homens desta têtpera se prendem por laços bem mais fundos [do que aqueles que nos prendem aos filhos] e guardam entre si uma amizade mais duradoura, porque também os filhos que resultam da sua união são mais belos e imortais...”⁹¹*

Aqui, começa uma sequência da valorização das relações entre homens, que trazem em seu bojo a possibilidade de imortalizar-se por meio do parto em vistas do que é belo ou mesmo das belas leis e das poesias, por isso exemplifica, respectivamente, com Licurgo (209d5), Homero e Hesíodo(209d1), que geraram coisas superiores aos próprios filhos, gerados da forma corporal.

⁹⁰ τούτων δ' αὖ ὅταν τις ἐκ νέου ἐγκύμων ἢ τὴν ψυχὴν, ἤθεος ὦν καὶ ἠκούσης τῆς ἡλικίας, τίκτειν τε καὶ γεννᾶν ἤδη ἐπιθυμῆ, ζητεῖ δὴ οἶμαι καὶ οὗτος περιῶν τὸ καλὸν ἐν ᾧ ἂν γεννήσειεν· ἐν τῷ γὰρ αἰσχροῦ οὐδέποτε γεννήσει.

⁹¹ ἀπτόμενος γὰρ οἶμαι τοῦ καλοῦ καὶ ὁμιλῶν αὐτῷ, ἃ πάλαι ἐκείναι τίκτει καὶ γεννᾷ, καὶ παρῶν καὶ ἀπῶν μεμνημένος, καὶ τὸ γεννηθὲν συνεκτρέφει κοινῇ μετ' ἐκείνου, ὥστε πολὺ μείζω κοινωνίαν τῆς τῶν παίδων πρὸς ἀλλήλους οἱ τοιοῦτοι ἴσχουσι καὶ φιλίαν βεβαιοτέραν, ἅτε καλλίωνων καὶ ἀθανατωτέρων παίδων κεκοινωνηκότες.

Apesar de uma introdução discreta, sem conceituações formais, a alma se faz presente neste diálogo, carregada da vontade de busca pelo saber, se intermediada por *Eros*.

Temos também uma valorização do parto que ocorre pela alma fecunda, cheia de desejo por conhecer e fazer com que perdure sua existência, por meio do parto no belo. Se a alma é fecunda, e se o filósofo, um ser mortal, tenta alcançar sua imortalidade, a alma parece intermediar os polos mortal-imortal. A oposição que podemos afirmar existir entre corpo-alma se dá pelo fato de termos o corpo como visível, enquanto a alma fica na instância do invisível. Goldschmidt (1970, p.73) afirma que “o corpo é, sobretudo, o instrumento da alma”. Bernabé (2011, p.228) vê uma ressignificação da concepção clássica, de seu tempo, que via o corpo como sepultura da alma. Para ele, Platão “substitui a imagem da sepultura pela da prisão e inclusive chega mais além para considerar o corpo um recinto no qual a alma se mantém sã e salva”.

Para Trabattoni (2010, p. 155), há um “silêncio sobre a imortalidade da alma”: ou seja, não há de forma clara no *Banquete* se a morte é condição para o alcance pleno da Forma do Belo. Ele nos deixa justamente essa questão, “se o cume da escalada do amor pode realmente ser alcançado na vida terrena ou (como veremos no *Fédon*) na ultraterrena”. É justo supor essa questão após debater sobre a escalada do amor, apresentada por Diotima de Mantinea, conforme veremos mais à frente.

Logo, podemos entender que a alma está entre o mortal e o imortal, e transita entre eles.

3.7. *Eros*, o intermediário e as Formas platônicas

Nos estudos platônicos, frequentemente ouvimos os termos “teoria das Formas” ou mesmo “teoria das Ideias”, que trata de debater as instâncias inteligíveis que existem em si mesmas. Aqui, adotaremos o termo “Formas”, emprestando a concepção de Brisson e Pradeau, pela motivação abaixo exposta:

Os termos gregos *eidôs* ou *idéa* não podem ser traduzidos por “ideia”, que designa inelutavelmente, desde Descartes pelo menos, uma representação, ou seja, um objeto mental. Ao contrário, as formas inteligíveis são realidades imutáveis e universais, independentes dos intelectos que as percebem. São, ademais, as únicas realidades, pois é participando das formas inteligíveis que todas as coisas existem (Brisson e Pradeau 2010, p.42-43).

O que nos empenha nessa jornada de introduzir a Forma neste discurso em específico é quando Diotima, inspirada em avançar o jovem Sócrates aos conhecimentos dos mistérios últimos eróticos, pretende lançá-lo em direção ao Belo (a partir da passagem 210a), ao mistério último dos ensinamentos para que se alcance o que *Eros* deseja, e o que discorreremos constantemente neste trabalho.

Mas o debate a respeito das Formas tem um campo muito extenso que leva o tema a uma série de ramificações e novas fundamentações para comprovar ou discordar se há uma teoria que trata de fato das Formas e, se há, quais as condições para sua existência ou fundamentação. Aqui, cabe apresentar brevemente o argumento de alguns estudiosos, para que possamos ter uma visão geral das argumentações e questões utilizadas a respeito do tema. David Ross (1951, p. 225) conceitua as Formas como sendo universais, que são completamente diferentes das coisas sensíveis. Aristóteles também empreende seus estudos a respeito das Formas platônicas, debatido até os dias atuais o que apresenta a respeito delas. Para ele, Platão considerava que “as Formas seriam causas das demais coisas” (*Met.* 987b18), apesar de discordar dele, conforme *Met.* 991a19-21: “não é possível que as outras coisas provenham das Formas, de nenhum dos modos habituais. Dizer que elas são modelos e que as demais coisas delas participam é propor metáforas poéticas e expressar-se de modo vago”⁹².

