

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Yuri Galvão Oberlaender de Almeida

***SCALA AMORIS:*  
SÍNTESE DA EDUCAÇÃO FILOSÓFICA NO *BANQUETE DE*  
PLATÃO**

Dissertação submetido(a) ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Franciotti.

Florianópolis  
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Oberlaender, Yuri Galvão O. de Almeida  
SCALA AMORIS: SÍNTESE DA EDUCAÇÃO FILOSÓFICA NO  
BANQUETE DE PLATÃO / Yuri Galvão O. de Almeida  
Oberlaender ; orientador, Marco Antônio Franciotti ,  
2018.  
108 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de  
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Filosofia platônica. 3. Educação  
filosófica. 4. Banquete. 5. Eros. I. , Marco Antônio  
Franciotti. II. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
III. Título.

Yuri Galvão Oberlaender de Almeida

**“SCALA AMORIS:  
SÍNTESE DA EDUCAÇÃO FILOSÓFICA NO BANQUETE DE PLATÃO”**

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 28 de fevereiro de 2018.



---

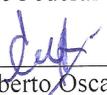
Prof. Roberto Wu, Dr.  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**



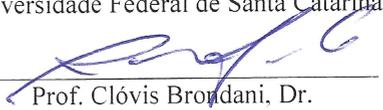
---

Prof. Marco Antonio Franciotti, Dr.  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina



---

Prof. Alberto Oscar Cupani, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina



---

Prof. Clóvis Broidani, Dr.  
Universidade Federal da Fronteira Sul

Dedico este trabalho à minha família.



## AGRADECIMENTO

À Deus, à sua divina beleza, alfa e ômega da existência. E ao Mestre Gabriel, Seu mensageiro.

À minha família, minha base, meu chão. Sou, graças a Deus, metade meu pai e metade minha mãe. À meu pai, quem primeiro convidou-me a ler os clássicos. À minha mãe, cujo espírito investigativo corre em minhas veias. À minha madrastra, pelo carinho e cuidado. Aos meus irmãos, Yan, Amanda e Beatriz; minha cunhada, Caroline e minha afilhada, Martina.

À alguns amigos importantes a esse trabalho: Sofia Rosa Perello, Maicon Engler, Pedro Baratieri, e Gustavo Ribeiro.

À minha namorada, Camila Fenelon, pelo carinho, amizade, companheirismo e todo o auxílio na escrita e revisão.

Ao Prof. Dr. William H. F. Altman, o único platônico que conheço. Seu conhecimento, generosidade e sinceridade são fontes de inspiração.

Ao Prof. Dr. Marco Antônio Franciotti, pela disposição e paciência com a qual me orientou nesse trabalho.

Ao CNPQ pelo apoio prestado a essa pesquisa.

Ao PPGFIL, pela oportunidade de realizar essa pesquisa e desenvolver essa dissertação e seu coordenador o Prof. Dr. Roberto Wu.



“ - Queres então examinar já de que maneira se formarão homens dessa qualidade e como é que uma pessoa os fará ascender até à luz, tal como aqueles que se diz que saíram do Hades, para se elevarem até aos deuses?

- Como não hei-de querê-lo?

- Isso não seria como o jogo de atirar um caco, mas um voltar da alma de um dia que é como trevas para o verdadeiro dia, ou seja, a sua elevação até à realidade, que diremos ser a verdadeira filosofia.”

Platão, *República*, 521 c-d.



**RESUMO:**

O diálogo platônico *Banquete* é um livro consagrado no cânone ocidental. Sete discursos exploram com beleza literária e profundidade filosófica seu tema central: *Eros*. No clímax do diálogo está o discurso de Sócrates, em que ele relata o que aprendeu da sacerdotisa Diotima. É ela quem introduz a *scala amoris*. A *scala amoris*, ou escada do amor, é o meio pelo qual o indivíduo apaixonado pela beleza ascende, de degrau em degrau, à contemplação da Beleza-em-si. É somente nesse estado de contemplação, nos diz Diotima, que ele, o apaixonado, fica em condições de gerar a virtude, em sua realidade. Mas por que Platão coloca a *scala amoris* no centro do *Banquete*? Qual é sua importância? A *scala amoris* pode ser lida como uma síntese da educação filosófica. Essa síntese corresponde ao processo educativo apresentado em outro diálogo platônico: *A República*, livro VII. Esse processo possui três partes: ascensão, contemplação e descida. O objetivo desse trabalho é compreender de que maneira a *scala amoris* pode ser lida como uma síntese da educação filosófica.

**Palavras-chave:** Platão, Banquete, Eros, Scala Amoris, Educação, Filosofia Platônica.



**ABSTRACT:**

The platonic dialogue *Symposium* is consecrated in the western canon. Seven discourses explore, with literary beauty and philosophical depth, their central theme: Eros. On the climax of the dialogue is Socrates' speech, in which he recounts what he learned from the priestess Diotima. It is she who introduces the *scala amoris*. The *scala amoris*, or ladder of love, is the means by which the individual in love with beauty ascends, step by step, to the contemplation of Beauty-in-itself. It is only in this state of contemplation, Diotima tells us, that he, the passionate, is capable of generating virtue in it's reality. But why does Plato puts the *scala amoris* on *Symposium's* center? What is its importance? The *scala amoris* can be read as a synthesis of the philosophical education. This synthesis corresponds to the educational process that also appears in another Platonic dialogue: *The Republic*, book VII. This process has three parts: ascension, contemplation and descent. The purpose of this work is to understand in what way can we read the *scala amoris* as a synthesis of the philosophical education.

