

IORLANDO RODRIGUES FERNANDES

ASCENSÃO DIALÉTICA NO BANQUETE

A IMPORTÂNCIA DE EROS E LOGOS NO PROCESSO
DO CONHECIMENTO DO BELO





COLEÇÃO E.BOOKS | FAPCOM

FILOSOFIA

ASCENSÃO DIALÉTICA NO BANQUETE

IORLANDO RODRIGUES FERNANDES

ASCENSÃO DIALÉTICA NO BANQUETE

A IMPORTÂNCIA DE EROS E LOGOS NO PROCESSO
DO CONHECIMENTO DO BELO



Coleção E.books FAPCOM

A Coleção E.books FAPCOM é fruto do trabalho de alunos de graduação da Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação. Os conteúdos e temas publicados concentram-se em três grandes áreas do saber: filosofia, comunicação e tecnologias. Entendemos que a sociedade contemporânea é transformada em todas as suas dimensões por inovações tecnológicas, consolida-se imersa numa cultura comunicacional, e a filosofia, face a esta conjuntura, nos ocorre como essencial para compreendermos estes fenômenos. A união destas três grandes áreas, portanto, nos prepara para pensar a vida social. A Coleção E.books FAPCOM consolida a produção do saber e a torna pública, a fim de fomentar, nos mais diversos ambientes sociais, a reflexão e a crítica.

CONSELHO CIENTÍFICO

Antonio Iraldo Alves de Brito
Claudenir Modolo Alves
Claudiano Avelino dos Santos
Jakson Ferreira de Alencar
Valdir José de Castro

“O homem, que é destinado a ser nó de relações, conhece igualmente a solidão moderna e a dificuldade de comunicação. Como cristãos não é possível permanecermos indiferentes, uma vez que Cristo é o grande comunicador e nos torna conscientes de que nossa principal missão na terra é a de comunicar o amor do Pai”.

Copyright © Paulus 2015

Direção Editorial
Claudio Avelino dos Santos

Coordenação Editorial
Claudenir Módolo Alves

Assistente Editorial
Jacqueline Mendes Fontes

Produção Editorial
Editora Paulus

Capa
Gledson Zifssak

Diagramação
Lucas Fernandes de Souza

Revisão gramatical
Claudio Fatigatti

Elinaldo Meira

Impressão e acabamento
PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Fernandes, Iorlando Rodrigues

Ascensão dialética no banquete: a importância de Eros e Logos no processo do conhecimento do belo / Iorlando Rodrigues Fernandes -- São Paulo : Paulus, 2015.

ISBN 978-85-349-4170-9

1. Conhecimento 2. Filosofia antiga 3. Platão 4. Platão. Diálogos I. Título.

15-00023

CDD – 261.52

Índices para catálogo sistemático:

1. Platão : Filosofia 184

© PAULUS – 2015

Rua Francisco Cruz, 229
04117-091 – São Paulo – (Brasil)
Tel. (11) 5087-3700 – Fax (11) 5579-3627
www.paulus.com.br
editorial@paulus.com.br
ISBN: 978-85-349-4170-9

Dedicatória

À minha mãe biológica, Maria da Luz Rodrigues Fernandes, (*in memoriam*) que como ninguém sabe o que é sofrer e enfrentar as agruras da vida. Segundo os médicos, ela está vivenciando seus últimos dias aqui na terra, pois foi diagnosticada com um câncer de útero, o qual já virou metástase. Que Deus a abençoe, ilumine e acompanhe hoje e sempre.

Agradecimentos

A Deus pelo dom da vida; aos meus familiares, especialmente às minhas mães Maria da Luz Rodrigues Fernandes (biológica) e Efigênia Rosa Ferreira (adotiva); à Congregação dos Padres e Irmãos Paulinos por ter me dado a oportunidade e os meios necessários para realizar e concluir este curso de Filosofia; ao professor Giovanni Vella que, com muita dedicação e competência, orientou-me, como um guia seguro, na busca pela verdadeira sabedoria ao longo deste trabalho; ao meu irmão de seminário, Danilo Alves, que o revisou; enfim, a todas as pessoas que

“Considerarias banal a vida de quem olhasse nessa direção e contemplasse a beleza com o órgão apropriado, o espírito, e se pusesse em comunicação com ela? Não compreendes que é somente nesse estado, quando contempla o Belo com o órgão que o deixa visível, que ele fica em condições de gerar, porém não simulacros da virtude, porque o seu olhar não pousa em simulacros, mas a própria realidade?”

(Platão, Banquete, 212a).

Sumário

Introdução	10
CAPÍTULO I	
O Banquete: O Diálogo Do Amor .	13
1.1 A nobre coragem de Eros	14
1.2 A formação moral de Eros	15
1.3 A universalidade de Eros	16
1.4 Eros e o pathos humano	17
1.5 A natureza de Eros	20
1.6 A verdadeira face de Eros	22
1.7 Eros ou Sócrates?	25
1.8 Discursos filosóficos e não filosóficos presentes no Banquete	27
CAPÍTULO II	
ASCENSÃO DIALÉTICA: INDO AO ENCONTRO DO BELO	28
2.1 O que é a ascensão dialética?	32
2.2 Dos belos corpos ao Belo em si	37
2.3 Características do Belo	41
CAPÍTULO III	
EROS E LOGOS NO PROCESSO DO CONHECIMENTO DO BELO	45
3.1 A verdadeira definição de Eros	47
3.2 O logos a serviço do Belo	51
3.3 A ascensão dialética presente em outros diálogos platônicos	55
3.4 A importância da paideia no Banquete	62
Conclusão	65
Referências Bibliográficas	67

Introdução

É propósito deste estudo apresentar os temas tratados por Platão no Banquete, uma das obras mais conhecidas e influentes do ateniense e de toda a tradição filosófica e literária do Ocidente. Nesse diálogo, Platão, homem grego que viveu entre os anos 428/427 a 348/347 a.C., aborda vários temas, entre os quais se destaca Eros, pois é a figura mais recorrente utilizada pelo filósofo.

Tem-se, porém, a certeza de que é impossível aprofundar todas as questões presentes no Banquete. Por isso foi feito um recorte, o qual propõe trabalhar dois temas principais: a ascensão dialética e a importância de Eros e logos no processo do conhecimento do Belo. Mas, antes de entrar propriamente nessas questões, faz-se necessário apresentar como que uma síntese da obra, o que será feito logo no primeiro capítulo, no qual serão resumidos os discursos de cada um dos que estavam presentes no simpósio oferecido por Agatão. Os convidados foram: Fedro, Pausânias, Eriximaco, Aristófanes, Anaxímenes, Sócrates e, ao final, chega também Alcibiades, o enamorado do mestre de Platão.

Agatão, Sócrates e Alcibiades dão o tom à trama amorosa proposta no banquete literário de Platão, o qual foi mais tarde absorvido por outros escritores renomados. Dante, por exemplo, escreveu algo semelhante em sua obra o Convívio, em 1307. Boccaccio, por sua vez, inspirou-se no ateniense para escrever, em 1584, a Cena de le Ceneri, na qual ele narra um jantar ocorrido numa quarta-feira de Cinzas, primeiro dia da Quaresma, celebrado logo depois do Carnaval. Além dessas obras mais antigas, há outras mais recentes, tais como: *Lês Soirées de Saint-Peterbourg* (1821), *In Vino Veritas* (1845) e *The Cocktail Party* (1949), escritas, respectivamente, por Giordano Bruno, Søren Kierkegaard e Thomas Stearns Eliot.

Além de ter inspirado diversos autores, o Banquete influenciou o pensamento de muitas pessoas, não só filósofos, mas também vindas de outras áreas, como os psicanalistas Freud e Lacan, por exemplo. Na obra do primeiro, isso é marcado em *Além do princípio do prazer* (1920) e *A resistência da psicanálise* (1925). Quanto a Lacan, percebe-se a influência de Platão no Seminário sobre a transferência (1960-61), a mais criativa apropriação da obra, segundo Victor Sales Pinheiro (2011, p. 28), desde que M. Ficino, no século XV, a celebrizou, em 1469, com o seu Comentário sobre o Banquete de Platão, *Sobre o Amor*.

É pelo grande poder de seu fascínio e em função de sua importância monumental que esta monografia busca, uma vez mais, abordar questões que, mesmo após dois milênios de história, o Banquete continua a suscitar. Certamente, muito já foi dito, mas ainda há muito a ser tratado a respeito desse diálogo. Naturalmente, este trabalho é apenas uma nota de rodapé à obra de Platão, para usar uma célebre expressão cunhada pelo britânico Alfred North Whitehead (1861-1947). Isso, porém, em vez de desestimular, serve como um impulso para empreender tão árdua tarefa.

Dividida em três capítulos, esta monografia tem como objetivo principal demonstrar se é possível conhecer o Belo apenas impulsionado por Eros sem o auxílio do logos, como parecem defender Giovanni Reale e Dario Antiseri. Com efeito, em uma de suas obras, ambos afirmam: “O Belo coincide com o Bem ou, de certa forma, representa um aspecto do Bem, o Eros é uma força que eleva ao Bem e a erótica se revela um caminho alógico que conduz ao Absoluto” (REALE, 2003, p. 150). Nesse sentido, a questão central deste trabalho é discutir se esse caminho é alógico ou não e qual a importância do logos dentro desse processo.

Desse modo, o segundo capítulo aborda o tema da ascensão dialética e cada um dos degraus que o amado precisa percorrer para contemplar o Belo. Fundamentado em diversos comentadores da obra de Platão, demonstra-se que são quatro os passos que precisam ser percorridos para chegar ao ápice da escala amorosa. Após analisar cada etapa da erótica platônica realizada rumo ao Belo, são demonstradas as três principais características deste, para, enfim, tratar das questões específicas de Eros e logos dentro do diálogo.

O terceiro e último capítulo faz uma análise minuciosa da importância de Eros e logos no processo do conhecimento do Belo.

Nessa seção, recorre-se a outros diálogos platônicos que, assim como o Banquete, abordam o tema da ascensão dialética. Estas outras obras, no entanto, têm nuances diferentes, mas o cerne da proposta platônica é o mesmo, como se pretende mostrar.

Desse modo, espera-se descobrir, ao final do trabalho, se Eros e logos ocupam o mesmo grau de importância dentro da escala amorosa. Todavia, para traçar esse percurso é necessário estar sempre atentos, com os olhos e ouvidos bem abertos, como se estivesse na casa de Agatão, ouvindo de Erixímaco o convite ao elogio de Eros e, no momento oportuno, é preciso abandonar o “jogo de máscaras” – tema vastamente aprofundado por Reale –, para, finalmente, tratar da Verdade, aceitando, assim, a proposta de Sócrates, que convidará os demais a percorrerem a senda do Belo e deixar-se guiar pela divindade nessa caminhada árdua e exigente.

CAPÍTULO I

O BANQUETE: O DIÁLOGO DO AMOR

O Banquete está situado na fase central da obra platônica, junto com a República, o Fédon e o Fedro. Enquanto aquele trabalha a questão da justiça, esse fala sobre a imortalidade da alma e este aborda principalmente temas relativos a Eros e a retórica, o Banquete enfatiza, prioritariamente, o tema do Amor, seguindo, em parte, a mesma linha do Fedro. Todavia, no diálogo dedicado ao amor, aparecem pelo menos três distinções para Eros, pois essa palavra, em grego, pode designar a divindade, a força natural (desejo) ou o sentimento humano.

Provavelmente, o Banquete deve ter sido escrito entre 384 e 379 a.C., quando Platão já tinha alcançado a plena maturidade filosófico-literária. Fato notável referente à obra é que ela se passa num tempo bem anterior e é fruto de diálogos de terceiros e não de uma fonte primária presente no evento. Com efeito, Apolodoro a contou a Glauco, que a conheceu por alguém que a recebeu de Fênix, que a escutou, assim como Apolodoro, de Aristodemo, o único presente no banquete (PINHEIRO in PLATÃO, 2011, p. 34). Tudo isso indica que o desejo do ateniense não era narrar uma história, mas sim criá-la, desenvolvê-la livremente.

A história criada, desenvolvida ou até mesmo recontada pelo Fundador da Academia teria acontecido em 416 a.C., num jantar oferecido por Agatão, no qual ele queria comemorar a vitória obtida num concurso de tragédia. Entre os convivas estavam presentes Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Sócrates e Alcibiades, o qual chega já quase no final da festa. Na verdade, esse jantar era apenas parte das comemorações, pois, como indica o início da obra, eles já estavam festejando desde o dia anterior. De fato, afirma

Pausânias: “[...] devo dizer-vos que não me sinto bem disposto depois dos excessos de ontem, razão de precisar agora arejar-me um pouco” (Banquete, 176a).

Dado que eles ainda estavam de ressaca do dia anterior, convencem-se de que é melhor festejar sem recorrer muito à bebida, a fim de evitar a embriaguez. Após chegarem a esse acordo, Erixímaco propõe que nessa noite façam elogios ao Amor. A proposta é aceita e se desenvolverá por meio de sete discursos, a começar por Fedro, seguido de Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão, Sócrates e Alcibiades. Todavia, o que será recordado por Apolodoro e escrito no diálogo é apenas o que lhe pareceu “digno de recordação” (Banquete, 178a).

1.1 A Nobre Coragem De Eros

Fedro faz seu encômio ao Amor, apontando-o como o mais antigo dos deuses e destacando as façanhas que o amante é capaz de fazer pelo amado, recorrendo a figuras notáveis da literatura helênica para fundamentar seus argumentos. Destaca ainda que o amante é sempre tomado de maior coragem perante o amado. Em presença da pessoa querida, o amante é capaz de tudo e pensaria duas vezes antes de abandonar um campo de batalha ou acovardar-se diante de qualquer situação adversa, como, por exemplo, fez Aquiles por Pátroclo. Conclui dizendo que “Eros é o mais antigo e o mais respeitável dos deuses, como também o mais autorizado para levar os homens à posse da virtude e da felicidade, tanto nesta vida como depois da morte” (Banquete, 180b).

Donaldo Schüller, estudioso do Banquete, vê no discurso de Fedro três situações eróticas que confrontam o homem com a morte. A primeira diz respeito a Alceste que dá a vida por seu marido, Admeto. A segunda refere-se a Aquiles (o erômeno) que dá a vida por Pátroclo (o erasta). A terceira e última toca a Orfeu que quer utilizar-se de artimanhas para enganar a morte, mas acaba morrendo, levando consigo o que Schüller chama de poesia-embriaguez (2010, p. 146-147).

O discurso de Fedro é bem feito, porém deixa muito a desejar, pois seu autor fica muito preso a citar o que os outros disseram a respeito do tema, talvez por medo de emitir as próprias opiniões. Nesse sentido, Souza afirma: “[Fedro] não se aventura

muito fora das citações com que procura suprir a deficiência de pontos de vista próprios. (...) Sua exposição é rígida, seus argumentos se desenvolvem numa correção formalista que raia à insipidez” (in PLATÃO, 2005, p. 27). Por isso, o argumento de Fedro não passa de um elogio, não podendo, pois, ser considerado um argumento filosófico, uma vez que ele apenas se firma na autoridade dos outros e não emite comentários, não filosofa.

A constituição do discurso filosófico requer argumentos, razões, e que a força da tradição não suplante o poder do *logos* (MACEDO, 2001, p. 22). Todavia, as falhas de Fedro servirão como base para uma cadeia dialética, pois seus erros serão apontados por seus interlocutores, o que acabará enriquecendo a obra.