Por se tratar de uma obra nova, que carrega novas conceituações, falaremos das Formas em Alican, (2021, p.3-4) que as classifica dentro das obras de Platão, onde para ele estão localizadas no mais alto nível da realidade e diz respeito aos fenômenos inteligíveis. Cabe aqui pontuá-los: 1) Formas ideais: são paradigmas de valor transcendentos instanciados em nossa experiência fenomenal através das manifestações das coisas boas em si, tais como justiça, piedade e temperança. Para ele, a beleza, o conhecimento e a própria vida fazem parte dessa categoria; 2) Formas conceituais: são conceitos reificados, ou seja, trazidos da abstração para a objetificação. Para ele, esses conceitos são ontologicamente significantes, mas não intrinsecamente valiosos e dizem respeito, por exemplo, a propriedades, eventos, ações, experiências, como vermelhidão, competição – aqui, parece como uma adjetivação das formas ideais; 3) Formas relacionais: são categorias metafísicas complementares que explicam a natureza e

⁹² O aprofundamento neste trabalho a respeito das Formas em Platão constituiria por si só um tema para dissertação, o que não é o objetivo deste trabalho. Para aprofundamento a respeito das Formas em Platão, vale se aprofundar em Ross (1951), Ferrari (2018), Moravcsik (2006), dentre uma infinidade de autores que buscam debater esse tema.

estrutura fundamentais do universo por meio de pares de relações contrastantes, tais como repouso e movimento, e para ele esses pares não se opõem, mas se complementam. De um modo geral, essas concepções de Alican servem para seu embasamento quanto à distanciação de uma filosofia dualista, que traz em seu bojo a existência de apenas duas realidades, muitas vezes atribuídas a dois “mundos” platônicos que separam o sensível do inteligível, distanciando-se da possibilidade de uma terceira via intermediária. Como este trabalho é pautado da existência de intermediários, coube apresentar a conceituação de Formas em Alican. Para ele, não há uma oposição clara ao modelo tradicional da filosofia dualista platônica, mas ele crê que essa é uma alternativa para demonstrar também a existência de uma diversidade de intermediários, apesar de conceber Formas e sensíveis. O seu viés dentro desse campo de estudos está em identificar não um dualismo, mas somente um mundo platônico que comporta uma variedade de relações ontológicas, por ele intitulada de “pluralismo unitário”. E daqui, faz parte também a relação entre Formas e fenômenos sensíveis, neste mesmo “mundo”, onde a Forma ocupa um lugar superior, e os fenômenos sensíveis, o lugar inferior.

Estamos longe também de concordar estritamente com a classificação das Formas por ele apresentada, porém, seu modelo de classificação parece sugerir que as Formas são variadas, podendo também relacionar uma variedade de intermediários. Este trabalho concorda com Alican que não há um “dualismo de mundos”, com uma divisão estrita das Formas e das coisas sensíveis, por isso estimulamos o debate a respeito desse assunto. Com o estudo dos intermediários, é difícil crer na existência de mundos opostos platônicos, visto que a intermediação estabelece a comunicação entre polos – que é justamente o papel de *Eros*. É importante introduzir novas pesquisas a esse respeito, para estimular o debate filosófico contemporâneo a respeito de uma dualidade ou unidade de mundos.

Alican afirma a apresentação das Formas platônicas em diversas obras que tratam de qualificar termos universais, trazendo palavras que referenciam de algo que é em si, e para ele essa é a classificação das Formas ideais. Franco Ferrari (2018, p. 218) concorda com essa afirmação, apresentando o conceito de Ideias (que corresponde às Formas, neste trabalho):

Ideia é frequentemente indicada através da substantivação de um adjetivo neutro pelo acrescento do pronome de reforço auto (e.g. αὐτὸ τὸ δίκαιον, o justo em si; αὐτὸ τὸ καλόν, o belo em si) (...) Ocorre por várias vezes a fórmula αὐτὸ καθ'αὐτό acompanhada do adjectivo neutro (e.g. αὐτὸ τὸ

δίκαιον καθ'αυτό, o justo em si e por si): esta preferência estilística pretende sublinhar a natureza separada e independente das Ideias, que são justamente καθ'αυτά, isto é, em si mesmas, independentes de outra coisa (Alican 2018, p.218)

Conforme essa concepção, a Forma do Belo em si se apresenta com esses termos no *Banquete*, quando Diotima, em sua iniciação mistérica, mais especificamente na escalada de *Eros*, fala que no último degrau, o belo será visto “em si e por si, como Forma única e eterna (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν). Por concordar com essas concepções e identificar neste diálogo a existência da Forma, que empreitamos o debate inicial, para fundamentar o discurso em estudo.

Santos (2008, p. 94) apresenta que é a partir da passagem 210a que “mais longamente se explicitam as características “eidéticas”, formais, dos *eidê*, a par das que identificam materialmente cada Forma” e é deste sentido específico que partiremos, para conseguirmos identificar as Formas dentro da obra debatida. As próximas passagens abrangem não só as Formas, mas a escalada do amor, apresentada por Diotima de Mantinea.

209e6-210a3: “São esses então os casos de amor (τὰ ἐρωτικά) em que talvez, ó Sócrates, também tu pudesses ser iniciado. Mas os mistérios últimos e a sua revelação, que constituem o alvo desta primeira etapa – na condição de se seguir o caminho adequado – esses não sei se estarás à altura de entendê-los...”⁹³

O jovem aprendiz Sócrates parece ter acompanhado o raciocínio das preliminares de *Eros* a respeito de entender a fecundidade no belo, tanto corporal quanto intelectual, bem como o interesse do ser humano de alcançar a imortalidade. Mas Diotima afirma que essa era apenas a primeira etapa, e que a segunda etapa pode não ser compreendida, portanto, ele deve estar atento em cada passo a fim de poder ser iniciado aos mistérios de *Eros*. Vale lembrar que Diotima se faz presente no simpósio por força da lembrança de Sócrates que apresenta o que aprendeu com a sacerdotisa, como uma resposta a Agatão e também para todos os presentes deste banquete.

210a6-a9: “Pois bem, é necessário que aquele que empreende o reto caminho para este fim comece desde jovem a procurá-lo na beleza dos corpos. E, se o seu guia o

⁹³ ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὃ Σώκρατες, κἂν σὺ μνηθεῖης· τὰ δὲ τέλεια καὶ ἐποπτικά, ὧν ἔνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἂν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης. ἐρῶ μὲν οὖν, ἔφη, ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω

*orientar como deve, há-de amar primeiro um único corpo e, desde logo, gerar belos discursos*⁹⁴.”