**Key-words:** Plato, Symposium, Eros, Scala amoris, Education, Platonic Philosophy.



## Sumário

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>15</b>
<b>BANQUETE DE PLATÃO</b> .....	<b>20</b>
1.1 Introdução ao banquete .....	20
1.2 O banquete de Agatão .....	33
1.2.1 Fedro: altruísmo erótico .....	37
1.2.2 Pausânias: elogio da pederastia .....	41
1.2.3 Erixímaco: <i>Eros</i> cósmico .....	49
1.2.4 Aristófanes: em busca da unidade perdida .....	52
1.2.5 Agatão: o <i>Eros</i> erômenos .....	57
1.2.6 Sócrates: a <i>scala amoris</i> .....	59
1.2.6.1 Sócrates <i>contra</i> Agatão .....	60
1.2.6.2 Diotima <i>contra</i> Socrates .....	63
1.2.6.3 Mistérios menores .....	64
1.2.6.4 Mistérios maiores .....	67
1.2.7 Alcibíades: o elogio de Sócrates .....	69
1.3 Fechamento do banquete .....	72
1.3.1 A originalidade do discurso de Sócrates .....	72
1.3.1.1 Introdução ao <i>Banquete revisitado</i> .....	75
1.3.1.2 O banquete de Agatão <i>revisitado</i> .....	77
1.3.2 Filosofia tragicômica .....	79
<b>A SCALA AMORIS: SÍNTESE DA EDUCAÇÃO FILOSÓFICA</b> ..	<b>83</b>
2.1 A <i>scala amoris</i> e a alegoria da caverna: semelhanças estruturais ...	84
2.1.1 Linguagem simbólica .....	87
2.1.2 Ascensão e contemplação na <i>scala amoris</i> .....	88
2.1.3 Ascensão e contemplação na alegoria da caverna .....	101
2.2 Estrutura comum: ascensão e contemplação como elementos da educação filosófica .....	109
2.2.1 A classificação dos seres segundo a sabedoria .....	110

2.2.1.1 A ignorância e o ignorante .....	111
2.2.1.2 A sabedoria e o sábio .....	112
2.2.1.3 A filosofia e o filósofo .....	112
2.2.1.4 A formação do filósofo e a educação.....	114
2.2.1.5 Scala amoris e alegoria da caverna: polos complementares....	116
2.3 A educação filosófica como jornada metafísica.....	117
<b>SÓCRATES, EDUCADOR ERÓTICO .....</b>	<b>127</b>
3.1 A descida de Sócrates .....	127
3.1.1 Pederastia filosófica x pederastia tradicional .....	129
3.2 Sócrates, educador erótico .....	135
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>139</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>141</b>

## INTRODUÇÃO

Poucas obras filosóficas foram e continuam sendo tão influentes na cultura ocidental quanto o *Banquete* de Platão. Por um lado seu tema, o amor, contribuiu para tanto; por outro, a beleza literária que Platão plasmou nesse diálogo torna-o um convite aberto a uma gama ampla de leitores. Escritores desde Dante até Freud foram influenciados por este diálogo. Longe de ser um daqueles tratados filosóficos truncados, o *Banquete* mais se parece uma obra literária. Contudo, a riqueza filosófica que comporta torna-o um exemplo inconfundível daquela genialidade propriamente platônica, mediante a qual esse filósofo torna-se uma figura incomparável na tradição ocidental: sua perspicácia dialética está profundamente ligada a um incomum talento para a expressão artística. Nesse sentido, talvez junto com o *Fedro*, o *Banquete* seja um dos melhores diálogos platônicos por meio do qual se pode ver Platão como poeta-filósofo ou o filósofo-poeta. Na classificação tradicional da obra platônica, considera-se o *Banquete* uma obra da maturidade do autor, junto ao *Fedro*, ao *Fédon* e à *República*. Juntos, esses diálogos representam os centros irradiadores das principais teses da filosofia platônica.

O diálogo nos fala a respeito de um banquete (*symposium*), que era uma celebração comum na sociedade ateniense; encontros aristocráticos em que se bebia, ouvia-se música e dialogava-se. Funcionavam como uma espécie de instituição educacional informal, em que os jovens atenienses eram iniciados nos costumes da aristocracia. Neste banquete, especificamente, está-se comemorando a vitória de Agatão: um jovem poeta que, no dia anterior, ganhou uma competição de tragédias.

Os convivas desse banquete decidem o tema a respeito do que discursarão: *Eros*. Ao início dos discursos, Sócrates declara seu contentamento com o assunto escolhido, pois a única coisa de que entende é a arte do amor<sup>1</sup>. Nos discursos que seguirão, encontraremos paixão, beleza e arrebatamento. No total, o *Banquete* apresenta oito discursos em elogio a *Eros*, na seguinte ordem: Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão, Sócrates / Diotima (*in absentia*) e Alcibíades.

Cada um desses oito convivas nos apresenta um estrato diferente da sociedade ateniense. Fedro é um jovem literato, apaixonado por discursos. Erixímaco é um médico, com fortes influências da

---

<sup>1</sup> Banq., 177e.

filosofia naturalista (ou pré-socrática). Pausânias é um orador hábil, que defende a pederastia como forma legítima de amor. Aristófanes é um comediógrafo de renome. Agatão, que é o anfitrião do banquete, é um tragediógrafo. Sócrates, como convêm ao filósofo, é um *àtopos*, ou seja, uma figura extraordinária que não se encaixa em lugar algum. Diotima é uma sacerdotisa natural de Mantinea, onde soube atrasar por dez anos uma peste inevitável. Alcibíades é um jovem e ambicioso general ateniense, conhecido por sua beleza prodigiosa.

Além da beleza desses discursos, o fato de discorrerem sobre um mesmo tema já nos introduz em uma interessante situação dialética, em que as diferentes visões acerca de *Eros* serão contrapostas umas às outras, convidando, também o leitor, a refletir acerca da natureza do amor. O primeiro a discursar é Fedro. Seu discurso evoca o poder enobecedor de *Eros*, pois considera o efeito que tem nos amantes, inspirando o desejo de serem os melhores possíveis na presença do amado. O segundo discurso é o de Pausânias, que distingue dois tipos de amor: um nobre e um vulgar. O terceiro discurso é o de Erixímaco, o médico, que tratará da influência de *Eros* não só na esfera humana, mas também no *cosmos*. O quarto discurso é o do comediógrafo Aristófanes, nele encontramos a imagem cômica da “cara metade”, ideia que, até hoje, exerce grande influência no imaginário popular. O quinto discurso é o de Agatão, tragediógrafo e anfitrião do banquete, seu discurso é repleto de imagens belas e fluidez de expressão, como se espera de um poeta. O sexto discurso é o de Sócrates, ele começa por dialogar com Agatão, investigando e refutando algumas das ideias presentes no discurso do poeta. Em seguida, Sócrates relata o que aprendeu a respeito de *Eros* com Diotima, sacerdotisa de Mantinea. O discurso de Diotima é o clímax do *Banquete*. Nele está contida a ideia central do diálogo: a *scala amoris*. Em seguida, há o discurso de Alcibíades que, ao receber a proposta de elogiar *Eros*, a recusa decidindo-se por elogiar Sócrates.