Um último ponto que deve ser ressaltado do discurso de Fedro é a supremacia do amante sobre o amado, não num sentido de servilismo, mas sim no sentido de que só o amante é capaz de dar a vida pelo amado. Prova disso é que, mais adiante, quando Sócrates tomar a palavra, ele dirá que Eros é o amante e não o amado.

1.2 A Formação Moral De Eros

O segundo orador da noite, Pausânias, começa fazendo um comentário acerca da escolha do tema, pois propuseram um panegírico a Eros, mas não definiram a qual deles. Em sua visão, há dois, assim como há duas Afrodite: Eros celeste e Eros vulgar. Depois de haver falado dos dois tipos, afirmou que iria elogiar o Eros que acompanha a Afrodite urânia, pois sendo ela celeste, o deus que a acompanha também o é. Além do mais, essa Afrodite requer, tanto do amante como do amado, que eles tenham virtude.

É interessante notar que, segundo Pausânias, o amor da Afrodite urânia só participa do sexo masculino. Daí o fato de ele ver o amor entre os homens como o mais belo. Há, assim, nesse discurso, um fator exclusivista. Enquanto Fedro valorizou o amor indistintamente, Pausânias o centraliza na figura do homem.

Todavia, a pederastia¹ não é consenso em todos os lugares. Mesmo assim, ele insiste que essa prática seja consentida. Entretanto, é preciso que ela sempre vise à virtude. Nesse sentido, Pausânias insiste que é preciso dedicar amor mais à alma do que ao corpo. E aqui ele distingue as coisas não entre boas ou ruins, mas sim entre belas ou não belas. Um exemplo deste último caso é quando uma ação esbarra num corpo e não consegue ultrapassar a matéria.

A respeito do discurso de Pausânias, percebe-se uma distinção entre o bom amor e o mau amor. Este deve ser repellido, enquanto o outro deve ser buscado. Todavia, há pelo menos três atitudes perante o bom amor. A primeira é negá-lo, a outra é querê-lo com segundas intenções, buscando favores, “prostituindo-se”. A última é intermediária e diz respeito a pôr à prova o amor de um pretendente aos favores de um jovem (SOUZA in PLATÃO, 2005, p. 29).

Um último aspecto a ser destacado do discurso de Pausânias é o que será retomado por Diotima e Sócrates mais adiante ao apontar as distinções que existem na relação filosófica sensível-inteligível. Pausânias não utiliza esses dois termos, mas ao falar do amor celeste e do amor humano, acaba dando indícios dessa oposição que existe entre o mundo real e o mundo das ideias (MACEDO, 2001, p. 26).

1.3 A Universalidade De Eros

O elogio de Erixímaco parece estar dirigido mais à medicina do que propriamente a Eros. Numa tentativa de completar o discurso de Pausânias, ele acaba enaltecendo mais a sua área do que aquele que deveria ser o alvo do seu encômio. Mas ele assim o faz por querer dar um caráter científico à sua profissão, que até então era muito associada à superstição e à magia (MACEDO, 2001, p. 29). Nesse sentido, ao fazer o elogio ao Amor, Erixímaco faz uma

¹ Na Grécia antiga, o termo pederastia (em grego: παιδεραστής) era usado para designar a “relação sexual e educacional entre um adulto e um país (também neanískos, meirákion ou ephébos), garoto na fase que vai da puberdade ao aparecimento da primeira barba, aproximadamente dos doze aos dezoito anos, capaz de provocar desejo erótico no adulto. País, menino, também significa escravo, o que denota o estado de inferioridade social, e, por conseguinte, a passividade erótica” (PINHEIRO, 2011, p. 45).

apologia do seu campo do saber, traçando um paralelo entre o amor e a medicina, afirmando que existem dois tipos de amor, o amor do são e o amor do doente. Provavelmente, fazendo uma alusão ao amor celeste e ao amor humano.

Desse modo, ao contrário de Pausânias, ele não recusa um amor em detrimento do outro, mas apenas alerta que deve ser bem dosado e afirma que o uso inadequado pode trazer malefícios, da mesma forma que comer demais também o faz: “O mesmo passa com nossa arte, por ser difícil gozar plenamente das vantagens da culinária sem vir a adoecer” (Banquete, 187e). O objetivo de Erixímaco é propor uma forma de amar que não seja feita de maneira abusiva, mas que também não resulte em continência sexual.

Ao contrário do filósofo, que muitas vezes só se preocupa com a alma em detrimento do corpo, Erixímaco busca a harmonia. É preciso cuidar de ambos, pois há corpos saudáveis e enfermos. Nesse sentido, Erixímaco rebate o argumento de Pausânias, o qual “vê os homens sujeitos a forças irreconciliáveis da natureza” (SCHÜLER in PLATÃO, 2010, p. 152).

Também é interessante perceber no discurso de Erixímaco que ele é o primeiro a tratar o Amor de forma universal, ao afirmar que ele não reside apenas nos homens, mas também nos animais, nas plantas e em todos os seres. Esse amor universal também será proposto por Sócrates e Diótima, que irão revelar a potência universal do amor como dimensão cósmica a unir homens e deuses, mortais e imortais. Todavia, essa universalidade que Erixímaco vê no amor fica restrita aos movimentos de lei física, enquanto o amor proposto pela sacerdotisa de Mantinea tem um caráter muito mais abrangente (SOUZA in PLATÃO, 2005, p. 35).

1.4 Eros E O Pathos² Humano

Em vez de elogiar Eros, Aristófanes usa praticamente todo o seu discurso para tentar explicar a razão de alguns homens e mulheres se sentirem atraídos por pessoas do mesmo sexo. A seu ver, isso acontece porque no passado existiam três sexos: um composto de duas partes masculinas, outro, de duas femininas, e um terceiro, de ambos os sexos. Com o passar do tempo, deles só

²Aqui tem o sentido de paixão.

havia restado os nomes, pois Zeus os tinha separado.

Nesse fato, Aristófanes encontra a explicação para o fenômeno do amor, afirmando que todas as pessoas estão em busca da outra parte que as complete plenamente. Diante dessa questão, ele afirma que o interesse do amante é “unir-se ao objeto amado e com ele fundir-se, para formarem um único ser em vez de dois” (Banquete, 192e). Em seguida, ele define Eros como a saudade desse todo e o empenho de restabelecê-lo. Com efeito, a respeito disso afirma Werner Jaeger:

Eros nasce do anseio metafísico do homem por uma totalidade de ser, inacessível para sempre à natureza do indivíduo. (...) A plenitude exterior que se restaura por meio da união das duas metades físicas que se completam uma à outra não passa do reflexo grotesco daquela infável harmonia e plenitude espiritual que o poeta nos desvenda aqui como a verdadeira meta de Eros (2011, p. 732).

É interessante observar que, de certa forma, Aristófanes rebate Pausânias ao demonstrar que existe carência não somente no sexo masculino, mas também no sexo oposto. Nesse sentido, todos levam uma vida erótica, mas nem todos a alcançam de forma plena, pois muitos não conseguem encontrar a sua outra metade. Com efeito, a respeito disso, afirma Schüler: “Vida eroticamente feliz é privilégio de poucos. Só os cultores de Eros obtêm esse favor” (2010, p. 157).

Uma das principais reflexões que Aristófanes propõe em seu discurso é que “o amor é uma tentativa de restabelecer um todo primitivo”, partindo do mito, assim como Sócrates-Diotima também farão ao utilizar o mito do nascimento de Eros, para dar-lhe um novo significado. A definição de Aristófanes supera tanto o conceito que Fedro e Pausânias atribuíram ao deus quanto à própria caracterização que Erixímaco fez do amor ao conceder-lhe uma lei cósmica (SOUZA in PLATÃO, 2005, p. 36).

Outra semelhança entre o discurso de Aristófanes e o de Sócrates-Diotima é que em ambos estão presentes a busca de completude e o caráter intermediário. No caso de Aristófanes, o intermediário é o andrógino, enquanto para Sócrates-Diotima o

intermediário é Eros. Entretanto, a busca de completude proposta por Aristófanes é apenas de caráter físico-antropológico, ao passo que a de Sócrates-Diotima é uma superação da dualidade constitutiva da natureza humana (MACEDO, 2001, p. 37).

Mas alguém poderia se perguntar o porquê de Aristófanes estar presente no Banquete, uma vez que eles são arquirrivais desde que aquele difamou Sócrates em uma de suas comédias. Com efeito, nas *Nuvens*, o mestre de Platão é relatado como um sofista e a filosofia é jogada na lama, ao ser tratada como uma atividade que visava única e exclusivamente a obtenção de lucros financeiros. Passagem marcante dessa comédia que deixa isso bem claro é quando Aristófanes relata um dos diálogos entre Estrepsíades e seu filho Fidípedes: “Se a gente lhes der algum dinheiro, eles ensinam a vencer com discursos nas causas justas e injustas” (ARISTÓFANES in MACEDO, 2003, p. 38, nota 79). Assim, de uma só vez, Aristófanes ataca não só a Sócrates como também a atividade filosófica que ele desenvolvia.

Platão não era alheio a essa situação. Prova disso está presente na *Apologia*: “Estas calúnias, com efeito, diz ali Sócrates, vós mesmos as vistes na comédia de Aristófanes, um Sócrates que ali vagabundeia a dizer que anda pelo ar, e a cometer muitas outras tolices, a respeito das quais eu não sei nem pouco nem muito” (PLATÃO apud SOUZA, 2005, p. 71-72).

Diante disso, qual seria a razão de o ateniense evocar a presença de Aristófanes em sua obra? Segundo Victor Brochard, o discípulo de Sócrates põe Aristófanes no banquete para ser desmoralizado, para ser visto como tolo e para imitar a sua comédia (apud MACEDO, 2001, p. 38-39). José Cavalcante de Souza, no entanto, acredita que a imagem do mito de Aristófanes é profundamente autêntica em sua simbologia e, em virtude disso, Sócrates e Diotima irão assimilar esses elementos em sua narrativa e dar-lhes nova abordagem (2005, p. 36-37).

Donaldo Schüller, assim como Souza, acredita que Aristófanes não foi posto no Banquete para ser ridicularizado. Nesse sentido, afirma: “A contribuição de Aristófanes, adversa à exaltação do visível e do mutável, presente nos discursos anteriores, introduz bem a sábia alocação de Sócrates” (2001, p. 54). Mas, independentemente dos motivos pelos quais o Fundador da Academia introduz a figura do comediógrafo em sua obra, o fato

é que seu discurso dá um novo rumo à trama e introduz elementos muito interessantes, ressaltando aspectos que ajudarão o leitor a entender melhor as características do amor que serão destacadas pelo mestre de Platão. Antes, porém, haverá o discurso do anfitrião do banquete.

1.5 A Natureza De Eros

Diferentemente dos demais, Agatão se põe a falar da natureza de Eros e não dos feitos e dos bens que ele concede aos homens. Após afirmar aos demais que eles ainda não haviam feito um discurso digno de Eros, propõe a metodologia que utilizará em seu encômio ao deus:

[...] a única maneira certa de elogiar alguma coisa é tornar manifesta a natureza daquilo que pensamos ser a causa de certos benefícios. Para nós, o melhor modo de elogiar Eros é explicar, primeiro, sua natureza, e só depois tratar seus benefícios (Banquete, 195a).

Diante disso, Agatão afirma que Eros participa da justiça, da temperança, da coragem e da sabedoria (Banquete, 196c). Da primeira ele participa, gerando consenso entre as partes, a fim de que as Leis, rainhas da cidade, possam declarar o que é justo. Da segunda compartilha, concedendo aos homens a capacidade de dominar os prazeres e as paixões, pois nenhum prazer é capaz de submeter o verdadeiro Amor. Da terceira ele é o grande exemplo, pois é Eros quem domina Ares, o amor de Afrodite. Da quarta toma parte de forma sublime. Aqui, Agatão, assim como Erixímaco, aproveita para elogiar a sua arte, afirmando que Eros “[...] com um simples toque deixa poeta qualquer pessoa, ‘ainda que até então estranho fosse às Musas’” (Banquete, 196e). Mais adiante, Agatão estende os benefícios de Eros a todos e não somente aos poetas:

Essa a razão, Fedro, de eu pensar que, sendo Eros, inicialmente, o mais belo e o melhor dos seres, será também causa de iguais vantagens para todos. Ocorre-me dizer em verso que ele confere “serenidade para os homens, calma às ondas tempestuosas, ventos brandos, repouso

para a mente exagitada” (Banquete, 197c).

A princípio, o panegírico de Agatão estava no caminho certo ao estabelecer que era preciso falar da natureza de Eros e não de seus dons, de seus feitos, de suas qualidades. Todavia, o anfitrião acaba deslizando no mesmo erro dos demais, “pois define Eros por suas qualidades, e não por sua essência ou natureza” (MACEDO, 2001, p. 43).

O discurso de Agatão, ao contrário do de Sócrates, não está interessado em buscar a verdade, mas apenas o encantamento da plateia. Afinal, ele é, acima de tudo, um poeta. Diferentemente dos demais, o anfitrião do banquete busca Eros nas origens míticas e o traz para o presente (SCHÜLER, 2010, p. 157). Seu discurso é breve, porém repleto de beleza. Se Erixímaco estava preocupado com o corpo físico em seu encômio ao amor, Agatão interessou-se apenas e tão somente pelo corpo verbal de seu panegírico. A esse respeito afirma Schüler: “Não há argumentos a desenvolver, não há temas sobre os quais se deva refletir. O brilho do corpo, o torneio das frases, o equilíbrio dos períodos estão na mira de Agatão³” (2012, p. 158).

A respeito do discurso de Agatão, Souza chama a atenção para a sua localização no diálogo platônico, pois precede imediatamente a fala de Sócrates. Diante disso, levanta duas hipóteses: 1) Platão queria homenagear o anfitrião ou 2) queria contrapor imediatamente a ideia de seu mestre à concepção de amor introduzida por Agatão. Nesse sentido, Souza conclui estar mais convicto da segunda hipótese, alegando que Agatão foi o primeiro a aproximar-se o mais perto possível do que é verdadeiramente o Amor. Porém, sua visão era enganosa e deficiente (2005, p. 40).

Macedo também percebe que a colocação do discurso de Agatão, precedendo ao de Sócrates, foi arquitetada pelo ateniense e, assim como Souza, suscita duas hipóteses. A primeira é a de que Agatão produziu um complexo contramodelo à fala de Sócrates, passando de um elogio de Eros para o elogio da própria palavra, enaltecendo sua arte de lidar com as palavras. A segunda é a de que a fala de Agatão “constitui um contramodelo ao discurso de Sócrates, não só porque fica exclusivamente nos atributos e qualidades do

³ Schüler grafa o nome do anfitrião dessa forma, ao contrário do que aparece nas outras obras consultadas para esse trabalho, nas quais prevalece o nome Agatão.

deus e diz o que ele não é, mas, sobretudo, porque o poeta diz que Eros é o amado, o desejado” (MACEDO, 2001, p. 47). A esse respeito, Sócrates dirá justamente o contrário, ao afirmar que Eros é o amante, o que deseja.