Não há por que desprezar o corpo na filosofia platônica. Aqui, Diotima empreende um ensinamento que demonstra a necessidade do ser humano de reconhecer o belo nos corpos, portanto, esse é o primeiro passo a ser empreendido desde a juventude para a procura da beleza nos corpos. Aqui, podemos relembrar a relação *eromenos* e *erastes*, sendo este normalmente o jovem que “age no interesse de *Eros*” e aquele é um homem mais maduro, “aquele ou aquilo que de si mesmo se mostra eroticamente desejável” (Schuller, 2001, p.17).

Reale tenta justificar que Platão declarava que o amor sexual homófilo por jovens era contrário à natureza; Macedo (2001, p. 93, nota 50) afirma sua total discordância dessa afirmação de Reale, como se este negasse a “dimensão corpórea e física do amor”. Devemos compreender que o corpo é o instrumento com o qual podemos agir e que, apesar de se encontrar em um patamar inicial para entendimento das coisas de *Eros*, a identificação do belo no corpo, ou seja, na parte sensível, é parte intrínseca do processo para entender os mistérios iniciáticos que Diotima ensina. Sem o amor dos belos corpos, não há como realizar a escalada do amor. Para Scott & Welton (2008, p.94), “mesmo os desejos puramente físicos, como o desejo sexual, contêm alguma relação com o “superior” ou o chamado desejo espiritual, segundo Diotima⁹⁵”.

Quando se compreende a beleza de um único corpo, torna-se possível entender a beleza em outros corpos, e assim continua o processo de subida e aprendizagem:

210a10-b7: *“Em seguida, porém, compenetrar-se-á de que a beleza deste ou daquele corpo é irmã da que reside em outro e como, necessariamente, o alvo da sua busca é o belo que se manifesta na aparência física, absurdo seria não reconhecer que a beleza de todos os corpos é uma e a mesma coisa! Consciente desta verdade, passa então a votar-se ao amor de todos os corpos belos e a libertar-se do excesso que o prendia a um único, relegando-o como coisa de baixo valor*⁹⁶”

⁹⁴ δεῖ γάρ, ἔφη, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα, καὶ πρῶτον μὲν, ἐὰν ὀρθῶς ἠγῆται ὁ ἠγούμενος, ἐνὸς αὐτὸν σώματος ἔρᾶν καὶ ἐνταῦθα γενεῶν λόγους καλοῦς

⁹⁵ even the purely physical desires, such as the desire for sex, contain some relation to the “higher” or so-called spiritual desires, according to Diotima.

⁹⁶ ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὄτρωσιν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ’ εἶδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἓν τε καὶ ταῦτόν ἠγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος· τοῦτο δ’ ἐνοήσαντα καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν, ἐνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἠγησάμενον

Entendido o passo inicial de ser guiado para aprender o Belo e arriscar na tentativa de gerar belos discursos, é chegado o momento de deixar as amarras que o limitavam a um único corpo, e passa-se a ver o belo em uma multiplicidade de corpos. Ao mesmo tempo que não há indiferença ao corpo, também consegue-se compreender o ponto de convergência do que é o belo em um corpo. A possibilidade de encontrar o belo em outros corpos demonstra também o aprendizado a respeito deste nível de conhecimento, de reconhecer o que é o belo em mais de um corpo, como uma tentativa de se elevar mais nessa prática. Entender que o belo em um corpo é o mesmo em outros corpos faz mais sentido quando correlacionamos com o significado das Formas para Platão: se é a unidade que se pretende conhecer, o caminho natural depois de identificar o belo em um corpo é entender o que há de comum no que é Belo.

210b7-c6: *“Chegado aqui, é, pois, a vez de avaliar quanto a beleza espiritual sobreleva à beleza física, de tal sorte que uma alma bem formada, mesmo num corpo sem atractivos, será suficiente para lhe inspirar amor e solicitude, para o levar a gerar discursos de igual valia (e a pôr o seu zelo) naqueles que elevam os jovens. Essa, a via por onde é inevitavelmente levado a contemplar a beleza das ocupações e das leis, e a dar-se conta de como toda ela está unida por um estreito parentesco a si mesma! E deste modo, pouco crédito dará à beleza física⁹⁷”*

Após compreender o belo no corpo e conseguir identificá-lo em uma variedade de corpos, o próximo passo é de identificar e reconhecer uma bela alma. Parece ser uma consequência natural de um ser humano treinado da etapa anterior, já que na primeira etapa se buscava, desde o início, a geração de belos discursos e no segundo, entender o belo na variedade de corpos. Quando o iniciado nos mistérios eróticos se dá conta da necessidade de entender o belo na alma, começa então a compreender o belo dos ofícios e das leis. Conseguir identificar o belo nos corpos se torna agora supérfluo quando o ser identifica a possibilidade de entrar no curso da produção de belos discursos, ao identificar a beleza na alma.

Em mais um ponto conseguimos relacionar esse passo com o próprio Sócrates. Conforme Louis-André Dorion (2011,p. 12), Sócrates “tem um nariz chato, olhos

⁹⁷ μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμώτερον ἠγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε καὶ ἐὰν ἐπιεικῆς ὦν τὴν ψυχὴν τις κἂν σμικρὸν ἄθος ἔχη, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους, ἵνα ἀναγκασθῇ αὐτὸν θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστιν, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρὸν τι ἠγήσῃται εἶνα

salientes, é beíçudo e barrigudo, em suma, seu físico parece tão pouco atraente que seus dois discípulos (Platão e Xenofonte) não hesitam em compará-lo com um sileno”. E isso é posteriormente mencionado no *Banquete* por Alcibíades:

Vocês reparam, é claro, nessas atitudes amorosas que Sócrates mostra com os jovens bonitos: como está constantemente a assediá-los, como a sua presença lhe põe a cabeça à roda... e, além disso, que tudo ignora e nada conhece – a julgar pelas amostras que dá! Ora não será este o jeito típico dos silenos? (...)Acreditem à vontade: ele não se deixa prender a pessoa alguma, seja pela beleza (e ninguém sonha sequer os extremos de desdém a que é capaz de votá-la), seja pela fortuna ou por quaisquer dessas distinções que fazem as delícias do vulgo (Pl. *Smp.* 216d2-e2)⁹⁸.