O diálogo *Banquete* serve de texto primário para a presente pesquisa. Utilizamos a tradução feita por Carlos Alberto Nunes e publicada pela editora da Universidade Federal do Pará. A bibliografia secundária acerca desse diálogo platônico é inesgotável. Os comentários acerca dos textos platônicos iniciaram há milênios, no seio da própria academia platônica. A bibliografia acadêmica também é imensa e, aqui no Brasil contamos com alguns trabalhos publicados a respeito desse

diálogo, podemos citar a *Platônica*, de Henrique Vaz <sup>2</sup> e *Do Elogio à Verdade*, de Dion Davi Macedo <sup>3</sup>, dentre outros.

Para o presente trabalho, dois autores exerceram especial influência. Giovanni Reale, em seu livro *Éros – dénone mediatore* <sup>4</sup> e Andrea Wilson Nightingale, em seu livro *Spectacles of truth in classical greek philosophy – theoria in its cultural context* <sup>5</sup>. No livro de Reale, o *Banquete* é interpretado tendo como conceito chave a *máscara*. Segundo o autor, cada um dos personagens do diálogo é como uma máscara que Platão constrói, com seu talento artístico incomparável, e com a qual visa transmitir determinadas mensagens. Muitas vezes essas mensagens só são percebidas através de detalhes sutis e conexões ocultas. A perspectiva de Reale é muito fecunda, pois nos coloca em uma posição mediante a qual entendemos Platão e seu diálogo como dialéticos por excelência, nesse sentido, os personagens e os detalhes dramáticos do *Banquete* dialogam entre si. Como o subtítulo de seu trabalho indica, o autor destaca o papel de *Eros* enquanto mediador entre a esfera sensível e a esfera inteligível como o grande tema do diálogo. Sua visão acerca da revolução que Platão empreende, através do *Banquete*, na pederastia tradicional é de especial importância para o presente trabalho.

O livro de Nightingale também nos é de grande importância. Nele a autora entende que um dos pilares centrais mediante o qual a filosofia platônica fundamentou-se e pôde expressar-se enquanto construção humana foi a ressignificação da palavra teoria. Segundo a autora, Platão se apropria dessa palavra e a ressignifica, de modo a fundar a teoria filosófica. Especialmente importante para o presente trabalho é sua visão acerca da jornada metafísica, entendida como a dinâmica-chave pela qual a filosofia platônica pode ser entendida e explicada.

Além desses dois autores, outros dois que exerceram uma importante influência foram Pierre Hadot <sup>6</sup>, por sua leitura, exposta em diversos livros, da filosofia antiga sob a chave do conceito de exercício espiritual. Para o autor, a filosofia antiga (de Sócrates em diante, principalmente) não é uma atividade cujo objetivo principal é construir discursos e cosmovisões sistemáticas, mas sim formar homens através de um modo

---

<sup>2</sup> LIMA VAZ, 2011.

<sup>3</sup> MACEDO, Dion Davi. *Do Elogio à Verdade: um estudo sobre a noção de Eros como um intermediário no Banquete de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

<sup>4</sup> REALE, 2000.

<sup>5</sup> NIGHTINGALE, 2004.

<sup>6</sup> HADOT, 1995, 1999, 2008, 2014.

de vida filosófico. Também Franco Ferrari, que em seu artigo *Eros, Paideia e Filosofia* <sup>7</sup> nos despertou para a conexão entre esses três conceitos e como essa conexão poderia ser encontrada no *Banquete*.

O objetivo geral deste trabalho é demonstrar de que maneira a *scala amoris* pode ser lida como uma síntese da educação filosófica. Em primeiro lugar, é preciso definir esses dois termos: *scala amoris* e *educação filosófica*. Como já dissemos no resumo, a *scala amoris* indica a ideia de uma ascensão amorosa. Já a educação filosófica é entendida como sendo aquela que visa formar o filósofo. A sequência de nossa exposição é mostrar de que maneira a *scala amoris* sintetiza essa formação. Para tanto, fazemos uma comparação da *scala amoris* com a alegoria da caverna, presente na *República* de Platão. Através dessa comparação, extraímos uma estrutura comum, que compreende dois elementos: a ascensão e a contemplação. Em seguida veremos de que maneira esses dois elementos são peças-chave para a educação filosófica, conforme idealizada por Platão. Ao final do trabalho veremos, ainda, um terceiro elemento que se soma àqueles dois: a descida. Apesar de Nightingale <sup>8</sup> destacar o elemento de descida na *República*, mas não no *Banquete*, acreditamos que é possível encontrar, implicitamente, uma descida neste diálogo.

O primeiro capítulo tem por objetivo introduzir o diálogo *Banquete* através da exposição de suas três seções (introdução ao banquete; o banquete de Agatão e fechamento do banquete). Procuramos seguir a linha dramática e argumentativa conforme o próprio Platão a elaborou nesse diálogo. Entendemos que essa introdução é fundamental para que a *scala amoris* possa ser melhor compreendida e inserida na argumentação do trabalho.

No segundo capítulo, o objetivo principal é construir uma leitura da *scala amoris*, considerada o clímax do *Banquete*, como uma síntese da educação filosófica. A construção dessa leitura inicia-se por uma comparação estrutural entre a *scala amoris* e a alegoria da caverna, presente no livro VII d'A *República*. Considerando a *scala amoris* e a alegoria da caverna como narrativas simbólicas, inseridas em contextos e expressas por imagens diferentes, passamos a examinar aquilo que de comum se apresenta em ambas: a educação filosófica, que tem por finalidade precípua formar o filósofo, isto é, aquele capaz de ascender

---

<sup>7</sup> FERRARI, 2012.