Diante disso, terminada a série dos discursos não filosóficos, que se detiveram apenas no elogio de Eros sem, porém, chegar-lhe à definição verdadeira, pois de Eros Fedro apontou a nobre coragem, Pausânias, a formação moral, Erixímaco, a universalidade, Aristófanes, que ele é o responsável pelo pathos humano e Agatão, a sua natureza. Todos buscaram mostrar a face de Eros, mas nenhum dos cinco conseguiu dizer verdadeiramente quem ele é. Caberá a Sócrates, introduzido por Diotima, revelar-lhe a verdadeira face.

1.6 A Verdadeira Face De Eros

O encômio de Sócrates a Eros é precedido de uma chamada de atenção velada aos que discursaram anteriormente. Começa criticando o discurso de Agatão, comparando-o aos discursos de Górgias, “orador terribilíssimo” (198c). Em seguida, acaba demonstrando de forma sutil o modo como ele achava que deveriam ter sido feitos os discursos:

Na minha inocência, pensava que seria preciso dizer a verdade em tudo o que se falasse do objeto elogiado; a verdade deveria ser o fundamento do próprio discurso, para daí escolhermos o que houvesse de mais belo e apresentá-lo na melhor ordem possível. (...) Mas, ao que parece, não é esse o caminho verdadeiro, senão o inverso: atribuir ao objeto quanto de belo e de grandioso se possa conceber, sem decidir, primeiro, se tal processo corresponde ou não à realidade dos fatos. Saíndo tudo falso, não terá a mínima importância. O que ficou previamente assentado foi que nos esforçássemos por parecer que elogiávamos Eros, não que, de fato, o elogiássemos (Banquete, 198d).

Só depois de apontar os erros de seus interlocutores é que Sócrates irá fazer seu discurso a Eros, mas não seguindo o exemplo dos

demais, pelo fato de estar interessado apenas e tão somente na busca pela verdade e não em utilizar-se de recursos retóricos para atrair a atenção dos ouvintes, como fizeram os demais convivas. Seu discurso será precedido ainda de algumas perguntas a Agatão, utilizando-se da dialética, a fim de purificar o pensamento de seus ouvintes.

A primeira pergunta de Sócrates é sobre a natureza do Amor, que Agatão já havia tratado anteriormente. O mestre de Platão o interroga se faz parte da natureza do Amor ser amor de alguma coisa ou de nada. E, após haver passado por um processo de várias perguntas e respostas, conclui que o Amor é amor de certas coisas e de algo que se sente falta. Retoma, em seguida, um aspecto da fala de Agatão na qual ele dizia que o amor é do belo, não do feio; e acrescenta que só pode haver amor daquilo de que se carece e do que não se tem e, dado que o amor carece do belo, que é bom, logo o amor é também desprovido do que é bom. Só depois disso é que Sócrates fará o seu encômio a Eros. Todavia, ele o fará lançando mão das ideias de Diotima, a qual o introduziu nas questões do amor.

Diotima faz uma reviravolta no conhecimento que Sócrates tinha a respeito do Amor. Segundo a sacerdotisa de Mantinea, Eros não era nem belo nem bom, mas também não era nem feio nem mau. Além disso, ele não era sábio nem ignorante. Na verdade, em todos esses casos, Eros é uma espécie de meio-termo. Com relação aos deuses e aos homens, ele não era nem um nem outro, mas sim um grande demônio (to daimónion), elo intermediário entre os deuses e os mortais.

Em seguida, Diotima narra a origem de Eros. Filho de Pobreza e de Expediente, não é rico nem pobre e vive sempre entre a sabedoria e a ignorância. E aqui entra em cena a filosofia. Quanto à sabedoria, vale ressaltar que há o grupo dos sábios por natureza, os deuses. Há o grupo dos que não são sábios por natureza, mas buscam a sabedoria. Este é formado pelos filósofos. E há o grupo dos ignorantes que não buscam a sabedoria, porque a desconhece. A sabedoria é o que há de mais belo. O belo não é só o amado, mas também o amante, o “filósofo”.

Tendo explicado a natureza e a origem de Eros, Diotima põe-se a falar da importância dele. E pergunta: Em que consiste o amor do que é belo? Ou melhor, quem ama as belas coisas, que é o que ama? Que acontece com quem adquire o belo? Após esses questionamentos, afirma que só é feliz quem possui o que é bom.

Ainda falando do amor, Diotima alerta para as distinções entre amor, amar e amante e indica o que é o verdadeiro Eros:

Para os homens em geral, a apetência do bem e de ser feliz sob todas as suas manifestações é o grande e ardiloso Amor. Porém, todos os que se afanam noutras direções, a das práticas lucrativas, dos exercícios físicos, ou a da filosofia, não dizemos que amam ou que são amantes; somente os que seguem uma forma particular de amor e a ela se dedicam é que recebem o nome de todo o gênero: amor, amar, amante (Banquete, 205d).

Em seguida, Diotima afirma que os homens só amam o que está dentro do bem ou se apresenta como tal e conclui que o Amor, em resumo, é o desejo de possuir sempre o bem, e que amar é gerar na Beleza, ou segundo o corpo, ou segundo o espírito, pois a beleza é parteira da geração.

Antes, Sócrates acreditava que o amor não é amor do belo, mas Diotima o faz reconhecer que a finalidade do amor é, na verdade, procriar e gerar no belo, porque o amor é o anseio de imortalidade. Exemplo disso é o amor dos pais ou dos animais por seus filhos ou filhotes, respectivamente. Eles o amam de modo incomensurável, pois a natureza mortal procura sempre ser eterna e imortal.

Nesse sentido, é preciso procriar e zelar pela cria, pois essa é a única maneira de se perpetuar. Mais adiante, Diotima diz que os conhecimentos das pessoas mudam, assim como elas também mudam com o passar do tempo e afirma que a alma também deve conceber e procriar.

Retomando o que Agatão já havia falado, Diotima diz que a porção mais importante e bela da sabedoria é a referente ao governo das cidades e à organização da família, o que recebeu o nome de prudência e justiça. Afirma, ainda, que os homens divinos procuram o belo para nele procriar. O resultado dessa geração são criaturas divinas bem diferentes das de geração humana. Exemplos da primeira são Homero, Hesíodo, os filhos deixados por Licurgo e os de toda Hélade.

Após essa incursão, Diotima diz haver possibilidade de Sócrates ser introduzido no último degrau do conhecimento do Belo, que equivale à contemplação. Porém, há alguns pré-requisitos necessários para alcançar tal intento, os quais serão tratados no

próximo capítulo, em que serão abordados os temas da dialética ascensional e do conhecimento do Belo. Por ora, já é possível ter uma noção do discurso de Sócrates e da importância dele na obra.

1.7 Eros Ou Sócrates?

Mal Sócrates havia terminado de falar, eis que Alcibiades, já embriagado, adentra o recinto onde todos estavam reunidos. Ele ali havia chegado com o mesmo objetivo dos demais: prestar sua homenagem a Agatão. De repente, dá-se conta da presença de Sócrates e fica um pouco perturbado. Tendo se acomodado, Erixímaco o põe a par da situação e lhe pede que faça algum encômio a algo. Alcibiades, então, mostra-se receoso de elogiar algo ou alguém que não seja Sócrates. Diante disso, os demais assentem que ele elogia então o mestre de Platão.

Alcibiades principia dizendo que Sócrates se assemelha a silenos, ao sátiro Mársias e também a flautistas. Sua arte, porém, é feita somente de palavras desacompanhadas de música. Em seguida, reitera, que de fato, Sócrates se parece com os silenos, pois o que ele possui de melhor está dentro e não exposto. Diz que ele não se preocupa com a beleza externa nem com a riqueza. Pelo contrário, muitas vezes até as despreza. Nesse sentido, afirma que, com grande nobreza, até sua beleza Sócrates havia, nobremente, relegado. Como a dizer que Sócrates já havia superado a fase em que Diotima dizia que é preciso amar o belo que está além da beleza externa dos corpos.

Tendo relatado a ocasião em que Sócrates havia lhe desprezado o corpo, começou a exaltar outras virtudes que já algum tempo havia percebido nele. Disse que o mestre de Platão era incapaz de ficar embriagado, que sabia conviver com a fartura e com a miséria, que era um excelente amigo na guerra, entre outras. Após ouvir o discurso de Alcibiades, Sócrates brinca afirmando que ele só estava querendo causar um mal-estar entre ele e Agatão e promete homenagear este. Chega um bando de pessoas fazendo algazarra.

A festa perde o controle e o discurso não terá mais vez. A noite passa. No final todos dormem, ficando apenas Sócrates acordado até o fim, uma vez mais, diferenciando-se de todos os outros. Logo ao amanhecer, segue para o Liceu, onde ficará, como de costume, durante todo o dia, cumprindo suas tarefas habituais.

Dentre os vários elementos importantes no discurso de Alcibíades, dois reclamam ser apontados. O primeiro é que em vez de elogiar Eros, ele elogia Sócrates. Não é difícil compreender que o objetivo do Fundador da Academia é justamente traçar um paralelo entre os dois. Mas aqui é entre o Eros revelado anteriormente por Diotima e não outro. Como já foi dito anteriormente, Eros, em vez de ser um deus, na visão de Platão, é um daimon. Nesse sentido, vale salientar o que diz Schüller a respeito: “Alcibíades elogia o homem erótico, Sócrates. Exaltar Sócrates é exaltar um dêmon (sic). Dêmon é também Alcibíades, embora equivocado, um demiurgo, um artista construtor de imagens divinas” (2010, p. 166). Que há uma relação entre o Eros proposto por Diotima e Sócrates já é consenso entre os comentadores do ateniense. Todavia, não se sabe ainda se Platão esboçou o retrato de seu mestre a partir de Eros ou se ocorreu o oposto.

O segundo é que Alcibíades insiste em demonstrar o quão comedido é Sócrates em se tratando de questões sexuais. Ele assim o faz por causa do Belo, pois descobriu que ele está fora e além dos corpos, de todos os corpos, inclusive do de Alcibíades (SCHÜLER, 2010, p. 166). Essa atitude, uma vez mais, revela uma relação entre Sócrates e o Eros de Diotima. Com efeito, afirma Souza:

Sócrates, resistindo à tentação de Alcibíades, é a encarnação daquele δαιμον (daimon) duro e seco, a quem toda conquista do que é belo se lhe escapa (Banquete, 203d), a fim de sempre ficar em melhor disponibilidade para o que é mais belo; ou ainda, daquele iniciado perfeito que deve largar e desprezar o amor violento de um só corpo ou mesmo de uma só alma (Banquete, 210b) (2005, p. 70).

Nesse ponto, é importante ressaltar que o mancebo acaba invertendo os papéis, pois quem deveria cativá-lo era Sócrates. Alcibíades age assim porque está preso ao corpo. Ele ainda não conseguiu descobrir que o Belo não está no corpo de Sócrates, mas em sua alma. Não se sabe se ele chegará a esse nível de maturidade e ao conhecimento do Belo. Desse modo, no que se refere a Alcibíades, o Banquete termina de forma aporética. E aqui reside, uma vez mais, o caráter dialético da obra, no sentido de que está

em constante processo. Também esse tema será tratado com maior pormenorização no próximo capítulo.

1.8 Discursos Filosóficos E Não Filosóficos Presentes No Banquete

Os discursos foram apresentados, neste capítulo, seguindo, exatamente, a mesma ordem do diálogo platônico em questão, porque se acredita que esse modo exprime bem a intenção do Fundador da Academia, apesar de que há quem acredita que o Banquete, na verdade, está estruturado em três partes. A primeira está formada pelos discursos que precedem a fala de Sócrates. A segunda é, única e exclusivamente, o discurso de Sócrates. A última é a intervenção de Alcibíades (BROCHARD apud MACEDO, 2001, p. 49).

Todavia, mais importante do que chegar a um consenso quanto à divisão mais acertada do Banquete é entender, ao menos de maneira incompleta, qual a meta de Platão ao escrevê-lo. Nesse sentido, segundo Brochard, o ateniense tinha em mente dois objetivos principais: o primeiro seria definir verdadeiramente o amor, como já dito no início deste capítulo, e, em consequência disso, definir a missão do verdadeiro filósofo e de Sócrates; o segundo objetivo seria opor o retrato autêntico de seu mestre às caricaturas de seus oponentes, principalmente à de Aristófanes. Nesse sentido, o segundo objetivo acaba se desdobrando num terceiro: vingar Sócrates, transformando o elogio do amor no elogio de seu mestre e convertendo o Banquete em uma apologia e defesa de Sócrates (cf. BROCHARD apud MACEDO, 2001, p. 50).

Tendo tomado parte no Banquete, torna-se possível, agora, tratar, de modo mais específico, a ascensão dialética, para, em seguida, tratar da importância de Eros e logos no processo do conhecimento do Belo.

CAPÍTULO II

ASCENSÃO DIALÉTICA: INDO AO ENCONTRO DO BELO

Dentre os vários temas tratados no Banquete, um de especial importância diz respeito ao conhecimento do Belo, experiência que para Platão coincide com o conceito de harmonia, medida e proporção, e, do ponto de vista ontológico, está ligado à Ideia do Bem e à Verdade. Todavia, para chegar a ele é preciso passar por algumas etapas. Surge aqui a questão da ascensão dialética, que na obra é proposta dentro do discurso de Sócrates. Ao ler atentamente a intervenção deste no Banquete, percebe-se que sua fala é a mais intrigante e desafiadora, ao mesmo tempo em que é uma das passagens mais fecundas da filosofia ocidental, segundo Victor Sales Pinheiro, estudioso da obra de Platão (2011, p. 53).

Em seu discurso, Sócrates anuncia dizer a verdade sobre Eros e pretende instaurar uma nova forma discursiva no trato do tema, considerando que mais do que falar bem é preciso falar a verdade. Só então é que ele começa o seu elogio à divindade, no qual dissertará sobre o processo do conhecimento do Belo e a respeito da importância de Eros e logos no que se refere à ascensão dialética. Sócrates fará isso, introduzindo, em seu discurso, a figura de Diotima, sacerdotisa estrangeira que o teria iniciado nos “mistérios do amor”, processo que termina com a experiência extática da contemplação da beleza em si. Observe-se que ele fala com propriedade do tema da ascensão dialética, o que denota ter passado por ela e conseguido alcançar o seu ápice, que é o conhecimento pleno do Belo.

Nesse sentido, há pelo menos dois indícios no Banquete de que Sócrates tenha, de fato, ultrapassado, se não todos, mas pelo menos os primeiros degraus da escala amorosa. E isso quem expõe

na obra é o discípulo dele, Alcibiades. Este narra como o mestre já não parecia afetado pelas coisas sensíveis, uma vez que Sócrates não cedera às suas provocações carnis, até mesmo quando os dois estavam dividindo um mesmo leito. Com efeito, afirma Alcibiades:

[...] e passando os braços em torno deste homem demoníaco e admirável, assim fiquei a noite inteirinha. Isso também, Sócrates, não poderás dizer que é mentira. Mas tudo o que fiz só serviu para ressaltar ainda mais a sua superioridade sobre mim, para ele fazer pouco caso e zombar de minha beleza, ofensa inqualificável. E note-se: era no que eu mais confiava, senhores juízes; sim, por estais aqui para julgardes a arrogância de Sócrates. Pois, pelos deuses e pelas deusas, ficai sabendo que, depois de passar assim a noite junto de Sócrates, levantei-me como se houvesse dormido ao lado de meu pai ou de algum irmão mais velho (Banquete, 219b-d).