Conforme Franco & Torrano (2021, p.206), os silenos eram feios, e é o “nome genérico dos sátiros envelhecidos”. Ou seja, aqui parece ser um exemplo de que mesmo não sendo dotado de belezas físicas, Sócrates se vê rodeado de belos jovens, e ao mesmo tempo, não se deixa levar pela beleza física ou por bens materiais, não se prendendo a ninguém pelo interesse de obter esses benefícios.

210c7-d9: *“Depois das ocupações, é para os conhecimentos que o seu guia deve orientá-lo, para que possa, por seu turno, apreender a beleza destes e contemplar a extensão do Belo já alcançada: não já com os olhos do escravo que, preso a uma forma particular de beleza (seja ela a de um jovenzito, de um homem ou de uma ocupação), se torna, em sua escravidão, mesquinho e aviltante, mas antes com os olhos postos no oceano sem fim do Belo, imerso na sua contemplação...Agora sim, é a vez de dar à luz uma imensidade de discursos belos e magníficos, de pensamentos nascidos no seu inesgotável amor ao saber, até que, já pleno de força e grandeza, descubra enfim a existência de um conhecimento único, que vem a ser o deste mesmo Belo⁹⁹”*

Relembremos a passagem 209d5-d7 em que Diotima exemplifica os legisladores Licurgo e Sólon e seus “filhos”: as leis, que, graças a elas, trouxeram tantos benefícios para a cidade. Parece então que esses legisladores, ao contemplar e gerar no Belo por

⁹⁸ ὁρᾶτε γὰρ ὅτι Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν καὶ αἰεὶ περὶ τούτους ἐστὶ καὶ ἐκπέπληκται, καὶ αὐτὸν ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν. ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ τοῦτο οὐ σιληνῶδες; (...) ἴστε ὅτι οὔτε εἴ τις καλὸς ἐστὶ μέλει αὐτῷ οὐδέν, ἀλλὰ καταφρονεῖ τοσοῦτον ὅσον οὐδ' ἂν εἰς οἰθηεῖη, οὔτ' εἴ τις πλούσιος, οὔτ' εἰ ἄλλην τινὰ τιμὴν ἔχων τῶν ὑπὸ πλήθους μακαριζομένων.

⁹⁹ μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα ἴδῃ αὐτὸν ἐπιστημῶν κάλλος, καὶ βλέπων πρὸς πολὺν ἤδη τὸ καλὸν μηκέτι τὸ παρ' ἐνὶ, ὡς περ οἰκέτης, ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἐνός, δουλεύων φαῦλος ἢ καὶ μικρολόγος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαιος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτηι καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνως, ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεῖς καὶ αὐξηθεῖς κατίδη τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἣ ἐστὶ καλοῦ τοιοῦδε.

intermédio do reconhecimento da alma, alcançaram o patamar de beneficiar, pelos filhos gerados, mais do que a si mesmos. Neste caso, Diotima está especificando um ofício específico: o dos legisladores. Porém, nesse novo degrau, ela abrange discursos que ultrapassam apenas um ofício específico, ou como já falado anteriormente, ultrapassam apenas o interesse em belos corpos e passam a não só vislumbrar o Belo das almas, como gerar belos conhecimentos. Para Scott & Welton (2008, p.130), a filosofia nasce aqui, como uma forma avançada de *Eros*. Depois de passar por todo o processo orientado na iniciação aos Mistérios de *Eros*, é necessário colocar em prática o que já fora ensinado por Diotima: “gerar e criar no Belo”. Não somente admirar ou entender o que faz parte do Belo, mas conseguir produzir belos discursos nascidos nesse parto guiado pela busca e amor ao saber.

210e1-211b6: *“Tenta agora, prosseguiu, prestar-me toda a atenção que te for possível. Aquele que até aqui foi orientado nos mistérios do amor, que contemplou as coisas belas na sua ordem correta e progressiva, já quase no termo da iniciação amorosa, avistará de súbito um espetáculo surpreendente – o Belo na sua verdadeira natureza, esse mesmo Belo, Sócrates, que era o alvo de todos os esforços passados! Uma natureza eterna, antes de mais, que não nasce nem morre, não cresce nem murcha; depois, que não é bela deste modo ou feia daquele, ou bela num momento e noutro já não, ou em determinada perspectiva, bela e feia noutra, ou bela aqui e feia acolá, de modo que uns lhe achem beleza e outros não. Mais ainda: esse Belo não lhe surgirá aos olhos sob forma de um rosto, de mãos, do que quer que pertença a um corpo; tão pouco sob forma de pensamento, de conhecimento ou de qualquer coisa existente em algo diverso dele – por exemplo, um ser vivo da terra, do céu ou de qualquer outro sítio. Pelo contrário, surgir-lhe-á em si e por si como Forma única e eterna, da qual participam todas as outras coisas belas por um processo tal, que a geração e a destruição e outros seres em nada a aumentam ou diminuem, e em nenhum aspecto a afetam¹⁰⁰”*

¹⁰⁰ πειρῶ δέ μοι, ἔφη, τὸν νοῦν προσέχειν ὡς οἶόν τε μάλιστα. ὅς γάρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῆι, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὃ Σώκρατες, οὗ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε ἀύξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῶ τὸ καλόν οἶον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὄν ἐν ἐτέρῳ, οἶον ἐν ζῳῳ ἢ ἐν γῆ ἢ ἐν οὐρανῳ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλά ἐκεῖνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἶον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλεόν μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

Ao alcançar o degrau último para o Belo, Diotima parece traduzir do melhor modo possível, tendo em vista a limitação das palavras, a Forma do Belo, única, imutável, isenta de materialidade física, imortal, que sempre existe. Os passos anteriores são ensinamentos para que, após contemplar e atingir da forma correta todos os pontos, se possa contemplar o Belo de forma mais pura, isenta de qualquer interferência corpórea, seja ela por meio dos sentidos ou por meio do conhecimento.