<sup>8</sup> Cf. NIGHTINGALE, 2004, pg. 72 – 83.

até a contemplação da Ideia. Partimos da definição segundo a qual o filósofo platônico é aquele que ama “o espetáculo da verdade”<sup>9</sup>.

O objetivo do terceiro capítulo é demonstrar de que maneira a ação pedagógica de Sócrates, conforme observado no discurso de Alcibiades, configura uma descida e, pela tradução prática dos ensinamentos de Diotima, faz dele um educador erótico.

Desse trabalho entendemos que tanto a *scala amoris* quanto a alegoria da caverna são imagens simbólicas que sintetizam a educação filosófica. Essa educação filosófica compõe-se de três momentos: ascensão, contemplação e descida. Nesse sentido, o filósofo é aquele que pode dizer: “lá e de volta outra vez”, pois empreendeu a jornada metafísica ao mundo suprassensível e retornou à *pólis*.

Como em todos os diálogos platônicos, ou pelo menos a grande maioria, é muito difícil restringi-los a um só tema, dadas a riqueza e amplitude dos temas por eles tratados. Nesse sentido, acreditamos que a atribuição de um tema central a um determinado diálogo será sempre aproximativa e didática, possivelmente sacrificando muitos detalhes e aspectos também importantes. Aliás, essa é uma das características das grandes obras de arte: serem como um poço, cujas profundidades nunca poderão ser completamente sondadas ou exauridas. Sem pretender esgotar os temas desse diálogo, que consideramos uma obra de arte, nosso exame buscará ressaltar um de seus aspectos: o aspecto educativo. Nesse sentido, procuramos construir uma interpretação em que se possa ver o liame que une *Eros*, *paideia* e filosofia. Acreditamos que esse liame pode ser visto na *scala amoris*.

---

<sup>9</sup> Rep., 475 e.

## I *BANQUETE DE PLATÃO*

Elaboramos esse primeiro capítulo com o objetivo de introduzir o diálogo *Banquete* através da exposição de suas três seções (introdução ao banquete, discursos do banquete e fechamento do banquete). Procuramos seguir a linha dramática e argumentativa conforme o próprio Platão a elaborou nesse diálogo. Acreditamos que, através dessa introdução, a *scala amoris* poderá ser melhor compreendida e inserida na argumentação do trabalho.

### 1.1 Introdução ao banquete

*Sólo el pensamiento  
filosófico tiene alguna  
nobleza. Porque él se  
engendra, ya em el  
diálogo amoroso que  
supone la dignidade  
pensante de nuestro  
prójimo, ya en la pelea  
del hombre consigo  
mismo.*

Antonio  
Machado<sup>10</sup>.

Platão é o filósofo do diálogo. Pode-se entender essa afirmativa como uma referência à forma literária na qual sua obra foi escrita (a exceção das cartas), ou também, em sentido mais profundo, como a arte pela qual a mente humana busca a Verdade, ou seja, a dialética. Ambas as palavras (diálogo e dialética) pertencem à mesma família, derivam de

---

<sup>10</sup> MACHADO, 2001, pg. 76. “Só o pensamento filosófico tem alguma nobreza./ Porque ele se engendra, ou no diálogo amoroso que/ supõe a dignidade pensante de nosso próximo, ou/ na luta do homem consigo mesmo”.

*dialegesthai*, que significa “falar com”, “discorrer”, “raciocinar”. A respeito da dialética, Nettleship nos diz:

O termo “dialética”, que desempenha um papel quase tão proeminente na filosofia platônica como “forma”, não significa originariamente nada mais do que o processo de discussão oral por meio de pergunta e resposta. (...) a palavra passou do simples significado de “discorrer” para o de “discorrer com o fim de atingir a verdade” (...) e este “discorrer” pode executar-se através de palavras entre duas pessoas ou ser “o diálogo silenciosamente conduzido pela alma consigo mesma”(Sofista 263 e)”<sup>11</sup>.

A definição de Nettleship, juntamente com a passagem de Machado, nos indica duas formas de diálogo/dialética: 1) o diálogo tomado no sentido corriqueiro, como o simples discorrer verbalmente acerca de algo; 2) o diálogo filosófico, em que o discorrer verbalmente submete-se a uma finalidade superior, que o transcende, a descoberta da verdade acerca de algum assunto. O diálogo filosófico pode ser levado a cabo: a) entre duas pessoas; b) silenciosamente pelo pensamento de uma só pessoa, de si para consigo. À medida que avançarmos em nossa leitura do *Banquete*, encontraremos exemplos dessas duas formas de diálogo, tanto o corriqueiro quanto o filosófico (em suas duas manifestações)<sup>12</sup>. No princípio do *Banquete*, somos introduzidos em meio a um diálogo, no sentido corriqueiro.

Esse diálogo começa sem aviso prévio, quando uma personagem, Apolodoro, responde a um interlocutor de nome desconhecido: “considero-me em condições de responder ao que me

---

<sup>11</sup> NETTLESHIP, 1947, p. 115.

<sup>12</sup> Encontramos a primeira forma de diálogo/dialética já de início, na conversação de Apolodoro e seu companheiro, assim como na conversação de Apolodoro e Glauco. Quanto ao segundo tipo, que podemos chamar de exame dialético, este é encontrado no diálogo entre Sócrates e Agatão (Cf. Banq., 198 c – 201 c), e entre Sócrates e Diotima (Cf. Banq., 201 d – 212 c). Já o terceiro tipo, o diálogo consigo mesmo, é encontrado nos dois relatos em que o ensimesmamento socrático é descrito (Cf. Banq., 174 e ; Banq., 220 c-d).

perguntaste”<sup>13</sup>. Na sequência, Apolodoro continua sua resposta ao interlocutor desconhecido, dizendo que recentemente, quando subia para sua casa em Falero, fora interpelado por Glauco, que desejava saber a respeito “da conversa de Agatão com Sócrates, Alcibiades e os demais convivas do banquete dado por ele, em que proferiram vários discursos sobre o amor”<sup>14</sup>. De maneira curiosa, Platão nos imerge em uma camada narrativa temporalmente anterior àquela em que iniciamos (Apolodoro – Desconhecido), pois agora estamos acompanhando a narração feita por Apolodoro a respeito de seu encontro com Glauco. Apolodoro mostra-se indignado com as informações anacrônicas que seu interlocutor trazia a respeito do tal banquete. Glauco imaginava que o próprio Apolodoro havia comparecido à reunião, algo que este mostra ser impossível:

Pois não sabes (...) desde que frequento a companhia de Sócrates e me esforço por saber dia por dia o que ele conversa ou faz, ainda não se passaram três anos? Até então eu perambulava sem destino, pensando que fazia alguma coisa, quando, em verdade, era mais inútil do que ninguém, tal como és agora, por imaginares que qualquer ocupação é preferível à filosofia. (...) Isso [o banquete] se deu em nosso tempo de criança (...) quando Agatão ganhou o prêmio com sua primeira tragédia<sup>15</sup>.