Outro indício da ascensão de Sócrates é mostrado mais uma vez por Alcibiades. Afirma o discípulo que o mestre superara todos os seus companheiros na Batalha de Potideia, a qual ocorreu em 432 a.C. Alcibiades relata que Sócrates era capaz de enfrentar a fome, o cansaço, o frio, o sono e até mesmo os efeitos do vinho. De fato, a respeito deste último exemplo, ao final do simpósio, Sócrates é o único que se mantém lúcido e acordado, como é narrado na própria obra:

Sócrates, então, depois de acomodá-los, ter-se-ia levantando e ido embora, então, acompanhando-o, como de praxe, Aristodemo. Chegado ao Liceu, tomou banho e, como de costume, passou lá o dia inteiro nas suas ocupações habituais, só à tarde indo para casa, a fim de descansar (Banquete, 223d).

Voltando ao discurso de Sócrates, é preciso dar atenção ao fato de que ele não fala por si mesmo, pois repete a mensagem de outra pessoa. Zeferino Rocha acredita que ele assim o faz para contornar a rivalidade dos outros convidados (2006, p. 93). A respeito da figura de Diotima, Rocha considera que ela foi provavelmente

“uma criação literária com a qual Platão quis proteger Sócrates da inveja e dos ciúmes dos colegas e convivas que, antes dele, falaram no simpósio” (Idem).

Sobre Diotima paira o véu do mistério, pois não se sabe nada de historicamente comprovado sobre ela. Sabe-se apenas que era uma sacerdotisa de Mantinea. Todavia, há quem acredita que a experiência relatada por Diotima no Banquete é a própria experiência amorosa de Platão. E fazem-no supondo que há uma semelhança entre o nome de Diotima com o de Díon de Siracusa. Nesse sentido, afirma Léon Robin: “Tudo isto não é somente doutrina platônica, mas certamente, evidentemente, experiência platônica” (apud MACEDO, p. 66, nota 28).

A hipótese surge do fato de o Banquete ter sido escrito por volta de 387-371 a.C., o que torna plenamente possível que Platão, segundo Robin, ainda tivesse viva em seu espírito a memória dos tempos passados com Díon, quando da sua primeira viagem a Siracusa, realizada entre 389-388 a.C. Mais tarde, Platão retornou a este local, entre 367-365 a.C., quando já havia redigido o Banquete.

Em sua obra *Eros dêmone mediatore*, Giovanni Reale não só concorda com a opinião de Robin como a reforça ao ler neste trecho “tornar na medida do possível semelhantíssimo ao deus” (Fedro, 252d) uma referência precisa e notável ao nome de Díon de Siracusa, ecoando, então, a etimologia do nome Diotima do Banquete. Essa semelhança é mais nítida quando confrontada com o texto em grego: Διὸς Διόν τινα εἶναι⁴. Em uma das passagens de sua obra, Reale reafirma essa interpretação:

No Banquete, ao contrário, Platão, mais jovem e, portanto, mais reservado sobre o delicado tema, expressou o que sentia de mais profundo em si, pela primeira vez, com o jogo das máscaras de Sócrates e de Alcibíades, com uma livre dinâmica dramaturgica de dimensão fortemente dionisíaca. E na relação das máscaras Sócrates-Alcibiades representou, velada, justamente o que sentia de mais precioso (2012, p. 241, tradução nossa).

Ao ler esta citação, Macedo percebe uma incongruência no pensamento desse estudioso, pois na maior parte de sua obra o

⁴ Transliteração: *Diòs Díon tina einai*.

autor italiano parece discordar do que falou acima ao compreender o Amor platônico apenas como algo puramente filosófico e espiritual. Com efeito, mais adiante, na mesma obra, Eros *dè mone mediatore* (p. 238), Reale irá afirmar que o amor de Platão por Díon foi apenas “um puro Eros filosófico” e “um verdadeiro e próprio Eros espiritual”.

Nesse sentido, relacionar o nome de Diotima com Díon é possível, mas constatar essa referência é um empreendimento que excede as possibilidades deste trabalho, pois isso requereria um estudo filosófico, filológico e mitológico realizado em profundidade, o que, embora torne essa aventura ainda mais excitante, ultrapassa a meta e os esforços desta monografia.

Todavia, mais importante do que saber se Diotima é ou não uma referência ao amado de Platão é a importância de sua fala no conjunto do Banquete. Observe-se que o modo como Sócrates diz de sua experiência com ela promove um clima religioso no simpósio. A respeito disso afirma Pinheiro:

A estrutura argumentativa de seu discurso é equiparada a um rito iniciático das antigas religiões de mistério, dividido em três momentos integrados: o preliminar de purificação, a refutação de Agatão por Sócrates, e deste por Diotima, isto é, uma purificação intelectual que expurga as concepções errôneas que impedem a alma de prosseguir no percurso erótico; os pequenos mistérios, em que Diotima instrui sobre a natureza do amor, exatamente o mito do nascimento de Eros – o que corresponde à seção discursiva (*tà legómena*) dos ritos iniciáticos; e a culminância do processo místico com os grandes mistérios, o “último degrau” da ascensão erótica, a contemplação e a fruição do belo em si (2011, p. 54).

Todavia, Henrique Cláudio Lima Vaz alerta que não se deve ficar preso a essa questão da iniciação mística tentando retirar dela interpretações ligadas às revelações órficas, como se Platão quisesse esconder algo no texto. Também não se deve querer descobrir aqui um ensinamento feito mediante os véus noturnos da iniciação. Isso porque o erotismo presente no Banquete também ocorre em outros diálogos, nos quais é abordado o tema da ascensão dialética (cf. VAZ, 2011, p. 54-55).

Este trabalho mostrará que, além do Banquete, a ascensão dialética também aparece no Fédon, na República e no Fedro.

2.1 O que é a ascensão dialética?

Ascensão dialética ou dialética ascensional, escala de Eros, iniciação erótico-filosófica e ascensão amorosa são nomes distintos para designar aquilo que, para Platão, é o processo pelo qual o amado deve passar para chegar a conhecer o Belo. Pinheiro entende esse percurso como “um método erótico de gradativa transcendência em direção à forma suprema da beleza” (2011, p. 54).

Quanto à participação de Eros, a dialética ascendente do Banquete mostra que o amor constitui o próprio movimento da inteligência, o que implica dizer que Eros é inerente à inteligência humana. Nesse sentido, em sua obra *Le naturel philosophe*, Monique Dixsaut afirma:

A narração mítica tem por tarefa apresentar como escolha uma escolha que nunca é “historicamente” efetuada; é esta escolha sempre pressuposta que é preciso pensar como natureza, como orientação e como impulso. Não somente a erótica faz parte da filosofia de Platão, mas a erótica faz, para Platão, parte da filosofia, ou antes, a filosofia deve existir em primeiro lugar como Eros, orientação do desejo para “o que é preciso”. A necessidade, nem mítica nem lógica, é aqui necessidade natural e psicológica. Ela é a própria natureza da alma pensada como impulso, força e arrebatamento (apud MACEDO, 2001, p. 83-84).

Macedo, por sua vez, aprofunda a noção de Eros como intermediário entre os homens e os deuses, afirmando o seguinte:

[Eros] é aquele que impulsiona a alma para a região supraestelar, região das realidades absolutas e imutáveis, e, na reconquista da plenitude do ser e da verdade – que se efetiva por meio das etapas prescritas pela dialética e que se hierarquiza segundo os modos de conhecimento e de linguagem –, permite à alma percorrer os patamares desse esforço erótico e filosófico, de

conhecimento, enfim (MACEDO, 2001, p. 64).

Quanto ao número dessas etapas, não há consenso entre os comentadores de Platão. Lima Vaz (2011, p. 58), Zeferino Rocha (2003, p. 98), Dion Davi Macedo (2001, p. 74-75) e Victor Sales Pinheiro (2011, p. 54-56), com base na fala de Diotima, defendem que são quatro os degraus ou passos da escala erótica, também chamada de ascensão dialética. Giovanni Reale, por sua vez, acredita que a escala de Eros possui seis graus (2012, p. 202-221). Esse trabalho, porém, defenderá que são quatro os passos para chegar ao conhecimento pleno do Belo, uma vez que a maioria dos comentadores de Platão, utilizados nesta monografia, tem esse ponto de vista.

A ascensão dialética é o processo pelo qual o amado sai em busca da Beleza em si, a qual é, ao mesmo tempo, o Bem absoluto, é o que existe de mais alto e de mais sublime no mistério de Eros. Na dinâmica desta ascensão, a alma é atraída pela beleza dos objetos que a fascinam e é movida pelo desejo de procriação e de imortalidade.

Os quatro degraus que a compõem correspondem, segundo Lima Vaz, aos quatro planos fundamentais da visão platônica do mundo e do homem. São eles: 1) o plano do corpo, 2) o plano da alma, 3) o plano do conhecimento e da ciência e, por fim, 4) o plano da intuição das Ideias, no qual se esconde o segredo da essência dos seres. Todavia, o próprio Lima Vaz reconhece que a determinação do número de degraus da ascensão dialética no Banquete é um problema discutível (2011, p. 58). Ele segue a enumeração feita por León Robin na célebre tradução francesa, publicada pela Editora Les Belles Lettres.

Antes, porém, de explicitar cada um dos momentos ou degraus da ascensão dialética é preciso destacar dois pontos para os quais Lima Vaz chama a atenção:

Em primeiro lugar, a ascensão procede por meio de uma reflexão propriamente intelectual (cf. *katanoesai*, 210a). O movimento da alma não é um impulso alógico, é um progresso da inteligência. Em segundo lugar, o objeto sobre que se exerce a reflexão, isto é, o belo (*kalon*), não é uma dualidade inerente às coisas que seja objeto de uma consideração estética no sentido moderno do termo: buscar uma Estética no Banquete é uma alegre aventura de literatos (2011, p. 58).

Na visão dos filósofos Giovanni Reale e Dario Antiseri, quem conduz o processo da ascensão dialética é Eros. Em sua obra, eles afirmam: “O Belo coincide com o Bem ou, de certa forma, representa um aspecto do Bem, o Eros é uma força que eleva ao Bem e a erótica se revela um caminho alógico que conduz ao Absoluto” (2003, p. 150). Lima Vaz, no entanto, parece discordar dessa visão, pois como foi mencionado acima, para ele o movimento da alma não é um impulso alógico, pois há na ascensão dialética tanto a participação de Eros como a do logos. A respeito disso afirma Zeferino Rocha: “A ascensão é dirigida pelo logos” (2003, p. 98).

Na opinião de Jeanne-Marie Gagnebin a ascensão dialética tem como fim o conhecimento do Belo. Para percorrê-la, o amado pode contar com a ajuda de Eros e logos: “Assim, em Platão, Eros e logos se encontram estreitamente ligados por um mesmo movimento de busca, por um mesmo caminhar inquieto e, no entanto, feliz” (GAGNEBIN apud FREITAS, 2011, p. 84).

É preciso ter presente que o belo por onde avança a ascensão é um valor no sentido platônico. Em outras palavras, ele é o índice de uma plenitude inteligível. A escala amorosa é sempre nessa direção, partindo do sensível até chegar a uma universalização, cuja linha é justamente um distanciamento sempre maior do sensível e uma aproximação crescente do inteligível. Não se trata, porém, de uma universalização no sentido da extensão numérica própria da lógica aristotélica, mas sim de uma universalização qualitativa em que a passagem é feita à densidade de um Uno supremo no qual cessa a multiplicidade dos objetos e dos discursos na intuição totalizante da Ideia (cf. VAZ, 2011, p. 58-59).

Outro aspecto a ser observado é que a escala amorosa não é um caminho a ser percorrido de forma solitária, pois o amante e o amado devem percorrê-lo juntos. Além do mais, ele é um caminho para a vida inteira, pois o filósofo assim como Eros é um eterno carente, nunca se dá por satisfeito. Amado e amante precisam ter presente que, por sua condição de filósofos, nunca possuirão definitivamente o Belo, mas devem sempre buscá-lo, como afirma Carlos Roberto Loreto:

Este caminho, que une os amantes pelo desejo do belo-bem, é um caminho para a vida toda no qual

o bem em si é a meta última e, ao mesmo tempo, o horizonte referencial, rumo ao qual se caminha, que orienta a estrada mas que, ao mesmo tempo, sempre está mais além quando se caminha na sua direção, ou seja, ele não é plenamente atingível para o homem nos limites de uma existência encarnada, uma vez que o belo em si mesmo é fundamento de todos os tipos de beleza existente no mundo (desde a dos belos corpos até a beleza das ciências mais elevadas), mas ultrapassa a todos eles e, portanto, pode apenas ser vislumbrado neste mundo pelo filósofo, que consegue ascender a ele através das múltiplas expressões participadas do belo. É por esta razão que se diz que os amantes-filósofos olham na direção do belo e não que eles têm, neste mundo, a posse definitiva deste (2009, p. 78).

Após esses esclarecimentos, pode-se, então, entender melhor as quatro etapas da ascensão dialética.

2.2 Dos belos corpos ao Belo em si

O primeiro momento da escala erótica é aquele de amar os belos corpos sensíveis e engendrar neles a superação da mortalidade. Esta etapa é iniciada desde a infância com a busca de corpos belos e é feita em dupla, pois pressupõe um mestre, um guia seguro, capaz de orientar o amado na disciplina ascendente do erotismo, que procede por progressivas abstrações e temperanças, ou seja, o domínio das paixões, de ordem quantitativa e qualitativa. Com efeito, disse Diotima a Sócrates: “Quem quiser percorrer nessas questões o verdadeiro caminho, deve começar desde a infância a procurar belos corpos. De início, se dispuser de um guia seguro, amará apenas um corpo, ocasião propícia de gerar belos discursos” (Banquete, 210a).

Estes belos corpos causam inquietude naquele que sabe que não sabe, ou seja, o aspirante a filósofo, e o lança, assim, no movimento inicial à procura do belo. Todavia, não se passa de um estágio para outro de uma só vez. Nesse sentido, afirma Pinheiro:

É preciso ascender pelos degraus eróticos da beleza; cada etapa é caracterizada pelo alcance

de um nível mais espiritual, mais próximo do inteligível. O distanciamento do corporal permite a aproximação intelectualmente purificada da pureza absoluta da forma do belo, apogeu do percurso elevatório (2011, p. 55)

Pode-se afirmar, então, que para chegar ao Belo em si é preciso, ao menos, duas coisas: recusar o corpóreo e buscar a sabedoria. No Banquete, essas duas atitudes devem estar acima de qualquer coisa sensível e devem ser levadas até as últimas consequências. Em sua dissertação de Mestrado, Tatiana Maria Gandelman de Freitas analisa a interpretação que Michel Foucault fez a partir da relação de Sócrates e Alcibiades:

A condição imediata de se alcançar o que está para além do plano do humano, aproximando-se da verdade em sua forma uma tão almejada, nos dá forte indício do realce, na referida obra, de um modelo de privação de tudo o que se passa pelo corpo. Michel Foucault (1999), na obra *História da Sexualidade II*, analisa as relações entre a privação dos prazeres do corpo e o acesso ao que é verdadeiro, referindo-se a Sócrates como um personagem “do qual todos queriam se aproximar, do qual todos se enamoravam, de cuja sabedoria todos buscavam se apropriar – sabedoria essa que se manifestava e se experimentava, justamente, pelo fato de que ele próprio era capaz de não tocar na beleza provocadora de Alcibiades” (FREITAS, 2009, p. 83).