Ora, mas onde estaria *Eros* perante todos os passos para alcançar as Formas? *Eros* está em cada ação de desejo de aprendizado, de conhecimento, de geração de belos discursos, do reconhecimento do belo em corpos e em almas. *Eros* é o intermediário para alcançar a Forma do Belo e do Bem, a fim de reconhecer o que tem de estável no que se busca. *Eros* age como o apetite e que, conforme Caram (2018, p.62), “impulsiona corpo e alma à geração e criação no belo”.

Quando Diotima apresenta o último passo para acesso ao Belo, ela se desprende do corpo. Mas isso não significa dizer que o corpo é totalmente invalidado do processo erótico, sendo que é a partir dele que nos envolvemos nessa jornada iniciática, que aprendemos a reconhecer o Belo dos corpos e que nos engendra a continuar a jornada em vistas do que é Belo e Bom em si. O corpo é o instrumento do aprendizado da alma e é com ele que nos serviremos para introduzir-se em um aspecto que nos leve a alcançar o Belo. Por isso a importância da alma e do corpo. Conforme Victor Goldschmidt,

é essencial para o Bem *ser* e ser inteligível, é essencial para a alma do filósofo conhecer o inteligível e imitá-lo pelo saber que ela engendra ao seu contato; mas para que esta imitação vá até à ação e até tal ação precisa, é preciso que haja matéria para a ação, uma situação e materiais, onde se possa inscrever a imitação (Goldschmidt 1970, p. 54-55).

Caram (2018, p. 122) afirma que o método proposto por Platão por meio dos ensinamentos de Diotima é de fazer com que o ser humano alcance a realidade do Belo em si, “não somente através da reta razão, mas também se deixando guiar por *Eros*”. Se o Belo não aparece aos olhos e se não é “mero objeto do pensamento”, é tarefa tanto do corpo quanto da alma, unidos, para o conhecimento do Belo.

É claro que nesta passagem já vemos a importância de certa independência da alma: após a intermediação de *Eros* para que se alcance a Forma do Belo, a necessidade do corpo é suprida, após prestar apoio na tradução do que temos como Belo em um

primeiro passo, para que se conheça independentemente do corpo. É flutuar além do corpo e vislumbrar de modo mais puro nos caminhos orientados pelo guia da iniciação.

O jovem Sócrates, enquanto aprendiz dos mistérios de *Eros*, representa o jovem que se envereda pelos caminhos de *Eros*, que se confunde com a filosofia e o movimento dialético. Ele faz perguntas, absorve conhecimento ao mesmo tempo que entende e dimensiona o que está sendo iniciado, para que esteja apto a gerar esse conhecimento. A própria transmissão feita por Sócrates aos participantes do simpósio de Agatão representa um passo essencial dos mistérios iniciáticos de Diotima. É como Sócrates materializa seu conhecimento, após anos de excursão no movimento erótico (depois da data mencionada de seu encontro com Diotima), dado por seu *daimonion*, que lhe permitiu, após ouvir todos os simposiastas então presentes, dialogar com cada um. *Eros* é intermediário porque pratica a dialética. Faz parte do movimento erótico ouvir os diálogos e produzir conhecimentos. Sócrates, em seu discurso, demonstra a um só tempo que não só *Eros* não é um deus, porque nada sabe em absoluto, mas também pelo reconhecimento da sua falta de sabedoria divina, que lhe coloca como intensa necessidade de buscar o que não se sabe. Fato é que consegue, ao reportar o diálogo que teve com Diotima, mencionar os discursos que foram anteriormente apresentados: na passagem 208d3-d6, ao exemplificar, da mesma forma que Fedro fez no discurso que abre o *Banquete*, com Alceste e Aquiles, porém de forma oposta ao pensamento dele, colocando que o sacrifício feito pelo outro tem fins na imortalidade; a passagem 205d9-205e sobre uma discordância de Aristófanes, quando este afirma que cada um procura sua meta; quando na verdade é o Bem. Faz referência a Agatão desde o começo do discurso socrático, quando se coloca no lugar dele, na dupla jovem Sócrates-Diotima. Traz à tona todos os simposiastas quando discorda não só deles, mas da crença em uma tradição que via *Eros* como deus e, portanto, apresenta da sua forma qual o papel de *Eros* enquanto intermediário.

Toda a via erótica é constantemente construída, mas não estabelecida de forma imutável, afinal, o caminho erótico não é absoluto, e compartilha constantemente de altos e baixos. Não é um caminho estritamente linear. O caminho é diverso; os diálogos são importantes para que se construa novos entendimentos a respeito de *Eros*.

Como vimos no capítulo anterior, todo o discurso apresentado em forma de diálogo com a sacerdotisa de Mantinea é transmitido por Sócrates, que pode ter absorvido, após ouvir cada um dos discursos anteriores, e oferecido suas considerações, que o fizeram estabelecer um entendimento, misturado com uma aura iniciática. Ele

chegou, por essa fala, na geração de conhecimentos, no que é o quarto degrau para o caminho do Belo, por meio do movimento erótico.

Agora, quanto ao quinto degrau: não é possível afirmar que Sócrates tenha demonstrado sua contemplação do Belo na sua verdadeira natureza. Isso porque é claro, a personagem Diotima demonstra que a Forma do Belo está isenta da materialização, tanto do Belo identificado no corpo quanto do Belo conhecimento. O que parece haver é, então, uma aproximação. Enquanto Sócrates, vivo e presente no seu corpo físico, procurar conhecimento, ainda permanece na busca, enquanto durar sua vida material. Ele gera, por meio da parturição no Belo, discursos e conhecimentos que visam ser imortais. É a atuação de *Eros* enquanto *daimon*, em busca do que é Belo. Porém, não há como afirmar que Sócrates alcançou o Belo em si, neste discurso.

Aqui, vemos como possível, dentro das nossas limitações, entender a concepção de *Eros* enquanto intermediário, que busca a todo instante gerar no Belo e deseja constantemente a felicidade. Sócrates tem vias materiais de se poder alcançar tudo isso. Deixa sem dúvida a imortalidade por meio do saber gerado, e que debatemos constantemente até hoje. No entanto, foge de nossa alçada conseguir argumentos que provem que Sócrates alcançou a Forma do Belo em si. Conseguimos supor que Sócrates parece ter trilhado toda a iniciação conforme Diotima nos apresenta e isso nos faz supor que o próximo passo era, após isento do corpo físico e de todas as relações corpóreas, o alcance do Belo em si.