Apolodoro acaba descobrindo que a confusão de seu amigo Glauco deve-se à fonte infiel através da qual conseguiu informações: um tal de Fênix, filho de Filipe. Apolodoro, pelo contrário, recebeu o relato de alguém que realmente esteve presente na reunião: Aristodemo, “sujeito baixinho que sempre andava descalço (...) um dos mais fervorosos admiradores de Sócrates”<sup>16</sup>. Dificuldades cronológicas dirimidas e fidelidade do relato assegurada, Glauco pergunta a Apolodoro aquilo que provavelmente o leitor já está desejando saber: “Por que, então, não mo repetes? (...) o caminho daqui para a cidade

---

<sup>13</sup> Banq., 172 a.

<sup>14</sup> Banq., 172 a – b.

<sup>15</sup> Banq., 172 c – 173 a.

<sup>16</sup> Banq., 173 b.

parece feito para falarem e ouvirem os que o percorrem”<sup>17</sup>. Contudo, o desejo do leitor terá de esperar um pouco mais.

Tendo relatado seu encontro com Glauco (se pensarmos em termos de cinema, seria algo como um efeito *flashback*), Apolodoro retorna ao seu interlocutor original, que agora ganha o nome genérico de “o Companheiro”: “Assim fizemos [Apolodoro e Glauco] todo o trajeto a conversar a esse respeito, razão de encontrar-me preparado, como disse no começo, para desenvolver o assunto. Por isso, se for preciso repetir-vos tudo aquilo, saberei dar conta do recado”<sup>18</sup>. Antes de ouvir o relato de Aristodemo, Platão parece querer que conheçamos um pouco mais Apolodoro, que é o meio pelo qual aquele relato chegará até nós. Continua o segundo, dirigindo-se a seu interlocutor:

Para ser franco, sempre me causa satisfação tratar de temas filosóficos ou ouvir alguém discorrer a esse respeito, independentemente do proveito que nos advém de semelhante prática. Outros discursos, pelo contrário, principalmente dos vossos comerciantes e gente de dinheiro, são por demais fastidiosos e me levam a apiedar-me de vós outros, seus amigos, por pensardes que fazeis alguma coisa, quando, em verdade, nada fazeis. Mas, sem dúvida vós também me considerais infeliz e imaginais que nesse ponto estais certos. A diferença é que, do meu lado, eu não imagino apenas: tenho certeza<sup>19</sup>.

Em resposta, diz-lhe o Companheiro:

És sempre o mesmo, Apolodoro. Vives a desfazer em ti e nos outros, só parecendo que, a não ser Sócrates, consideras todo o mundo digno de piedade, a começar por ti. De onde te poderia ter vindo a alcunha de meigo, não saberei dizê-lo. O certo é que em todas as tuas falas não mudas nada, nos

---

<sup>17</sup> Banq. 173 b.

<sup>18</sup> Banq., 173 c.

<sup>19</sup> Banq., 173 c – d.

ataques aos outros e a ti próprio. Só poupas Sócrates<sup>20</sup>.

Em seguida, Apolodoro relatará o banquete. Contudo, antes de darmos seguimento a esse relato, é interessante examinarmos dois temas que merecem atenção: as camadas narrativas e o caráter de nosso narrador.

A maneira brusca como somos introduzidos ao banquete faz com que o leitor, instintivamente, identifique-se com o tal interlocutor anônimo. Apolodoro começa dizendo que não está despreparado para aquilo que lhe está sendo pedido. De alguma maneira, cada um de nós, que se dá o trabalho de ler esse diálogo platônico, está interessado, como está o Companheiro, em saber mais a respeito do tal banquete. Cada um de nós vem ao diálogo movido por algum interesse, seja lá qual for; cada qual sabe, ou ao menos suspeita, que Sócrates esteja nele e quer saber: “o que, afinal de contas, aconteceu nesse banquete?” Estamos em situação similar a de Glauco, quando encontra Apolodoro:

alguém já me contou alguma coisa, (...) acrescentou que estavas a par de tudo. Mas não falou com muita segurança. Por isso, de ti é que espero obter dados precisos. A ninguém mais compete lembrar as palavras do amigo<sup>21</sup>.

Nesse sentido, o leitor será o companheiro de Apolodoro, ouvindo seu relato. Esse recurso literário usado por Platão nos torna participativos do diálogo: encontramos alguém que sabe relatar-nos o que estamos querendo saber, cabe-nos a responsabilidade de acompanhar o seu relato.

O tom através do qual Apolodoro responde ao Companheiro, “Considero-me em condições de responder ao que me relataste”<sup>22</sup>, transmite uma confiança própria em sua capacidade. Contudo, ao nos informarmos de que o relato que ele pode nos dá é de segunda mão, essa confiança pode soar um pouco exagerada. Afinal de contas, ao considerarmos o acontecimento real (o banquete), ele terá passado pela “filtragem” de Aristodemo e, em seguida, pela “filtragem” de Apolodoro. Essas camadas narrativas remetem à seguinte pergunta: afinal, quanto é que se perdeu do *fato real* nessas duas filtragens? Ou

---

<sup>20</sup> Banq., d - e.

<sup>21</sup> Banq., 172 b.