Sendo assim, a escala amorosa começa com a atração erótica por um jovem belo, gerando nele belos discursos, como acontece na pedagogia pederástica. Mas esta atração erótica deve ser superada para que o homem, percebendo que a beleza física é uma e a mesma em relação a todos os corpos, liberte-se do cerco erótico exclusivista, violento, que o prende em uma única beleza parcial, fragmentária, a qual está presente em todos os corpos. Desse modo, os corpos belos são substituídos pela procura das belas ações. Finaliza-se, assim, o segundo passo da ascensão.

Observe-se que tanto o primeiro como o segundo momento ainda dizem respeito ao domínio das coisas sensíveis. Só no terceiro passo é que o amado sairá da abstração quantitativa (sensível) para

a qualitativa (inteligível). A respeito disso afirma Pinheiro:

Após essa abstração quantitativa delinea-se uma abstração qualitativa, em que se transcende a beleza do corpo pela beleza da alma, alterando a dimensão ontológica do objeto amado, espiritualizando-o, encaminhando-se do sensível ao inteligível. O objetivo erótico do reconhecimento da beleza anímica é educá-la, semeando nela discursos edificantes, formativos. Mas, se a abstração qualitativa do primeiro passo lhe ensinar que a beleza de um único corpo é vã e restrigente, o discípulo só aprenderá a desprezá-la totalmente quando sobrepujá-la pela beleza moral das leis e dos costumes, terceiro passo expansivo da ascensão (2011, p. 55).

Na terceira etapa, extrapola-se o nível sensível e o amado começa a sentir o desejo do belo voltando-se para a procura das belas ciências. Este é, por isso, o primeiro degrau, do domínio inteligível. Começa aqui uma abstração qualitativa no conjunto da beleza moral, que não se limita a uma única alma, mas pertence a todas as leis e costumes belos. Nesta etapa, o amor pela beleza moral é substituído pelo amor à beleza intelectual, “contida nas ciências, rompendo com a servidão que o prendia a um único objeto, seja o corpo, seja a alma bela” (PINHEIRO, 2011, p. 55).

Finalmente, chega-se à quarta etapa, a etapa da ciência suprema, a ciência das puras Ideias, quando se pode atingir o verdadeiro saber do Belo e a superação da finitude dos mortais, algo próximo à eternidade dos deuses, segundo Alcides Hector Benoit (cf. 2004, livro segundo, p. 53). Pinheiro, por sua vez, acredita que “todo esse processo é uma formação, uma educação nas coisas do amor, que conduz e converte a alma, redirecionando-a do que é sensível e cambiante ao que é eterno e imutável” (2011, p. 56).

Cada um dos quatro degraus, mencionados anteriormente, se divide em uma multiplicidade de degraus, conforme relata Benoit:

No primeiro momento, o amor por um, dois e por vários corpos sensíveis belos, deve avançar até a universalidade de amar todos os corpos sensíveis. Da mesma maneira ocorrerá com as ações belas e

com as diversas ciências que, ao serem superadas em sua particularidade, conduzirão finalmente, à ciência suprema, aquela que revelará o Belo em sua plena universalidade, a eternidade e imortalidade divina da Ideia em si e por si mesma (2004, livro segundo, p. 53).

Ao final do processo é necessário afirmar porque essa ascensão é dialética. Anteriormente, foi comentado a respeito da abstração quantitativa e qualitativa, referindo-se, respectivamente, ao aspecto sensível e inteligível das coisas. É aqui que está o motivo pelo qual a ascensão é dialética. Com efeito, a respeito disso afirma Pinheiro, inspirado em Léon Robin:

Dialética, essa intuição final congrega as duas operações precedentes: a total abstração, qualitativa, do sensível, do moral e do intelectual, e a reunião quantitativa, da pluralidade à unidade. A dialética unifica o objeto, reúne sob um conceito universal a multiplicidade dispersa de indivíduos, assemelha-os sob um gênero comum, até a abstração máxima que o pensamento alcança: a ideia única (2011, p. 56).

Por sua vez, Carlos Roberto Loreto vê outra razão no fato de a ascensão ser dialética. Ele observa que a ascensão faz parte da filosofia de Platão, a qual é sempre dialética e dialógica e ressalta a importância do tema da educação (paideia) dentro da proposta do ateniense:

No mesmo contexto (da concepção de paideia como uma experiência integral) é que podemos dizer que a paideia platônica é uma dialética e que, para Platão, dialética e filosofia são uma mesma e única coisa, pois ele entende a filosofia como um caminho que é impossível se fazer sozinho e que, por esta razão, é uma dialética: a filosofia é uma busca do bem-belo (cuja posse garante a felicidade), a qual só pode ter sucesso para aquele que se dispõe a gerar na beleza, ou seja, para aquele que se dispõe a subir pelos degraus necessários para ascender, enfim, àquilo que em si mesmo é belo (LORETO, 2009, p. 78).

Além disso, para Loreto a ascensão é dialética sob outro aspecto:

Ela é uma dialética também no sentido de que é um caminho ascendente rumo a um objeto final de plenitude (a contemplação do que em si é belo) ao qual, entretanto, só é possível ascender mediante uma necessária passagem por todos os passos anteriores (inclusive o do amor físico, que é o primeiro passo), dos quais, por sua vez, algum aspecto é sempre superado e o outro aproveitado na passagem ao passo seguinte rumo à contemplação do bem (Idem, p. 82).

Finalizado o processo, o amado, agora amante, pode finalmente contemplar o Belo, o qual, segundo Pinheiro, possui três características principais: a eternidade, a resistência a todo relativismo ou perspectivismo e não se confunde com as instâncias que dele participam. Seu ponto de partida para essa análise é a passagem em que Diotima descreve a beleza que será contemplada no final da escala amorosa:

É sempiterna, não conhece nascimento nem morte, não aumenta nem diminui; ao depois, não é bela de um jeito e feia de outro, ou belo num determinado momento para deixar de sê-lo pouco adiante, nem bela sob tal aspecto e feia noutras condições, ou aqui sim e ali não, ou bela para algumas pessoas, porém feia para outras; beleza que não se lhe apresentará sob nenhuma forma concreta, como fora o caso de um belo rosto ou de belas mãos ou de qualquer outra parte do corpo, nem sob o aspecto de um discurso ou conhecimento, nem como algo existente em qualquer parte, num animal, por exemplo, na terra, no céu ou seja no que for, mas que existe em si e por si mesma e é eternamente uma consigo mesma, da qual todas as coisas belas participam, porém de tal modo, que o nascimento e a morte delas todas em nada a diminui ou lhe acrescenta nem causa o menor dano (Banquete, 211a-211b).

2.3 Características do Belo

Pinheiro afirma que o Belo é eterno, fundamentando-se

numa passagem do *Timeu* (37d-38a), na qual Platão demonstra que a atemporalidade é correlata à invariabilidade. Com efeito, fora do tempo não há mudança, pois é ele que permite a origem e o fim de algo, ou seja, a passagem do não-ser ao ser e o contrário também. A respeito do ser do Belo é a própria Diotima que diz que a forma dele é imutável e fixa e não aumenta nem diminui (*Banquete*, 211a). Além disso, ela afirma que independentemente do que possa ocorrer com as belezas transitórias que da forma participam, ainda assim o belo permanecerá invariável (*Idem*, 211b).

No que diz respeito à segunda característica do Belo, a qual afirma que ele resiste a todo relativismo ou perspectivismo e não se confunde com as instâncias que dele participam, pondera Pinheiro:

A sua “aparência”, seu tornar-se visível (*phainesthai*, *phantazesthai*) não condiciona a sua essência; sua unidade e integridade preservam-se em relação à sua visibilidade, e ao enfoque perspectivístico que lhe direciona o amante. Objetiva e não relacional, a sua beleza independe da posição espaço-temporal dos observadores que a contemplam, independe do modo com que a focalizam (2011, p. 57).

A última característica, a qual considera que o Belo não se confunde com as instâncias que dele participam, decorre da distinção de dialética explicitada anteriormente, a qual se refere à unidade inteligível e à pluralidade sensível. O Belo não se confunde porque sua beleza não aparece, na sua totalidade, sob nenhuma forma concreta de beleza, o que inclui tanto a beleza humana, animal, terrestre, como também a beleza moral dos discursos e a intelectual das ciências. E mais uma vez é a própria Diotima que esclarece esse ponto ao afirmar que a alteração e a consumação das belezas plurais, que estão no campo do devir, não têm capacidade de interferir no estado essencial e imutável da forma da beleza (a do Belo em si), a qual permanece sempre uniforme, “em si e por si mesma, eternamente uma consigo mesma” (*Banquete*, 211b).

No momento de tratar sobre como é realizado o processo do conhecimento do Belo, tanto Pinheiro como Lima Vaz recordam o filólogo, estudioso das religiões francesas e especialista no neoplatonismo, Jean-Paul-Philippe Festugière (1898-1982). Recordando-o, afirma Pinheiro:

Inclinadamente neoplatônica, interessada em investigar as fontes da teologia mística do cristianismo, a controvertida interpretação de Festugière identifica uma cisão radical entre os primeiros estágios eróticos e a visão final, extática do belo em si, que, como *theoria*, “experiência de presença” e “contato íntimo” com a forma do belo, se encontra para além da dialética. Essa diferença evidencia-se na transição de um vocabulário do toque, presente também na República (VI, 511b) e no Fédon (79d) (2011, p. 58).

Discordando dessa visão de Festugière, Lima Vaz está convicto de que não há rompimento entre os três primeiros degraus e o último. Com efeito, afirma:

A ascensão do Banquete não nos parece essencialmente distinta dos métodos gerais da indução da Ideia: logo, a episteme mia⁵ (210d) é a coroa de um esforço que tende à ciência do inteligível tal qual constituíra desde o início a meta do esforço especulativo de Platão (VAZ, 2011, p. 58).

Começa-se então a discutir se é ou não possível discorrer sobre o Belo. Pinheiro acredita que nenhum logos é capaz de descrever a forma do Belo, porque ele é indizível. Diante disso, só se pode falar a respeito dele a partir de metáforas. Desse modo, Platão não descreve o que acontece ao final da contemplação do Belo, porque não se trata de um conhecimento intelectual, de discernimento dialético, discursivo. Isso mostra que a filosofia não se reduz a uma forma de intelectualismo erótico.

Na falta de uma resposta por parte de Platão, para o que ocorre quando o amante está na presença do Belo, Festugière sugere que há um êxtase erótico, a união e fruição mística da beleza suprema. Pode-se pensar que se trata apenas de uma experiência mística que dispensa o uso da razão. O filólogo francês, no entanto, acredita que é “uma experiência suprarracional, que, pressupondo a inteligência, transcende-a depois de tê-la levado ao seu fastígio”

⁵ Conhecimento único do Belo.

(apud PINHEIRO, 2011, p. 58).

Em uma das passagens de sua obra, Lima Vaz resume de maneira clara e didática os passos da escala amorosa:

A ascensão do Banquete é uma universalização “qualitativa”. Parte do sensível que é a aparência ou a superfície das coisas para avançar sobre o grande “oceano do belo” que é a ciência. Do corpo à alma, da alma às suas obras, ao seu fruto supremo, o saber: seguindo esta linha o Eros se realiza como autêntico valor, o que quer dizer que o belo, que é causa final (cf. 210e; 211c) do seu movimento, é um absoluto de inteligibilidade, é uma Ideia na qual se resolve o conflito entre a aspiração da alma e a limitação dos belos “participados” que a solicitam. Esta é toda a ciência do Belo que o Banquete nos quer ensinar. (2011, p. 65)

Essa é, portanto, a ascensão dialética que Platão propõe no Banquete. Todavia, para compreendê-la de forma mais plena, faz-se necessário, no próximo capítulo, discorrer, pormenorizadamente, a respeito da importância de Eros e logos no processo do conhecimento do Belo.

CAPÍTULO III

Eros E Logos No Processo Do Conhecimento Do Belo

No Banquete aparecem várias definições de Eros, pois esse deus, ou melhor, esse daimon é o objeto dos discursos feitos pelos convivas que estão presentes na casa de Agatão, a fim de homenageá-lo, por ocasião da vitória que ele obteve num concurso de poesia realizado anteriormente. Enquanto festejavam, foi proposto que cada um dos que ali estavam fizesse um elogio a Eros. Todos assentiram e esforçaram-se para elogiá-lo, e, se, em algum momento, passaram a elogiar as virtudes do daimon em vez de elogiá-lo propriamente, assim o fizeram com o desejo de engrandecê-lo. Começando por Fedro e terminando com Alcibiades, todos, de alguma forma, buscaram elogiar a divindade.

Partindo de uma leitura atenta do diálogo, pode-se perceber que a estrutura dos discursos no Banquete mostra a analogia platônica com a ascensão dialética em direção ao mundo das formas. Os elogios, na medida em que são feitos, aproximam-se cada vez mais do ideal. Entretanto, somente Sócrates consegue dizer com beleza a verdade sobre o amor, desqualificando a fala dos demais. Nesse sentido, vale a pena recordar brevemente a fala de cada um dos participantes do banquete oferecido por Agatão.

Fedro foi o primeiro a fazer seu elogio a Eros. Todavia, seu encômio foi vago, redutor e baseado em citações que suprem a falta de argumentos próprios. Esteve vinculado puramente ao físico. Em seguida, foi a vez de Pausânias, o qual dividiu o amor em dois, instituindo a distinção entre o bom e o mau amor e quebrando a unidade defendida no discurso precedente. Diante disso, percebe-se certa incompatibilidade entre a noção de amor idealista proposta

por Fedro e o caráter realista que Pausânias dá a Eros, já que, para ele, o amor mostra os sinais de sua presença no corpo. Daqui depreende-se que, em Pausânias, a noção de amor ainda estava muito ligada ao plano do sensível.

Erixímaco, por sua vez, parte da diferença estabelecida por Pausânias e amplia seus domínios a todos os seres vivos. Todavia, continua muito ligado ao sensível. Por isso, acaba reduzindo a natureza de Eros. Depois dele, é chegada a vez de Aristófanes proferir seu elogio. Por ser poeta, ele quebra a sequência que havia entre a fala de Fedro, Pausânias e Erixímaco. Prova disso é que ele já começa anunciando que fará seu elogio de modo diverso. Com efeito, Aristófanes propõe que os homens devem conhecer melhor o poder do amor. É interessante notar que há um salto qualitativo na abordagem de Aristófanes, que, diferentemente dos demais, amplia a noção de Eros. Ao usar um mito para ilustrar o que é o amor, mostra, assim, todo o poder que as imagens fornecem. A respeito de seu elogio, afirma Tatiana Maria Gandelman de Freitas:

A tentativa de recuperar uma totalidade desse amor liga-se à essência humana que ultrapassa os limites da natureza (no sentido pré-socrático) e irá abranger também o campo da moral. Em Aristófanes, o amor, tal como para Platão, é uma busca; entretanto, com propósitos diversos: enquanto o comediante afirma que procuramos nossa metade perdida, o filósofo busca o conhecimento como a forma mais elevada de amor (2009, p. 81-82).

Após Aristófanes, Agatão faz seu elogio a Eros. O anfitrião do simpósio apresenta uma diferença de natureza. Enquanto os demais falavam dos homens e de seus ganhos na relação com o amor, ele privilegia o elogio ao deus e seus dons enquanto tal, independentemente da sua ligação com os homens. É preciso ter presente que essa distinção, embora equivocada como demonstrará Sócrates, parece ter sido colocada por Platão de forma estratégica antes do discurso de seu mestre, pois este a usará como base de sua refutação para mostrar aos demais o que é o verdadeiro amor e quem é capaz de falar dele.