211b7-c7: *“Ora, quando alguém se eleva da realidade sensível, graças à prática de amar corretamente os jovens, e começa a distinguir esse Belo de que falamos, já pouco falta para atingir a meta. E aqui tens o reto caminho pelo qual se chega ou se é conduzido por outrem aos mistérios do amor: partindo da beleza sensível em direção a esse Belo, é sempre ascender, como que por degraus, de beleza de um único corpo à de dois, da beleza de dois à de todos os corpos, dos corpos belos às belas ocupações e destas, à beleza dos conhecimentos até que a partir destes, alcance esse tal conhecimento, que não é senão o do Belo em si e fique a conhecer, ao chegar ao termo, a realidade do Belo¹⁰¹”*

¹⁰¹ ὅταν δὴ τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδευαστεῖν ἐπανιών ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἀρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἂν τι ἄπτοιτο τοῦ τέλους. τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἵεναι ἢ ὑπ’ ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδεύματων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ’ ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γινῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἐστὶ καλόν.

Diotima relembra nessa passagem os passos que devem ser trilhados a quem se propõe, em um movimento ascendente, para contemplação do Belo. Já vimos que o movimento de *Eros*, por ser intermediário, realiza o momento de subida e descida. Mas o ser humano que, intermediado por *Eros*, consegue ir além do sensível, sobe cada degrau conforme apresentado pela sacerdotisa e está mais próximo de conhecer o Belo em si. É a função de *Eros*: fazer a comunicação entre mortais e deuses e vice-versa. É como se a Forma do Belo fosse aqui um deus, nesse processo de iniciação misteriosa de Diotima. Conforme Macedo (2001, p. 104), “o objeto do amor, o belo, é o coroamento de toda uma vida de atividades, esforços, exercícios. Um homem dedicado ao amor terá como recompensa a contemplação e a convivência com o belo”. Apesar de ser um caminho ascendente, não é de fácil alcance, pois permanecer no caminho erótico traz imposições que muitas vezes vão para além do que se pode compreender de forma solitária. Macedo (2001, p. 106) afirma ainda que “esse caminho, esse exercício rumo ao belo não é nem linear ou imediato, ao contrário, como Platão reitera no curso do diálogo, é um caminho mediado, que exige um intermediário”, ou seja, *Eros* assume esse papel.

Se tem algo que chega a maravilhar uma pessoa é, conforme Diotima, contemplar o Belo em si, “verdadeiro, puro e sem mistura”.

212a2-a9: *“Ou não sentes que somente a esse, quando olha o Belo pelos meios que o tornam visível, será dado gerar, não já imagens de virtude (pois não é já a uma imagem que se apega), mas a virtude verdadeira, uma vez que é ao real que está apegado? Mais, não achas que o fato de gerar e alimentar a verdadeira virtude lhe permite ser querido aos deuses e que, se há alguém de entre os homens, que possa tornar-se imortal, será esse, precisamente?”*¹⁰²

É a partir do conhecer que o ser iniciado se direciona ao Belo, mas não mais pelos olhos físicos. Como Diotima nos apontou, os seres humanos tentavam alcançar os deuses na imortalidade quando geravam filhos ou conhecimentos. Portanto, a todo o instante o ser humano produz cópias de uma virtude, que só será então a verdadeira quando se puder enxergá-la em si e aí sim, se aproximaria dos deuses, a ponto de tornar-se imortal.

¹⁰² ἢ οὐκ ἐνθυμῆ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἶδῶλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ· τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἰπέρ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ;

Sócrates, ao findar a apresentação de seu diálogo com a sacerdotisa de Mantinea, afirma seu convencimento com o que Diotima lhe ensinou, e que *Eros* é um auxiliar da natureza humana para aquisição do que é Belo, por isso é digno de ser louvado. O seu papel de auxiliar, portanto, faz a intermediação entre o ser humano e o divino. *Eros* é esse *daimon*, em busca de belas virtudes, sempre em movimento, em busca de conhecer. Mas como não é perfeito, pois nem é divino, às vezes falha, mas logo, atento em permanecer na árdua e pretensa caminhada, se volta para o caminho de seu objetivo.

Por isso é feita constantemente a associação de Sócrates com *Eros*: filósofo, sempre à procura do que é belo, pois é isento de beleza. *Eros* como *daimon* e Sócrates com seu *daimonion*, ou seja, um gênio marcado pela divindade. Com o direcionamento correto, Sócrates sobe os degraus que Diotima o apresentou. E se Sócrates realmente atingiu e conheceu o que é de fato a Forma do Belo, isso não temos como afirmar. O que temos é a materialidade do que foi deixado por Platão, que é entender que, enquanto o ser humano estiver em sua corporalidade, não há como alcançar o Belo em si. Trabattoni também entende por esse viés, afirmando que:

Platão provavelmente deseja dizer que o homem enquanto tal nunca será capaz de ter uma visão perfeita das ideias: enquanto for mortal, o homem pode, no máximo, ser um filósofo (como Sócrates), ou seja, poderá somente amar a sabedoria, mas permanecerá excluído do conhecimento dos mais elevados mistérios (a visão mais pura e direta das ideias) (Trabattoni 2010, p. 155).

Goldschmidt (1970, p.31) afirma que “as realidades divinas se deixam apreender, mas elas existem, mesmo que não houvesse nenhuma alma para aspirar a elas”. Ou seja, conforme nosso direcionamento e orientação, seremos capazes de buscá-las, se permanecermos no caminho em busca da verdade.

O que nos parece é que o ser humano, engajado em conhecer o Belo em si, intermediado por *Eros*, esforça-se por “imitar” o Belo, por meio das obras e das leis, por exemplo. Estabelece a Forma do Belo como seu *eromenos*, almejando obtê-la por meio das iniciações eróticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estudar a concepção de *Eros* no discurso de Sócrates/Diotima é mais que entender o amor. É entender o percurso filosófico enquanto busca da verdade e de conhecimento, de Formas divinas que todo filósofo almeja estar face a face. O caminho que a sacerdotisa Diotima de Mantinea apresenta ao jovem Sócrates e que ele transmite aos outros simposiarcas que participam do simpósio de Agatão é o caminho da Filosofia. *Eros* e Filosofia estão intimamente ligados enquanto intermediários do conhecimento e da ignorância.