<sup>22</sup> Banq., 172 a.

ainda: será que a memória dessas pessoas que relatam o banquete é realmente fiel? O fato de Glauco ter recebido informações incorretas de um tal de Fênix, que aprendeu o relato do mesmo Aristodemo, reforçam essas indagações. Aqui podemos ouvir ecos (ou antecipações) da crítica que Platão fará aos poetas (no livro *III* da *República*). Lá o filósofo argumenta que o saber poético, por basear-se na *mimesis* da natureza, ou seja, na imitação de uma imitação da realidade (i.e. duas vezes afastado da realidade, como o relato do *Banquete* nos é apresentado), esse saber constitui-se de ilusões<sup>23</sup>. O tema que desponta aqui é o *limite da linguagem*. O quanto podemos confiar na razão discursiva, quando se trata de conhecer a realidade?

Outro aspecto que podemos ressaltar no que diz respeito a essas camadas narrativas é a importância da memória. É graças a memória de Aristodemo e de Apolodoro que recebemos o relato do banquete. E o que ambos têm em comum? Pelas descrições dessas personagens, Platão deixa claro que os dois, tanto Apolodoro quanto Aristodemo, amam Sócrates<sup>24</sup>. É graças ao amor dessas personagens por Sócrates que seus ditos e feitos tornam-se memoráveis. Portanto, já de início estão conectados no enredo narrativo do *Banquete* os elementos amor e memória. A memória amorosa de alunos, ou discípulos, por seu mestre. É preciso lembrar ainda de um terceiro e célebre discípulo: Platão<sup>25</sup>. A memória que nós, estudantes do século XXI, podemos ter de Sócrates, deve-se a essas pessoas que o amaram e, por esse amor, preservaram sua memória. Sócrates tornou-se memorável e, conseqüentemente “vivo”, ao longo dos séculos, graças ao amor de seus discípulos.

Através da imprecisão dos relatos, apresentada logo ao início do *Banquete*, Platão nos convida a refletir acerca do quanto a razão discursiva é confiável para o conhecimento da realidade. Mais a frente<sup>26</sup>, observaremos que o último degrau de conhecimento da *scala amoris* deve, justamente, transcender a razão discursiva a fim de conhecer a realidade metafísica.

O amor e a memória dos discípulos, graças a qual recebemos o relato do *Banquete*, nos introduz a um dos temas centrais do diálogo: a relação amorosa entre professor e aluno, entre discípulo e mestre. O

---

<sup>23</sup> Cf. COOKSEY, 2012, p. 28.

<sup>24</sup> Banq., 173 b; e Banq., 172 c – 173 a.

<sup>25</sup> Cabe também lembrar de um outro discípulo graças ao qual Sócrates torna-se memorável: Xenofonte, que relata ditos e feitos do filósofo ateniense.

<sup>26</sup> Esse assunto será aprofundado na seção 2.1.3, p. 78.

contexto cultural no qual o banquete de Agatão está inserido cultua essa relação através da pederastia, contudo, conforme veremos <sup>27</sup>, Sócrates fará algumas modificações radicais nela. Quais os limites dessa relação? Será que o amor excessivo do aluno por seu professor pode inviabilizar essa relação? Acreditamos que sim e que Apolodoro, nosso narrador, também introduz esse assunto que será retomado na relação entre Sócrates e Alcibíades <sup>28</sup>. Conheçamos, portanto, um pouco mais do caráter de nosso narrador.

Apesar de devermos o relato do banquete ao amor de Apolodoro por Sócrates, o modo como Platão o apresenta suscita algumas reflexões. Por um lado trata-se de um fervoroso admirador de Sócrates; por outro, despreza com amargura aqueles que não se converteram à filosofia. É como se Sócrates fosse uma linha de sombra através da qual sua vida ganha um antes e um depois. Diz Apolodoro a Glauco: “Até então eu perambulava sem destino, pensando que fazia alguma coisa, quando, em verdade, era mais inútil do que ninguém, tal como és agora, por imaginares que qualquer ocupação é preferível à filosofia” <sup>29</sup>. Seu comportamento lembra o de um recém-convertido <sup>30</sup> a alguma seita ou religião que, por falta de discernimento próprio, adota julgamentos extremistas e radicais.

---

<sup>27</sup> A pederastia como instituição educativa será tratada nesse capítulo (Cf. seção 1.2.2). A novidade socrática no que diz respeito à pederastia será tratada no capítulo três (Cf. seção 3.1.1).

<sup>28</sup> Essa relação será retratada no discurso de Alcibíades (Cf. seção 1.2.7, pg. 47), e aprofundada no capítulo três (Cf. seção 3.1.1, pg. 97).

<sup>29</sup> Banq., 172 c – 173 a.

<sup>30</sup> O uso que fazemos da palavra conversão, em seu sentido religioso, encontra um eco na filosofia platônica. “Segundo seu significado etimológico, conversão (do latim, *conversio*) significa “giro” ou “mudança de direção” (...) corresponde, de fato, a dois termos gregos de sentidos diferentes: por um lado, *epistrophè*, que significa “mudança de orientação” e implica a ideia de um retorno (retorno à origem, retorno a si); por outro lado, *metanoia*, que significa “mudança de pensamento”, “arrependimento” e implica a ideia de uma mutação e renascimento (...) a filosofia platônica é, fundamentalmente, uma teoria da conversão política: para mudar a cidade, é preciso transformar os homens, mas somente o filósofo é realmente capaz disso porque ele próprio está “convertido”. Vê-se aparecer aqui, pela primeira vez, uma reflexão sobre a noção de conversão (Cf. *República*, 518c). Cf. HADOT, 2014, pg. 203 -205.