Nesse sentido, tudo o que foi dito até aqui não passa de definições equivocadas de Eros, pois a definição que Platão propõe

como a mais adequada é a que será apresentada por Diotima, pronunciada por Sócrates.

3.1 A verdadeira definição de Eros

Antes do discurso de Sócrates, todos haviam feito seu encômio ao deus. O mestre de Platão, no entanto, propõe que seja feito um esclarecimento quanto a Eros, o qual, na sua opinião, não era nem humano nem um deus, mas sim uma espécie de *daimon*, ou seja, era um intermediário entre os deuses e os homens. A respeito disso afirma Pinheiro:

A caracterização alegórica de Eros não estaria completa se Diotima não lhe negasse a condição de deus e o anunciasse como um *daimon*, de natureza intermediária, nem imortal, nem mortal, morrendo e renascendo diariamente, nem plenamente divino, nem meramente humano. Ponte que os interliga, que preenche o intervalo que os separa, o *daimon* Eros é o nexo entre deuses e homens: o liame com o qual o todo liga-se a si mesmo, o vínculo através do qual a dimensão finita da realidade se reconcilia com a infinita em unidade (2011, p. 61).

Desse modo, é praticamente inviável pensar em conhecimento e em filosofia sem levar em consideração a figura de Eros. Por esse motivo, a própria filosofia – amor à sabedoria – traz em si a noção de amor, como seu próprio nome indica, pois no Banquete, Eros e filósofo se confundem. Com efeito, o filósofo possui as mesmas características do *daimon*, pois não é alguém completo, autossuficiente, mas sim um eterno carente, único capaz de ser um meio-termo entre o excesso e a falta.

Em seu discurso, Sócrates disse que o amor está entre dois extremos: ele não é nem bom nem mau e muito menos feio ou belo. Em tudo, Eros é um intermediário, ou seja, um *daimon* (Banquete, 202e-203a). Se ele não carecesse de beleza, não desejaria o belo. Da mesma forma, não buscaria o bem e o saber, se não fosse carente de bondade e de sabedoria. É por isso que em seu discurso Sócrates refuta a fala de Aristófanes, o qual havia dito que Eros possuía beleza, coragem e outros atributos. Nesse sentido, Sócrates busca demonstrar justamente o contrário ao dizer que Eros, por ser

filho de Recurso (também chamado de Expediente) e de Penia, só poderia resultar como um ser carente. Eros, no entanto, não é um ser nem extremamente pobre nem demasiadamente rico. A respeito dessa dupla face da divindade, a face de grandeza e a de miséria, afirma Zeferino Rocha:

Enquanto filho da pobreza, ele é, antes de tudo, um grito de indignância metafísica. Nada mais contrário à sua natureza do que a pretensão de poder bastar-se a si mesmo. O egoísmo que fecha o homem dentro de si, sob qualquer uma de suas formas, compromete o amor, porque o priva do enriquecimento que lhe vem de seu relacionamento com o outro. E é precisamente esta fecundidade que a sua outra face revela. Ele é também filho da riqueza e isto deve ser entendido em termos de ser e de doação de ser. Eros não é só desejo, ele é também doação, dom de si mesmo (2003, p. 97).

Por ser filho da Pobreza, Eros poderia acomodar-se com o nada saber, mas sua origem no Recurso o faz inquietar-se com este saber que não se sabe. Diante disso, pode-se constatar que é essa dupla característica advinda da natureza de seus pais que evita sua completude e acomodação. É por isso que Sócrates o coloca como intermediário entre os deuses e os homens e também entre o saber e aqueles que o procuram.

O saber resulta da procriação na beleza, objetivo de Eros, que é um processo de geração. Esse processo pode acontecer de duas formas: corporal e espiritual, ou seja, tanto entre homem e mulher quanto entre dois homens. Nesse sentido, o conceito de imortalidade (Banquete, 207a), na fala de Diotima, apresenta duas opções: a da procriação, de natureza heterossexual, e a do espírito, realizada entre dois homens. A primeira acontece quando o homem fecunda a mulher e, por meio da procriação e do nascimento, consegue imortalizar-se mediante aqueles a quem gera. A segunda relaciona-se com as artes e diz respeito aos que concebem pelo espírito, gerando a sabedoria que atravessa séculos e séculos; entre estes figuram os poetas, os inventores e os juristas.

A propósito das duas concepções, Macedo afirma que o primeiro modo de buscar a imortalidade é a geração no corpo, a qual “visa a perpetuação da espécie, sendo, por sua vez, sensível”

e o segundo modo é aquele que “engendra ideias, conhecimento, sendo uma gravidez iminentemente espiritual”. Do segundo tipo de geração o modelo de parteiro é Sócrates e o método utilizado no parto é a maiêutica (MACEDO, 1996, p. 84). Todavia, o autor prefere fazer uma distinção entre a atividade de natureza heterossexual e a realizada entre dois homens. A primeira ele chama de parto e a segunda, de geração. Aquela se dá no corpo e esta ocorre na alma.

Para entender essa distinção, é preciso mergulhar no contexto da época, no qual apenas o homem era tido como cidadão. Por isso, para Platão, o agir virtuoso no interior da cidade era vinculado estritamente ao sexo masculino. Nesse sentido, o discípulo de Sócrates indica claramente a distinção e com isso delimita os critérios tanto da busca da imortalidade no domínio da multiplicidade sensível, como aquela no domínio do inteligível, sendo esta privilégio do amor viril. A respeito disso afirma Jeanne Marie Gagnebin:

Sócrates mesmo só consegue definir a sua atividade como arte do parto, isto é, maiêutica, com a diferença que ele não parteja o corpo das mulheres, mas as almas dos homens (cf. Teeteto, 150b). Com efeito, já nos dizia Atenas, a filosofia não cuida do corpo das mulheres, mas de valores mais “nobres”. Isto não impede que a metáfora continue válida, comandando toda a teoria da produção intelectual do Banquete. Sócrates ajuda os jovens a parir os seus pensamentos, desta gravidez masculina nascerá o conhecimento do Bem (apud MACEDO, 1996, p. 86).

Platão não faz isso porque menospreza a figura da mulher, mas sim porque acredita que os homens não devem procurar apenas a fecundidade no corpo e voltar sua atenção somente para as mulheres, pois, para procriar na alma, eles precisam buscar em seus semelhantes a realização do amor viril, único capaz de gerar no belo. Além do mais, Platão é um homem de seu tempo e, conseqüentemente, vê o mundo sob a mesma perspectiva de seus conterrâneos. Em sua época, a mulher vivia limitada ao espaço da casa e tinha com o homem uma relação de subserviência. Já entre o homem e o rapaz havia um espaço privilegiado para o jogo da

sedução. Ambos podiam exercer sua sociabilidade sem nenhum constrangimento, como demonstra Macedo:

É justamente por conferir lugar às relações entre o homem e o rapaz que Platão pode transformar a figuração assimétrica entre os pares em uma relação na qual não pode haver lugar para um objeto. Vale dizer: ambos convertem-se, eles mesmos, em sujeitos do exercício amoroso. O desejo instaura entre os homens não uma luta desigual pela posse do objeto amado, mas, como Platão deixa transparecer, uma erótica fundada na habilidade de transfigurar-se ambos a si mesmos e vencerem os degraus do conhecimento, da contemplação e, porque não, da paixão amorosa (1996, p. 86).

Nesse sentido, o amor corporal não é relegado, por Platão, só na relação entre um homem e uma mulher, mas também na relação entre dois homens, como foi explicitado ao tratar do tema da ascensão dialética. Com efeito, para chegar ao conhecimento do Belo era preciso que o amado superasse a beleza do corpo para encontrar a beleza da alma e, de passo em passo, chegasse ao termo da ascensão, onde finalmente poderia contemplar as Ideias inteligíveis, impulsionado pela força de Eros.

Centro do Banquete, esse daimon recebeu várias definições tanto na própria obra quanto por parte dos comentadores desse diálogo. Nesse sentido, antes de encerrar esta seção dedicada a Eros, vale a pena destacar o que escreveu Lima Vaz em uma das passagens em que analisa a divindade:

Eros é desejo do belo; bela entre todas as coisas belas é a ciência, e Eros se faz philosopho. Mas a beleza aspira à eternidade. E, por isso, ao criar na beleza Eros tende à eternidade verdadeira do ser realíssimo, da realidade inteligível da Ideia. O amor do belo é amor da ciência. A ciência é aqui o absoluto porque participa imediatamente do absoluto do seu objeto. O amor é intermediário, é a força da ascensão que faz da philosophia uma marcha sem descanso (en philosophia aphythono, 210d) para a plenitude da sophia (2011, p. 56-57).

Todavia, apesar de sua grande importância dentro da obra, só

Eros não é capaz de levar o amado ao conhecimento do Belo. Para contemplar as Ideias, ele precisará contar também com a ajuda do logos.

3.2 O logos a serviço do Belo⁶

É uma tarefa difícil, para não dizer impossível, tentar entender todos os conceitos que Platão aborda em uma obra, baseando-se única e exclusivamente nela mesma. Por isso, para entender de forma mais aprofundada a importância do logos dentro do Banquete, é preciso ter presente outros diálogos, uma vez que, segundo Lima Vaz, essa obra faz parte de uma trilogia que expressa o ponto mais alto do pensamento de Platão (cf. 2011, p. 10). As outras obras são o Fédon e a República. A primeira é o diálogo do logos, e a segunda é o diálogo do Eros e do logos na sua dimensão comunitária. O Banquete, por sua vez, é o diálogo do Eros. Mas isso não quer dizer que elas tratam apenas desses temas específicos. Pelo contrário, nelas esses temas apenas aparecem de forma mais acentuada. Desse modo, para entender a importância do logos no Banquete faz-se necessário, num primeiro momento, recorrer ao diálogo do Fédon, o qual é presidido pelo logos.

A filosofia de Platão não é feita de forma esparsa no tempo e nas obras. Ela está presente em todos os seus diálogos e como tal deve ser entendida. Lima Vaz, ao analisar o Fédon, faz uma constatação que pode muito bem ser aplicada ao processo da ascensão dialética descrita no Banquete. Ei-la:

É no logos que a alma busca a certeza íntima do seu destino e, portanto, funda o desprendimento, a katharsis e justifica o exercício do “bem morrer”. Assim a vida filosófica que, para a alma, é assumir o próprio destino e orientá-lo para o real verdadeiro tem o seu fim na theoria que é o coroamento do logos. O logos é, portanto, uma atividade fundamental da alma enquanto comunicação com o inteligível (as Formas) (2011, p. 11-12).

⁶ Este e os próximos subcapítulos são, fundamentalmente, inspirados na obra de Lima Vaz (2011).

A *theoria* de que fala Lima Vaz é o ápice da ascensão dialética apresentada no Banquete. Nesse sentido, sem o logos não é possível chegar ao conhecimento do Belo, pois é ele que estabelece a comunicação entre o amante e o inteligível.

Outro motivo para relacionar o Fédon com o Banquete é o fato de eles serem quase contemporâneos, segundo Lima Vaz. Ambos foram escritos próximo ao ano 385 a.C. Todavia, as duas obras têm suas diferenças. Na primeira, a alma se apresenta como expressão (logos) do inteligível (eidos-ousia), enquanto na segunda ela mostra em si outra estrutura fundamental: o “desejo” (Eros), o qual aspira à íntima comunhão. É por isso que Eros é um *daimon*, ou seja, um agente de comunhão (cf. VAZ, 2011, p. 12).

Além de serem quase contemporâneos, os dois diálogos apresentam uma tensão entre Eros e logos. Essa tensão é um reflexo do problema fundamental apresentado na filosofia de Platão: o problema da alma no mundo, como a mostrar que é incompatível que ela, sendo interioridade e permanência, não pudesse ficar no mundo, que é fluxo e dispersão. Nesse caso, a alma estaria para o inteligível (logos), e o corpo estaria para o sensível (Eros). E mais: haveria uma oposição entre “bem morrer” e “viver plenamente”. Assim, quem quisesse viver plenamente seria conduzido por Eros, e quem quisesse morrer bem seria conduzido pelo logos. Desse ponto de vista, os dois diálogos se tornariam contraditórios. Todavia, eles não são incoerentes, como mostra o próprio Lima Vaz:

A antinomia do Fédon e do Banquete é pois apenas aparente. Os dois diálogos são complementares. Seu ponto de encontro é a alma mesma. A alma se define pela relação e participação com as Ideias transcendentais. Essa relação aparece em primeiro lugar no logos – expressão das Ideias. Mas o logos nesse primeiro momento reveste-se de um caráter estático. Ele é reflexo imóvel das Ideias. E é um apelo à alma para imobilizar-se também, fugindo à torrente do sensível. A intuição de Platão percebe porém um perigo nesse unilateralismo do logos. A experiência da comunhão, o abrir-se das almas no amor, impõe-se por sua vez como dado espontâneo e original. É portanto também, como o logos, uma estrutura fundamental da alma. É para a procura de uma síntese entre os dois elementos que Platão inclina, no Banquete,

o rumo da sua reflexão (2011, p. 13).

Os dois elementos de que fala Lima Vaz são Eros e logos. A seu ver, o primeiro se caracteriza como o dinamismo do segundo. Além disso, é por meio de Eros que a alma inicia o movimento de ascensão rumo à contemplação final, na qual o amado, agora amante, contempla o Belo. Todavia, a alma do amante realiza essa tarefa no logos. Daí a importância de ambos no processo do conhecimento do Belo.

É preciso ressaltar que, no último degrau da ascensão dialética, o logos é superado como “expressão”, faz-se *theoria* na sua realização mais perfeita, a visão. A respeito disso afirma Lima Vaz:

A antinomia do Fédon e do Banquete é pois apenas aparente. Os dois diálogos são complementares. Seu ponto de encontro é a alma mesma. A alma se define pela relação e participação com as Ideias transcendentais. Essa relação aparece em primeiro lugar no logos – expressão das Ideias. Mas o logos nesse primeiro momento reveste-se de um caráter estático. Ele é reflexo imóvel das Ideias. E é um apelo à alma para imobilizar-se também, fugindo à torrente do sensível. A intuição de Platão percebe porém um perigo nesse unilateralismo do logos. A experiência da comunhão, o abrir-se das almas no amor, impõe-se por sua vez como dado espontâneo e original. É portanto também, como o logos, uma estrutura fundamental da alma. É para a procura de uma síntese entre os dois elementos que Platão inclina, no Banquete, o rumo da sua reflexão (2011, p. 13).

Os dois elementos de que fala Lima Vaz são Eros e logos. A seu ver, o primeiro se caracteriza como o dinamismo do segundo. Além disso, é por meio de Eros que a alma inicia o movimento de ascensão rumo à contemplação final, na qual o amado, agora amante, contempla o Belo. Todavia, a alma do amante realiza essa tarefa no logos. Daí a importância de ambos no processo do conhecimento do Belo.

É preciso ressaltar que, no último degrau da ascensão dialética, o logos é superado como “expressão”, faz-se *theoria* na sua realização mais perfeita, a visão. A respeito disso afirma Lima Vaz:

Eis, pois, onde Platão vê a nota original que

o Eros traz ao problema da alma: ele revela a comunidade das almas numa ordem que é sucessivamente: menos que o logos – no logos – mais que o logos. O primeiro momento é uma experiência que se realiza num “transporte” (ptoiesis) quase fora de si ao contato do ser belo. Ora, o ser belo é esplendor da alma bela no corpo belo (2011, p. 14).