No primeiro capítulo, apresentamos os detalhes da narrativa do *Banquete*, que se caracteriza por ser um misto de narrativas, de contações de histórias, de modo similar ao que o jovem Sócrates faz com seu diálogo que teve há uns anos com Diotima. Pela narrativa, podemos extrair a importância da memória em todo o discurso. Todos os simposiastas remontam sua lembrança de algum aprendizado, conhecimento mitológico ou científico e contribuem, para o resultado de um eficiente banquete apresentado por Platão. Além da memória, o diálogo é peça fundamental para construir o caminho para a verdade, juntando conhecimentos diversos para que se obtenha o melhor de uma opinião verdadeira.

No segundo capítulo, temos a materialização de Diotima, que parece estar presente, mesmo que pela narração de Sócrates, surgindo de forma divina. Transmite toda a potência do que conhece a respeito de *Eros*. Sua instrução foi tão eficiente que foi capaz de fazer Sócrates assumir saber a respeito das coisas do amor. Independente de uma contextualização histórica comprovada, Diotima de Mantinea merece de fato maiores aprofundamentos: Platão construiu uma personagem dotada de muitos detalhes. Construída sob uma aura misteriosa, é sacerdotisa, mulher, professora de um sábio filósofo. Surge “desmistificando” o conhecimento da época a respeito de *Eros*, de *daimon*, criando bases conceituais para persuadir uma nova concepção de conhecimento – e parece ser aceita pelos simposiastas e pelo filósofo Sócrates, que as transmite aos presentes. Diotima constrói um novo mito que origina *Eros*, agora não mais divino como rezava a tradição, e ao mesmo tempo Platão dá vida a uma personagem mítica, dotada ela mesma de seus mistérios, que nos faz interrogar até hoje sua existência histórica ou não. Independente disto, Diotima retrata o papel da sacerdotisa, conhecedora de mistérios, que faz com que um jovem se engaje nos caminhos eróticos, a fim de permanecer em ascensão. Platão, em suas obras, costuma tecer novos mitos com fins didáticos. Parece

que Diotima é mais um dos mitos platônicos, em vias de ser desvelada a cada leitura e interpretação que se possa fazer dela. Talvez o essencial de sua personagem seja de fato assumi-la como um mistério a ser estudado pelos pesquisadores. Além dos mistérios iniciáticos eróticos, Diotima é, em si, um mistério.

No terceiro capítulo, *Eros* é debatido em seu estatuto enquanto intermediário. Retirado das amarras divinas, parece agora ser acessível a todos que desejam se enveredar em seu caminho. Longe de ser perfeito, *Eros* é, antes de tudo desejo do que é Belo e do que é Bom. É a *Eudaimonia*, a felicidade que se almeja no caminho erótico. Platão coloca nos lábios de Diotima, transmitido por Sócrates, o que diz ser o difícil caminho erótico. O ser que, por meio de *Eros*, reconhecer seu estado de ignorância, buscará a divindade, desde os belos corpos até o alcance divino da Forma do Belo. Esse está longe de ser um caminho linear. É, como o próprio *Eros*, um intermediário, passível de aflições corporais, provocações que podem tentá-lo a desistir da empreitada. Porém, ao se enveredar na escalada do amor, o ser subirá, guiado por *Eros*, ou seja, dotado de seu *daimonion*, irá encarar a ascensão ao Belo.

A busca pela Forma do Belo, pela verdade e pela felicidade, mesmo que saibamos a impossibilidade de alcançá-las enquanto dotados de materialidade, continua como objetivo erótico. Isso porque Diotima nos ensina, pelo espírito erótico-filosófico platônico, que almejar o bem e o Belo para si e para os outros é um exercício intelectual e físico que vai além da individualidade e se estende beneficentemente a todos os seres. A geração do Belo na alma se expande do individual, promovendo o benefício da geração a uma totalidade de pessoas – por isso a importância dos movimentos de subida e de descida.

Mesmo que neste trabalho o foco tenha sido o discurso de Sócrates/Diotima, em momento algum é desprezado o conhecimento compartilhado por todos os simposiastas presentes. Como vimos no terceiro capítulo, o discurso de Sócrates foi construído como uma resposta a tudo que fora debatido neste simpósio, e demonstrado pela chegada de Alcibíades. A concepção da verdade está permeada nos discursos e não é atribuída a um simposiasta em específico. Por isso, não se compactua, aqui, que o discurso de Sócrates/Diotima é o detentor da verdade no *Banquete*.

O estudo do *Banquete* permite, enfim, desvelar a riqueza de detalhes de cada discurso, cabendo a cada pessoa juntar as peças apresentadas por Platão, para compreender e permanecer no caminho erótico-filosófico, apresentado e ensinado em toda esta obra.

REFERÊNCIAS

- Acker, C.B.R (2019). *Diotima de Mantineia*. In.: *Gênero e Conhecimento: Saberes localizados e poder*, nº 05. Rio de Janeiro: Em construção, p. 123-129. Trad.: Ana Amélia Costa.
- Alican, N.F. (2021). *One Over Many: The unitary pluralism of Plato's World*. New York: State University of New York Press.
- Angioni, L (2005). Aristóteles. *Metafísica*. Campinas, Unicamp.
- Azevedo, M.T.S. (2019). Platão. *O Banquete*. Lisboa: Edições 70.
- Bernabé, A. (2011). *Platão e o orfismo. Diálogos entre religião e filosofia*. São Paulo, Annablume Clássica.
- _____. (2018). Religião. In: Cornelli, G.; Lopes, R. (eds.). *Platão*. São Paulo, Paulus; Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Brazil, V.T.F (2017). *A temática do homoerotismo e do feminino nos cinco primeiros encômios do Banquete platônico*. 204 fl. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará.
- Brisson, L. (2007). Platon. *Le Banquet*. Paris, Flammarion.
- Brisson, L; Pradeau, J-F. (2010). *Vocabulário de Platão*. São Paulo, Martins Fontes.
- Burkert, W. (1991). *Antigos cultos de mistério*. São Paulo, Edusp.
- _____. (1993). *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Carvalho, T.R. (2019). *Hino Homérico a Deméter*. Disponível em <https://www.academia.edu/43738304/O_Hino_Hom%C3%A9rico_a_Dem%C3%A9ter_Texto_grego_e_tradu%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em 23/12/2022
- Caram, J.P. (2018). *Platão contra o amor platônico*. São Paulo, Edições Loyola
- Casertano, G. (2010). *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo, Edições Loyola.
- Cooksey, T.L. (2010). *Plato's Symposium. A Reader's Guide*. London, Continuum
- Cornelli, G. (2014). *Socrate et Alcibiade*. In.: *Plato Journal*. Disponível em: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/36952>. Acesso em 30/01/2023.
- D'angour, A. (2019). *Socrates in love: The making of a philosopher*. London: Bloomsbury publishing.