O desprezo dessa personagem é exagerado ao ponto da comicidade, no trecho que segue ele critica aqueles que se entregam à busca da riqueza material, diz: “Pensardes que fazeis alguma coisa, quando, em verdade, nada fazeis. Mas, sem dúvida vós também me considerais infeliz e imaginais que nesse ponto estais certos. A diferença é que, do meu lado, eu não imagino apenas: tenho certeza”<sup>31</sup>. Seguindo a afirmação de Giovanni Reale<sup>32</sup>, Apolodoro chega à comicidade por conta da falta de autenticidade em relação a sua verdadeira paixão, a filosofia. Tal fato leva-nos a uma segunda percepção, pois apesar de compreendermos que Apolodoro serve ao propósito de introduzir seu interlocutor à filosofia, compreendemos também (e isso ficará mais claro quando chegarmos ao centro do *Banquete*, a *scala amoris*) que para viver a filosofia de maneira plena, ou seja, com “consciência autônoma”, ele terá que desligar-se da figura de Sócrates em vista de ligar-se àquilo que ela representa ou indica: o amor à Sabedoria. Do contrário, correrá o risco de perder a vista da Lua, mantendo-se fixado no dedo que a aponta. Ou seja, assim como, ao apontar algo que está acima de si (e.g. a Lua), espera-se que o dedo sirva apenas como um indicativo daquela realidade que merece ser vista; assim também, Sócrates, entendido como um amante da sabedoria, é mal interpretado se se esquece a realidade superior a qual sua atividade de filósofo pretende apontar: a sabedoria.

O aspecto desses estudantes que perdem o sentido real da relação professor-aluno (ou seja, o terceiro elemento fundamental dessa relação é o conhecimento que aquele aponta e este busca), descambando em um excessivo senso de respeito, é ironicamente retratado no diálogo *Protágoras*:

Os indivíduos que vinham na retaguarda, ouvindo o que podiam da conversação, pareciam ser na maioria estrangeiros trazidos por Protágoras das diversas cidades pelas quais ele viaja. Como Orfeu, ele os encanta com sua voz, enquanto eles seguem o som de sua voz encantados, como se estivessem num transe. Alguns de nossos próprios habitantes também o seguiam, formando um cortejo como numa dança coral. De minha parte, ao contemplar suas evoluções, encheu-me de

---

<sup>31</sup> Banq., 173 e.

<sup>32</sup> REALE, 1997, pg. 40.

prazer o modo como, mediante admirável cuidado, em nenhum momento constrangiam a movimentação de Protágoras pondo-se à frente deste. E quando ele se voltava com os grupos que o ladeavam, o cortejo de ouvintes na retaguarda dividia-se muito ordenadamente em dois grupos, e então circulavam de um lado e outro, readquirindo a formação única anterior atrás dele, com máxima beleza<sup>33</sup>.

A citação acima serve como uma bela ilustração do tipo de aluno sem autonomia e discernimento próprio que estivemos tratando. Eles seguem seu mestre como que encantados pela voz de Orfeu, ou seja, seguem-no mais pela musicalidade de suas palavras do que, propriamente, por um discernimento. Seguem seu mestre como se “estivessem num transe”, ou seja, estão embriagados pela retórica, mas falta-lhes a sobriedade necessária à interiorização real dos ensinamentos que recebem. Na sequência dessa passagem, temos acesso ao fino senso de humor socrático, que compara esse grupo de alunos a “um cortejo numa dança coral”. O amor desmedido pelo mestre gera a situação ridícula mediante a qual os alunos aplicavam “admirável cuidado, em nenhum momento constrangiam a movimentação de Protágoras pondo-se à frente deste”.

Acreditamos que, como essa passagem do *Protágoras*, a introdução do *Banquete* através de Apolodoro é um recurso mediante o qual Platão convida seu leitor a refletir a relação professor-aluno, examinando até onde esse amor deve ir, de modo a não sacralizar o professor, tomando-o por um deus encarnado. De maneira sintética, já encontramos na figura de Apolodoro pistas de um diagnóstico espiritual que ficará mais claro avançando-se ao discurso de Alcibiades. Acreditamos que o discurso do jovem general ateniense descreve com mais detalhes essa divisão interior que entrevemos em Apolodoro e que indica aquele que está em processo de conversão filosófica. Ou seja, já percebe em alguma medida o brilho da sabedoria que a filosofia transmite, e que Sócrates torna translúcido através de sua personalidade, mas ainda não consegue entregar-se de todo à sua busca.

Tal erro, ou etapa do processo, ganhará uma imagem e um antídoto na parte central do diálogo: a *scala amoris*. Alcibiades e

---

<sup>33</sup> Prot., 315 a – b.

Apolodoro são aqueles que ainda não conseguiram subir na escada do amor, ficando presos a um corpo belo e seus discursos: Sócrates<sup>34</sup>. O antídoto é justamente o exercício de ascensão proposto por Diotima. Uma espécie de fidelidade à Beleza-em-si.

Após termos visto as camadas narrativas e o caráter de nosso narrador, é hora de retornar ao relato de Apolodoro:

Estiveram presentes mais ou menos os seguintes (...) Não; é preferível expor tudo do começo, na mesma ordem em que Aristodemo me contou. Disse-me que encontrara Sócrates saído do banho e ainda de sandálias, o que mui raramente acontecia. Perguntou-lhe, então, aonde ia assim tão belo<sup>35</sup>.

Responde Sócrates: “Para visitar um belo rapaz, preciso fazer-me belo”<sup>36</sup>. O filósofo ateniense refere-se ao jovem poeta Agatão, ganhador de uma competição de tragédias, acontecida no dia anterior. Em comemoração a essa vitória, é feito um banquete, e é para lá que Sócrates se dirige. Um pouco a contragosto, Aristodemo resolve acompanhá-lo, apesar de não ter sido convidado por Agatão<sup>37</sup>. Mesmo assim, o filósofo ateniense e seu discípulo põem-se em marcha. Contudo, Sócrates acaba ficando para trás, “todo a ensimesmar-se”<sup>38</sup>. Isso faz com que Aristodemo acabe chegando sozinho no banquete, passando vergonha que gostaria de ter evitado, caso tivesse chegado com Sócrates e este pudesse apresentá-lo como convidado seu. Contudo, Agatão o recebe calorosamente, convidando-o a reclinar-se ao lado de Eríximaco, o médico.

No que diz respeito ao atraso de Sócrates, Aristodemo nos diz que não se trata de um evento esporso, mas sim de algo recorrente: “É costume dele; às vezes para em qualquer ponto e não se mexe”<sup>39</sup>. Essa faceta socrática ganhará um relato ainda mais impressionante no

---

<sup>34</sup> Esse assunto será mais aprofundado no terceiro capítulo (Cf. seção 3.1, pg. 95).