Vale recordar que a ascensão dialética começa a partir dos corpos belos em direção ao Belo em si. Além disso, é preciso entender melhor como ocorre a sucessão, descrita acima, que começa num grau inferior ao logos para terminar num grau superior a ele.

Como foi mencionado, são três graus. O primeiro é sensível, enquanto os demais são inteligíveis. Na primeira emoção sensível, o Eros é menos que o logos. Nela, o corpo belo não é para Eros termo estático de complacência sensual. Nesse grau, o corpo é individuação da alma. Na escala amorosa, essa etapa corresponde ao primeiro degrau, no qual há o amor efébio, ou seja, o amor entre o erastes e o erômenos⁷. Embora Platão pretenda que o amado e o amante subam deste para o próximo degrau até chegar ao último, isso não quer dizer que ele o rejeite, mas apenas que há algo ainda mais elevado.

A primeira tarefa do amado rumo ao Belo é gerar belos discursos. Após essa etapa, ele se dá conta de que a beleza do corpo é universal. O Eros começa, então, a avançar sob o signo do logos. Não mais um só corpo belo, mas todos os corpos belos. Nessa etapa, o amado encontra-se na segunda emoção sensível. Como foi mostrado, o Eros avança sob o signo do logos, ou seja, ele está no logos. Só então o Eros pode superar o logos, quando ocorre a passagem da beleza da alma à visão da beleza em si, na qual o Eros, agora para além do logos, repousará na visão.

A passagem de uma etapa para a outra é muito sutil, mas é preciso destacar um aspecto que ocorre no segundo estágio da ascensão do Eros, quando ele reconhece a beleza da alma, ou seja,

⁷ Na Grécia do tempo de Platão, o erômenos (em grego: ἐρώμενος), amado, era um adolescente do sexo masculino envolvido em uma relação amorosa com um homem adulto, o qual era chamado erastes (ἔραστής), amante. É preciso ter presente que havia uma relação assimétrica entre os dois: o Eros do amante era distinto da philia do amado (cf. PINHEIRO, 2011, p. 46).

quando ele supera a beleza de um corpo e vê que a beleza é universal. Antes, era o corpo que conferia beleza ao homem; agora, é a alma que dá beleza ao corpo. Por isso, pode haver pessoas feias de corpo, mas que são bonitas por causa da alma, como é o caso de Teeteto, personagem do diálogo que leva seu nome. Com efeito, Sócrates o chama de belo (cf. Teeteto, 143e), pois a beleza está na alma, a qual está ligada ao permanente, ao universal, ao eterno, que é o seu lugar natural.

A alma, no entanto, possui duas estruturas fundamentais que se traduzem na sua atividade rumo ao Belo. São elas: Eros e logos. Este é comunhão no amor; aquele, por sua vez, é expressão no discurso. Eros e logos manifestam na alma o parentesco inato com o divino. O primeiro é revelação do Belo, enquanto o segundo é a revelação do Verdadeiro (cf. VAZ, 2011, p. 15). Eros e logos têm essa mesma tarefa não só no Banquete e no Fédon, mas também na República. Nesta obra, porém, eles têm um caráter mais comunitário, pois se trata de um escrito fundamentalmente político. Além disso, essa obra de Platão é marcada pela paideia, ou seja, pelo estilo de educação que o ateniense queria propor em sua cidade ideal.

O Banquete também tem um caráter educativo. Quando Diotima descreve a ascensão dialética, ela está propondo um método para que o amado chegue ao conhecimento do Belo, o qual deve ser contemplado também pelos guardiães, como deseja Platão na República. Nesta obra, os guardiães são os filósofos. Eros também o é. A missão dos dois (guardiães e Eros), que na verdade são um só, é gerar no Belo. Quanto ao logos, ele será, junto com Eros, estudado na formação dos guardiães, os quais têm por missão buscar a definição de justiça e encontrá-la em ato na realização da cidade perfeita, que o Sol do Bem ilumina. A respeito da justiça buscada pelos guardiães afirma Lima Vaz:

É nos guardiães, nos “melhores”, que ela se revela plenamente. Ora, os guardiães são o fruto da Paideia que avança por meio da íntima sinergia do Eros e do logos e culmina na formação dialética de que trata o Livro VII. Seu termo é a contemplação do Bem. O Bem, na sua “maravilhosa transcendência”, é unificação (o Bem-Uno) da dialética, enquanto unificação

das Ideias e unificação, portanto, do esforço mesmo para a transcendência, que é a linha da ascensão do Eros e do logos. A visão terminal (theoria) do Bem – e do Belo e Verdadeiro – funda definitivamente a ciência e a virtude (e à justiça em primeiro lugar) (2011, p. 16-17).

Como se pode constatar, o que acima foi descrito coincide perfeitamente com a ascensão dialética proposta no Banquete. A novidade é que no ápice da ascensão descrita acima aparece também a justiça, a qual é procurada pelos guardiães. Além disso, o desfecho proposto por Platão na República é a forma suprema da paideia.

3.3 A Ascensão Dialética Presente Em Outros Diálogos Platônicos

Desse modo, pode-se constatar que a ascensão dialética é um tema abordado por Platão nos três diálogos: Fédon, Banquete e República. Todavia, esse tema será descrito de forma mais elaborada em outra obra, o Fedro, quando o ateniense, de posse dos outros três diálogos, poderá fazer uma formulação mais perfeita da síntese do Eros e do logos, a Paideia verdadeira, orientada para a transcendência, ou seja, para a contemplação do Belo. Antes, porém, é preciso ressaltar que a alma é Eros e logos. Além disso, é necessário entender a doutrina platônica da alma desenvolvida no Fedro.

Enquanto no Fédon a alma parece ser estática, no Fedro prevalece o ponto de vista dinâmico. Isso porque a alma é vida, e esta é movimento, como afirma Platão: “toda alma é sede de um movimento imanente” (Fedro, 245c). Além disso, a alma é princípio absoluto de movimento e, conseqüentemente, é incorruptível, imortal e não gerada.

O movimento imanente da alma é Eros, que funciona como um intermediário dinâmico quando ela se dirige à transcendência. Como não pode falar das almas de forma puramente abstrata, Platão recorre, no Fedro, à imagem e ao mito, único capaz de fazer uma exposição humana feita mediante a imagem.

A imagem que Platão usará é a do carro alado, cuja finalidade é dar a impressão de movimento, contrapondo-a assim àquela que se tinha da alma como algo estático. As asas do carro

alado são Eros e logos em seu dinamismo normal, que é o de buscar o Belo. A ascensão rumo às Ideias inteligíveis é a mesma proposta no Fédon, no Banquete e na República, só que com algumas diferenças, principalmente em relação à alma – que já não será mais tida como estática –, como é demonstrado por Sócrates ao apresentar o mito da procissão celeste das almas.

Lima Vaz interpreta esse mito de uma maneira profunda e sintética, a qual é muito útil para entender o que Platão quer mostrar ao narrar essa procissão:

A ideia central a destacar aqui é a seguinte: a primeira determinação existencial da alma (a sua condição primeira) é para Platão a relação dinâmica com o transcendente, o divino. É o sentido da imagem das asas cuja função é elevar para o alto (agein ano, 246d). Analisando na sua estrutura concreta a alma humana (que é o seu ponto de partida), Platão conclui pela sua original comunhão com o divino (kekoinoneke... tou theiou, 246d). E os atributos do que é divino unificam a reflexão sobre a “condição” das almas. O divino é kalon, sophon, agathon (246e). Ele predetermina assim o caminho de salvação da alma: união do Eros e do logos na prossecução do Bem. O momento crucial da procissão celeste é a visão que toda a alma humana teve, em maior ou menor medida, da planície da verdade (aletheias... pedion, 248b) para além da cúpula celeste, lá onde repousam as realidades inteligíveis. É essa visão que torna possível, pela reminiscência, tanto a dialética como a ascensão amorosa (249b-e) (2011, p. 24).

Com exceção ao tratamento dado à alma e ao conceito de reminiscência, todos os outros elementos já aparecem na ascensão dialética proposta no Banquete. Obviamente que a alma também está presente nesse diálogo, mas ela aparece de forma estática, assim como no Fédon. É por isso que, no Fedro, Platão introduz na alma esse desejo imanente de transcendência, pois só ele pode explicar que existem na alma, envolta em dispersão sensível, duas estruturas fundamentais, as quais são capazes de transcender o sensível. Essas estruturas estão presentes nos quatro diálogos tratados neste capítulo. São elas: o Eros e o logos. E aqui vale a pena retomar o que

foi mencionado acima: o primeiro é o desejo do Belo, e o segundo é a expressão do Verdadeiro.

Quanto ao conceito de reminiscência, pareceria ilógico que ele estivesse presente no Banquete, pois nesse diálogo não se fala de uma experiência antes ou depois da vida terrena, mas apenas de uma vida presente. Todavia, para que haja reminiscência é preciso que tenha ocorrido algo antes da própria vida, antes que alma se encarnasse no homem. É o que acontece no Fedro. As almas já contemplaram as Ideias inteligíveis, das quais alguns se lembram mais do que outros, mas todos têm alguma lembrança. Essa lembrança é o que Platão chama de reminiscência. Desse modo, ela funciona como algo que impulsiona as almas a buscar contemplar novamente as Ideias inteligíveis.

No Banquete, quem impulsiona a alma em direção ao Belo é Eros, mas quando apenas ele se dirige ao Belo, o movimento da alma fica incompleto. Para completá-lo, Platão, no Fedro, põe na base de Eros a reminiscência, para impulsioná-lo a, junto com o logos, dirigir-se ao Belo e contemplá-lo. Desse modo, o ateniense resolve dois problemas: a alma deixa de ser estática e o movimento total da alma é unificado. Isso porque Eros “desperta na alma a lembrança indelével da Beleza contemplada, contemplação que marca a alma na sua estrutura mesma, como ato original do nous⁸” (VAZ, 2011, p. 25).

Todavia, fica a pergunta: Em que momento Eros desperta no homem o desejo de contemplar a Beleza? A essa questão a resposta é a mesma dada na ascensão amorosa do Banquete: tudo inicia nos belos corpos, pois é por meio da beleza sensível que o homem começa a buscar a Beleza absoluta. É a beleza sensível, acionada pela vista corporal, que funciona como a primeira mediadora de Eros nessa caminhada rumo ao Belo. Tanto no Fedro como no Banquete, o homem não pode ficar preso apenas à beleza sensível. Ele precisa sair da beleza corporal para a Beleza absoluta.

No Fedro, além de pôr Eros na base da reminiscência, Platão o coloca como elemento fundamental da paideia, a qual se constitui de dois elementos: a visão da beleza e o movimento de ascensão para o divino. Sendo assim, a paideia possui um sentido

⁸ Esse termo tem dois sentidos: 1) substância: espírito; 2) faculdade mental: inteligência (GOBRY, 2007, p. 98).

de comunhão, motivo pelo qual todas as almas devem encontrar-se pelo amor no mesmo esforço de assimilação à Beleza absoluta. Todos a buscam porque já a contemplaram uma vez. Vale ressaltar que o que une os homens em busca da Beleza é o fato de todos possuírem uma reminiscência dela. Por isso, todos são capazes de passar da beleza sensível para a Beleza absoluta.

Essa passagem acontece quando o Eros encontra-se com o logos. É este que o ajuda a vencer o apego às coisas sensíveis. Isso porque existe uma espécie de antieros, que tende a deixar o homem acomodado, num processo de imanência. Diante disso é preciso que o Eros dê ao logos a sua força de ascensão. Mas a ajuda é recíproca, uma vez que o logos empresta ao Eros o rigor e o rumo certo da ciência verdadeira, que consiste no conhecimento da Beleza absoluta, a qual não pode ser conhecida pela vista corporal, pois não é sensível, mas sim pela dialética. Quanto ao ápice da escala amorosa ou ascensão este será um ato puramente da alma.

O caminho rumo ao Belo, no Banquete, é percorrido pelo amante e pelo amado. Já no Fedro, ele é percorrido pelo educador e pelo educando, pois como foi mencionado, esse diálogo trata também da paideia. Quanto a Eros e logos, suas participações se dão da seguinte maneira: há entre os dois, educador e educando, uma comunhão de amor no Eros e uma comunicação de ciência rigorosa no logos (cf. Vaz, 2011, p. 27).

No Fédon e no Banquete, a alma aparece num momento como logos e no outro como Eros. O primeiro é expressão e o segundo é aspiração à comunhão. Ambos ajudam o amante e o amado, ou educando e educador, a percorrer o caminho rumo ao mundo das Ideias, transcendendo o mundo sensível. Na República, Eros e logos têm um caráter comunitário. No Fedro, porém, esse caráter é individual. Nesse diálogo, o interesse maior de Platão é tratar de sua Academia, que tinha como maior finalidade ensinar os indivíduos a se preocuparem com a própria alma. Desse modo, o ateniense busca aprofundar, no Fedro, a melhor forma e método para a educação da alma. Por isso, Platão vai aprofundar o processo do conhecimento do Belo.

No Banquete, esse processo começa com Eros, que é uma espécie de daimon, o qual mais tarde será visto na figura do filósofo, cujo modelo é Sócrates, como é descrito por Alcibiades no final do diálogo. Esse mesmo Eros aparece, no Fedro, com uma finalidade

mais específica. Ele é a dinâmica da alma. É esta que busca a Beleza, única Forma eterna que tem o privilégio de ser refletida luminosamente nas semelhanças deste mundo. Ela é observada por meio do olhar, motivo pelo qual Platão dirá que a visão é o mais alto dos sentidos.

Essa possibilidade de olhar e contemplar confere um caráter dinâmico para esta ação. Observe-se que este caráter não estava presente no Banquete. O sujeito da contemplação é a alma. Isso ocorre porque ela possui um parentesco com o divino, o qual direciona Eros. Este, por sua vez, é direcionado em dois sentidos: tanto para a ascensão como para a interiorização, pois age primeiro na alma para, em seguida, elevá-la à transcendência.

O modo como isso acontece já foi descrito no próprio Banquete, quando foi mostrado cada um dos degraus da ascensão dialética a ser percorrido pelo amado em direção ao Belo. Todavia, a ascensão da alma ao Belo, no Fedro, possui diferenças, quando comparada ao Banquete. A principal delas é que, neste diálogo, Eros é um intermediário, um daimon, que se identificava com a alma, ao passo que no Fedro ele se expande, pois o próprio conceito de ascensão dialética também é alargado, como afirma Lima Vaz: “A ascensão dialética que então se definiu pela prossecução do Belo alarga-se num método mais geral que é precisamente a assunção do Eros em toda a esfera do logos, a sua perfeita interiorização” (2011, p. 30).

Esta mesma interiorização do Eros deve preceder a contemplação final. Desse modo, Eros é movimento, e o final desse movimento é revelado pelo logos que exprime parentesco com o divino, natureza original da alma, o qual é recordado no processo de reminiscência. Consequentemente, a melhor forma e método para a paideia é a educação do Eros por meio da educação do logos, o qual é educado mediante a verdadeira retórica, a qual Platão quer apresentar no Fedro. O ateniense aproveitará o ensejo para atacar seus rivais, os sofistas, que usam o logos sem se preocupar com a verdade. Com efeito, afirma Platão pela boca de Sócrates: “Uma autêntica arte do discursar que não conta com a apreensão da verdade, não existe e jamais existirá” (Fedro, 260e).