- Da Paz, A.L. *Um Banquete de discursos: estudo sobre a relação metodológica entre os discursos no Banquete de Platão*. 219 f., il. Dissertação (Mestrado em Metafísica)—Universidade de Brasília, Brasília, 2019
- Dorion, L.-A. (2011). *Compreender Sócrates*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes.
- Dover, K. J. (1980). *Plato. The Symposium*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Edmonds, R.G. (2004). *Myths of the Underworld Journey*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Giannopoulou, Z. (2017). *Narrative Temporalities and Models of Desire*. In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (eds.). *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ferrari, F (2014). *Conhecimento filosófico e opinião política no livro V da República de Platão*. In: Carolina Araújo (org.). *Verdade e espetáculo: Platão e a questão do ser*. Rio de Janeiro, Faperj.
- Ferrari, F. (2018). *Teoria das Ideias*. In: Cornelli, G.; LOPES, R. (eds.). *Platão*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 211-228
- Franco, I. F.; Torrano, J. A. A. (2021). *Platão. O Banquete*. Rio de Janeiro, Loyola.
- Goldschmidt, V. (1970). *A religião de Platão*. São Paulo, Difusão Europeia do Livro.
- Gonzalez, Francisco J. (2017). *Why Agathon's Beauty Matters*. In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (eds.). *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gordon, J. (2015). *O Mundo Erótico de Platão*. São Paulo, Edições Loyola
- Guthrie, W.K.C (1971). *The Sophists*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Halperin, D. (1992). *“Plato and the Erotics of Narrativity.”* *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol. 93.
- Hunter, R. (2004). *Plato's Symposium*. Oxford, Oxford University Press.
- Nye, A. (2015). *Socrates and Diotima: sexuality, religion and the nature of Divinity*. New York, Palgrave Macmillan.
- Kahn, C. (1996). *Plato and the Socratic dialogue, The Philosophical use of a Literary Form*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Keime, C (2015). *The role of Diotime in the Symposium: The dialogue and its double*. In: Cornelli, G (ed). *Plato's styles and characters. Between literature and Philosophy*. De Gruyter.
- Lafer, M.C.N (1996). *Hesíodo. Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras.

- Lopes, D.R.N (2016). *Platão. Górgias*. São Paulo, Perspectiva.
- Macedo, D.D (2001). *Do elogio à verdade: um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no Banquete de Platão*. Edipucrs.
- McPherran, M.L. (2006). *Medicine, magic and religion in Plato's Symposium*. In.: Plato's Symposium: issues in interpretation and reception. Washington, Harvard University.
- Moravcsik, J.M.E (1963). *The third man argument and Plato's theory of Forms*. Phronesis 8, n.1:50-62.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato, a Prosography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
- Osborne, C. (2002). *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*. Oxford, Clarendon Press
- Pio, F.I. *O que esta mulher está fazendo aqui?: Alceste no discurso de Fedro do Banquete platônico*. 129 f. Dissertação (Mestrado em Metafísica)—Universidade de Brasília, Brasília, 2020.
- Ragusa, G. (2005). *Fragmentos de uma deusa: a representação de Afrodite na lírica de Safo*. São Paulo: Unicamp.
- Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Barcelona, Herder.
- Reis, M.D. (2007). Por uma nova interpretação das doutrinas escritas: a filosofia de Platão é triádica. *Kriterion*, Belo Horizonte, n 116, p 379-398
- Robin, L. (1964). *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris, PUF.
- _____ (1929) Platon. *Oeuvres complètes*. Vol. IV. Paris, Les Belles Lettres.
- Rosen, S. (1987). *Plato's Symposium*. New Haven, Yale University Press.
- Ross, D. (1951). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, Clarendon Press.
- Rossito, C. (2016) *Plato's Symposium and the notion of intermediate*. In.: Plato in Symposium: Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum Pisa (International Plato Studies).p; 303-308.
- Santoro, F. (2019). *Dionysian Plato in Symposium*. In: PITTELOUD, Luca; KEELING, Evan. (ed.). *Psychology and Ontology in Plato*. New York: Springer, 2019. v. 1, p. 23-31. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-04654-5>.
- Santos, J.T.(2008). *Para ler Platão – Tomo II*. São Paulo, edições Loyola.

Shorey, P. (1903). *The Unity of Plato's thought*. Chicago, The University of Chicago Press.

Souilhé, J. (2018). *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*. Paris, Wentworth Press.

Souza, J.C. (2016). Platão. *O Banquete*. São Paulo, Editora 34.

Souza, J.M.R. *Mostração e demonstração de éros como filósofos no Banquete de Platão*. 2011. 171f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Schüller, D. (2001). *Eros: Dialética e Retórica*. São Paulo, Edusp.

_____(2009). Platão. *O Banquete (tradução, notas e comentários)*. Porto Alegre, L&PM Pocket

Scott, G.A.; Welton, W. A. (2008). *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*. New York, State of New York University Press.

Vernant, J-P (2006). *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo, WMF Martins Fontes.

Waithe, ME (1987). 'Diotima of Mantinea' in: ME Waithe (ed), *A History of Women Philosophers, I*, Martinus Nijhoff, Dordrecht & Boston.