Disso decorre que o logos só pode trabalhar com a verdade, pois o seu próprio instrumento é a verossimilhança. É por isso que o mestre de Platão critica Lísias no diálogo, porque este acredita que pode usar o logos de uma maneira puramente formal, sem se

preocupar com o seu conteúdo. Ora, se o fundamento real do logos é a sua função de verdade, como ele pode não contê-la? Diante disso, Sócrates apresenta ao seu interlocutor o seu método dialético, instrumento do logos verdadeiro, em oposição ao de Lísias.

O método proposto pelo mestre de Platão possui duas etapas que são apresentadas pelo próprio Sócrates a Fedro:

A primeira delas consiste na visão conjunta em uma ideia de coisas que estão dispersas, de modo que se possa tornar claro pela definição a coisa particular que se deseja explicar – tal como agora em nossa discussão do Amor, dissemos o que é e o definimos, correta ou incorretamente; de uma maneira ou outra, certamente graças a esse expediente o discurso ganhou clareza e coerência. [A segunda é] aquela por meio da qual divide-se novamente as coisas por espécie onde se encontram suas junções naturais, tentando não fragmentar nenhuma parte, como o faria um mau trinchador (Fedro, 260d-e).

Os dois momentos descritos acima são, portanto, a visão de conjunto e a divisão do todo obtido. Uma explicitação mais pormenorizada dessas etapas demandaria uma pesquisa em profundidade que ultrapassa a meta deste trabalho, cujo objetivo é entender a importância de Eros e logos no processo do conhecimento do Belo.

A compreensão que se quer do Fedro é sobre a verdadeira retórica, porque ela está intimamente ligada ao logos, uma vez que ela é uma educação do logos, o qual é uma atividade da alma. Sendo ele uma atividade desta, faz-se necessário conhecer a natureza da alma, a qual tem duas possibilidades: ser simples ou composta. Caso ela seja composta, é necessário dividi-la até que ela se torne simples, una. Depois disso é preciso buscar o logos verdadeiro, expresso no método dialético.

Assim como há vários tipos de alma, há também uma variedade de gêneros de discursos, mas só o verdadeiro discurso, o qual provém do método dialético, transmitido à alma pelo ensinamento, mediante o logos, é capaz de conceder ao homem a posse da verdade, fruto da autêntica persuasão. Todavia, há um momento oportuno para que isso ocorra.

Esse tempo é chamado *kairos* e já esteve presente também na escola de Górgias. Porém, o *kairós* proposto por Platão é dirigido ao método geral da educação, fundada na ciência da natureza da alma e do discurso. Nesse sentido, o discípulo de Sócrates faz uma hierarquização do *logos*. Com efeito, o dos retóricos, chamado por Lima Vaz de *eikos*, é inferior ao discurso verdadeiro (*logos*), que provém do método dialético e é o único capaz de levar o indivíduo ao conhecimento da Beleza.

3.4 A Importância Da Paideia No Banquete

Quanto à maneira mais adequada para o ensino, vale a pena ressaltar que Platão prefere o discurso falado em relação ao escrito. Lima Vaz apresenta o motivo da preferência:

[Platão prefere a oralidade] porque a escritura, tomada como meio de instrução completo em si mesmo, é um substituto do ensino vivo, uma técnica mecânica, exercendo não a memória (*mneme*), mas a rememoração (*kypomaesis*, 275a) e cujo resultado é uma opinião de ciência (2011, p. 37).

A ciência é a *paideia* e deve ser realizada num encontro de almas. Esse encontro só é possível quando *Eros* torna-se filósofo. É preciso que “haja uma comunidade de amor como terreno adequado para a transmissão do *logos*” (*idem*). Isso é justamente o que falta no discurso escrito. Em seguida, Lima Vaz afirma de forma poética o que é que precisa ser escrito: “A verdadeira página em que o *logos* deve ser gravado é a alma mesma do discípulo” (*ibidem*).

Ao final do diálogo, uma vez mais Platão critica os sofistas, mostrando-lhes que o fato de eles se autodenominarem sábios não é suficiente, para que o sejam realmente. Com efeito, afirma Sócrates a Fedro:

O que descobriste não é uma poção para a memória, mas sim para a evocação; proporcionarás aos teus discípulos a aparência da sabedoria, mas não a verdadeira sabedoria, porque lerão muitas coisas sem se instruírem, com o que parecerão conhecer muitas coisas, mas

na realidade permanecerão majoritariamente ignorantes, incapazes de acompanhar essas matérias, visto que não são sábios, mas tão-só parecem ser sábios (Fedro, 275a-b).

Além de fustigar os sofistas, Platão apresenta seu mestre como o exemplo de filósofo. No Banquete, ele o fez por meio de Alcibiades. No Fedro, ele o faz mediante o próprio Sócrates, o qual diz para Fedro que o homem que reúne as capacidades necessárias para o conhecimento da Beleza não é um sábio, pois não é um deus, mas é um filósofo, da mesma forma como ocorreu no simpósio, em que Sócrates, por meio de Diotima, designou Eros como sendo um daimon, porque não podia ser nem humano nem deus. Todavia, no Banquete, Sócrates não se autodenomina filósofo; quem o chama de filósofo é Alcibiades ao compará-lo a Eros.

Há no final do Fedro um personagem que pode representar toda e qualquer pessoa que queira se apropriar do conhecimento oferecido por Platão, o verdadeiro educador. Esse conhecimento é ofertado pelo ateniense em um recado que ele envia a Isócrates, personagem da obra, o qual quer ser educador. Eis o que diz Platão por meio das palavras de Sócrates:

A mim parece que, a julgar por sua natureza, tem condições de superar os discursos de Lísias, além do que possui um caráter mais nobre do que ele. Assim, não me surpreenderia em absoluto se, à medida que fica mais velho e prosseguindo compondo (sic) os discursos do tipo que escreve agora, reduza todos os que algum dia tentaram compor discursos a serem comparáveis a crianças. E até suspeito que não se contentará com essa obra, passando a ser conduzido por um impulso mais divino a coisas mais grandiosas. De fato, meu amigo, há alguma coisa da filosofia naturalmente presente na mente desse homem. Esta é a mensagem das divindades deste lugar que comunicarei ao meu querido Isócrates, enquanto tu comunicarás a outra a Lísias, o teu querido (Fedro, 279a-b).

Observe-se a afirmação de Platão na qual ele diz que há algo da filosofia presente de forma natural na mente de Isócrates. Mas não só na mente deste como também na de todos os homens.

vTodos têm essa semente plantada em sua alma, capaz de suscitar o desejo de subir ao mundo inteligível, para contemplar o Belo, quando o Eros então será conduzido pela luz do logos. Segundo Lima Vaz, é essa a unidade do Fedro (2011, p. 38). Todavia, isso não quer dizer que Platão renuncia os resultados provenientes do Banquete, da República e do Fédon. Pelo contrário, o interesse é bem diferente deste, como afirma Lima Vaz:

A determinação mais completa do método dialético tem justamente por fim traçar ao Eros do Banquete todo o caminho que vai do primeiro esforço de interiorização até a contemplação final – o caminho do logos verdadeiro. No termo, cessa a atividade da dianóia⁹ e o nous repousa na visão do objeto divino, Bem-Uno-Belo” (idem).

Essa visão corresponde à experiência fundamental do platonismo e é o ápice da paideia. Depois dessa experiência, a alma pode retornar ao mundo sensível, ou seja, pode retornar à caverna, pois agora ela tem condições de agir de forma sábia entre as coisas do mundo. Desse modo, o Fedro é uma integração do ideal contemplativo do Banquete, da República e também do Fédon.

⁹ Classicamente, a dianóia é o conhecimento discursivo, por raciocínio. Assim, em Platão, ela é o grau inferior da ciência, que recorre a conceitos em vez de contemplar diretamente as Essências (cf. GOBRY, 2007, p. 41).

CONCLUSÃO

Se fosse pedido a uma pessoa que leu este trabalho e o próprio Banquete com qual palavra ela resumiria a ambos, amor certamente seria a palavra mais adequada. Todavia, restringir esse diálogo apenas a Eros seria uma atitude que causaria prejuízo ao entendimento mais pleno da obra, pois, como se pretendeu mostrar ao longo do percurso, o tema determinante desse diálogo de Platão é, sem sombra de dúvida, Eros, mas não é o único. Outras questões surgiram e adquiriram grande relevância no momento de fazer uma análise do Banquete, devido à importância que possuem dentro do conjunto da obra. Dentre elas, destacaram-se a ascensão dialética e o processo do conhecimento do Belo.

Depois de ler os elogios feitos a Eros no Banquete, pôde-se constatar que o de Sócrates é o mais adequado, por ser justamente esse o objetivo de Platão. O discípulo fez de seu mestre o portavoiz do ensinamento que queria repassar por meio do diálogo. A proposta do ateniense era mostrar como as pessoas podem chegar ao conhecimento do Belo, o qual é alcançado por meio da ascensão dialética, composta de quatro etapas.

O primeiro momento da escala erótica, como se pôde observar, é aquele de amar os belos corpos sensíveis. Em seguida, é preciso superar esta atração erótica, para que o amado, percebendo que a beleza física é uma e a mesma em relação a todos os corpos, liberte-se do cerco erótico e suba o próximo degrau, quando substituirá os corpos belos pela procura das belas ações.

Os dois primeiros degraus estão no plano do sensível, enquanto os demais estão no plano do inteligível. Por isso, na terceira etapa extrapola-se o nível sensível e o amado começa a sentir o desejo do belo voltando-se para a procura das belas ciências. Depois disso, ele, finalmente, chega ao quarto degrau, a etapa da ciência suprema, a ciência das puras Ideias, quando se pode atingir o verdadeiro saber do Belo e a superação da finitude dos mortais, algo próximo à eternidade dos deuses.

Todavia, esse processo é feito pelo amado e pelo amante. Este é o responsável por conduzir aquele na senda do conhecimento do Belo. Neste percurso, ambos contam com a ajuda de Eros e logos. O primeiro, como se constatou, é comunhão no amor, é revelação

do Belo, enquanto o segundo é expressão no discurso, é a revelação do Verdadeiro.

Além disso, esta monografia buscou demonstrar, fundamentada na interpretação de Lima Vaz, que a ascensão amorosa é um tema tratado não só no Banquete, mas também em outros diálogos de Platão. Foram apresentados o Fédon, a República e o Fedro. Isso foi feito por duas razões: a primeira era trabalhar esses outros diálogos a fim de demonstrar a unidade que existe entre eles, uma vez que os três, de diferentes maneiras, apresentam essa semelhança com o Banquete, embora neles o caminho seja diferente daquele que é apresentado no diálogo dedicado ao Amor. Mas, se por um lado o percurso é distinto, o final é sempre o mesmo, pois todos são orientados para o real verdadeiro, cujo fim está na *theoria*, ou seja, no conhecimento do Belo, que é o coroamento dos logos.

A segunda razão era demonstrar duas interpretações sobre um mesmo aspecto: uma que defende a ascensão dialética como um caminho alógico que conduz ao Absoluto, como a dizer que para chegar ao conhecimento do Belo a alma é impulsionada apenas por Eros (REALE; ANTISERI, 2003, p. 150); e outra que vê o movimento da alma não como um impulso alógico, e sim como um progresso da inteligência. E, conseqüentemente, que não só o logos impulsiona a alma a dirigir-se ao Belo, como também preside o processo da escala amorosa (VAZ, 2011, p. 58).

Para demonstrar essa força do logos era preciso ir além do Banquete, pois essa força procede da reminiscência, teoria que não ficou explícita neste diálogo, a qual consiste no fato de que as almas já contemplaram o Belo e, por isso, buscam contemplá-lo novamente. O fato de essa teoria não se fazer presente no Banquete e no Fédon dá a entender que a alma parece estática diante do Belo. É por isso que, no Fedro, Platão introduz na alma esse desejo imanente de transcendência, o qual provém da reminiscência, pois só ele pode explicar que existem na alma, envolta em dispersão sensível, duas estruturas fundamentais, as quais são capazes de transcender o sensível. Essas duas estruturas são Eros e logos.

Diante disso, pode-se concluir que sem a ajuda recíproca de Eros e logos, o amado não é capaz de percorrer a ascensão dialética (ciência verdadeira) e subir cada um de seus degraus até alcançar a perfeição mais alta, quando poderá, enfim, contemplar a Beleza, ou seja, a verdadeira sabedoria.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENOIT, Alcides Hector. *A tetralogia dramática do pensar. Tese (livre docência)* – Instituto de filosofia e ciências humanas, Unicamp. Campinas, 2004. Em os quatro volumes: Livro primeiro – A odisséia dialógica de Platão: Em busca da odisséia dialógica: a questão metodológica das temporalidades: reencontrando a materialidade da léxis; Livro segundo – A odisséia dialógica de Platão: as aventuras e desventuras da dialética socrática; Livro terceiro – A odisséia dialógica de Platão: do novo Édipo ao saber da morte; Livro quarto – A odisséia dialógica de Platão: do retorno de Dionísio a physis.

FREITAS, Tatiana Gandelman de Freitas. *Alétheia, eídolon, mímesis: verdade, simulacro e crise da representação em Platão*. 2009. 108 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Literatura – Teoria literária). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

LORETO, Carlos Roberto. *Eros e iniciação: Um estudo sobre as relações entre a Paideia platônica e os antigos cultos gregos de Mistério a partir do Banquete*. 2009. 148 f. Dissertação (Mestrado Filosofia da Religião). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2009.

MACEDO, Dion Davi. *Do elogio à verdade: um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no Banquete de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. *Os laços da linguagem – Eros e Logos*. Revista Hypnos, n. 1, p. 79-95, 1996.

PINHEIRO, Victor Sales. *Introdução*. In Platão. *O Banquete*. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; coordenação Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. Belém: ed.ufpa, 2011. 3.ed.

PLATÃO. *O Banquete*. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; coordenação Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. Belém: ed.ufpa, 2011. 3.ed.

_____. *Diálogos III: Fedro (ou do belo); Eutífron (ou da religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou do dever); Fédon (ou da alma)*. Tradução, textos complementares e notas: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2008.

REALE, Giovanni. *Eros dèmone mediatore: Il gioco delle maschere nel simpósio di Platone*. Milão: Tascabili Bompiani, 2012.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: filosofia antiga e pagã*, vol. 1. São Paulo: Paulus, 2003.

ROCHA, Zeferino. *O Eros no "Banquete" de Platão. Mito e Teoria*. Indivisa. Boletim de Estudios e Investigación. Madrid. La Salle. Centro Superior de Estudios Universitários. 4: 92-102, 2003.

SCHÜLER, Donald. *A caverna: sair ou permanecer?* In Platão. *O Banquete*. Tradução, notas e comentários de Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. *Convivas do Banquete*. In Platão. *O Banquete*. Tradução, notas e comentários de Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. *Na caverna*. In Platão. *O Banquete*. Tradução, notas e comentários de Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2010.

SOUZA, José Cavalcante de Souza. *Introdução: As grandes linhas da estrutura do Banquete*. In Platão. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas: José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: Difel, 2005. 3.ed.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica: volume I*. São Paulo: Loyola, 2011, 11ª edição.

_____. Platônica: escritos de filosofia VIII. São Paulo: Loyola, 2011.

WERNER, Jaeger. Paideia: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2011. 5.ed.