<sup>35</sup> Banq., 173 e – 174 a.

<sup>36</sup> Idem.

<sup>37</sup> Banq., 174 d.

<sup>38</sup> Idem.

<sup>39</sup> Banq., 175 b.

discurso de Alcibiades <sup>40</sup>, já próximo ao final do livro. O jovem ateniense relatará, admirado, o fato de Sócrates ter passado um dia e uma noite inteiros de pé, em uma mesma posição, meditando <sup>41</sup>. Já tendo mostrado o quão Sócrates mostra-se superior a seus companheiros, na expedição militar de Potidea, tanto em relação ao enfrentamento da fadiga, quanto em relação aos efeitos do álcool, Alcibiades não resiste e ainda relata mais uma façanha do “forte guerreiro” <sup>42</sup>. De manhã, tendo ocorrido um pensamento a Sócrates, Alcibiades e seus companheiros assistiram, estupefatos, ao filósofo, que permaneceu imerso em sua meditação, sem mover-se, até a aurora do dia seguinte <sup>43</sup>. Sócrates só retira-se ao raiar do dia, quando o sol vinha surgindo. Dirige uma oração ao astro maior e então se retira <sup>44</sup>. Tendo em vista esse excepcional relato, entende-se porque Alcibiades chama Sócrates de “homem demoníaco e admirável” <sup>45</sup>. De certa maneira, os qualificativos admirável e demoníaco referem-se ambos à extraordinária capacidade de concentração mental apresentada por Sócrates. O termo demoníaco, devemos lembrar, designa, para os gregos, um tipo de ser que faz as mediações entre as esferas divina e humana. Nesse sentido, dada a incomparável capacidade de concentração de Sócrates, ele faz transparecer algo da divindade e, nesse sentido, é demoníaco.

Considerando a trama do *Banquete*, o ensimesmamento socrático é de grande importância para o leitor. Por aparecer tanto no início quanto no final do diálogo, Platão parece nos indicar que se trata de um fato relevante. Além disso, como bem indica Reale <sup>46</sup>, há mais um detalhe dramático relacionado ao ensimesmamento socrático que merece toda atenção. Ao ensimesmar-se, Sócrates atrasa-se ao banquete, chegando já na metade do jantar. Ao chegar, Agatão convida-o a reclinar-se ao seu lado e então trocam um diálogo que, apesar de curto, será fundamental para o entendimento do *Banquete*. Consideremos, então, esse pequeno diálogo entretido entre eles: “Vem para cá, Sócrates [diz Agatão], (...) reclina-te ao meu lado, para que, em contato contigo, eu também frua do pensamento excelso que te ocorreu no pórtico. Sem

---

<sup>40</sup> Banq., 212 c – 222 c.

<sup>41</sup> Banq., 220 d.

<sup>42</sup> Banq., 220 c.

<sup>43</sup> Banq., 220 c-d.

<sup>44</sup> Banq., 220 d.

<sup>45</sup> Banq., 219 b.

<sup>46</sup> REALE, 2000, p. 48 – 49.

dúvida encontre o que procuravas e o seguraste com firmeza, sem o que não te houves arredado do lugar”<sup>47</sup>. Responde-lhe Sócrates:

Seria bom, Agatão, (...) se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contato, passar de quem tem muito para quem está vazio, tal como se dá com a água, que escorre por um fio de lã, da copa cheia para a que tem menos. Se com a sabedoria acontecer a mesma coisa, para mim será de suma importância ficar junto de ti, pois espero saturar-me à custa de tua abundante e excelente sabedoria. A minha é fraquinha e duvidosa como os sonhos; a tua, pelo contrário, brilhante e promissora, pois, apesar de seres moço, irradia-se com tal força, que ainda anteontem luziu na presença de mais de trinta mil helenos<sup>48</sup>.

Então, Agatão lança-lhe um desafio que, apesar do tom de brincadeira, não deixa de ser um desafio: “Zombas de mim, Sócrates (...). Porém, dentro de pouco eu e tu haveremos de dirimir essa questão, tendo Dioniso como juiz”<sup>49</sup>. Para entender o sentido desse pequeno diálogo entre Agatão e Sócrates, Reale afirma que “Agatão é de formação sofística (em particular é influenciado por Górgias, como veremos), sendo assim ele ostenta a convicção de que a sabedoria possa provir e ser recebida de fora”<sup>50</sup>. O tom amistoso que notamos na interlocução dessas personagens traz, em seu fundo, um conflito entre as concepções de educação do sofista e do filósofo<sup>51</sup>. Sendo vista, portanto, desde o início do *Banquete*, a temática da educação.

A resposta final de Agatão nos indica um desafio que estará subentendido durante todo o banquete e seus subsequentes discursos. De

---

<sup>47</sup> Banq., 175 c- d (grifos meus).

<sup>48</sup> Banq., 175 d- e.

<sup>49</sup> Banq., 175 e.

<sup>50</sup> Reale, 2000, pg. 48.

<sup>51</sup> O sofista é aquele que se autoproclama sábio, o filósofo é aquele que, por definição, compreende-se como não-sábio. Isso acarreta diferenças tanto no âmbito educacional quanto no âmbito de percepção da natureza e do valor do conhecimento humano (cf. HADOT, 1999, pg. 47 – 60; JAEGER, 2003, pg. 620 ss.).

acordo com Gerhard Kruger <sup>52</sup>, os discursos acerca de *Eros*, centro fundamental do diálogo, refletem a competição entre o poeta e o filósofo, conforme apresentada no desafio lançado por Agatão. O banquete já inicia com a comemoração da vitória de Agatão, que no dia anterior saiu vitorioso em uma competição de tragédias. Contudo, nesse banquete festivo, o poeta terá de envolver-se em uma nova competição, na qual terá de disputar corpo a corpo com o filósofo e que terá por juiz não a beleza literária, mas a sabedoria.

Qual será o resultado dessa batalha entre o poeta e o filósofo? Segundo Reale <sup>53</sup>, Platão nos indica, na cena final do *Banquete*, a vitória da filosofia sobre a poesia. Pois ao final do diálogo vemos que Alcibiades, após ter coroado Agatão, se dá conta, assustado, da presença de Sócrates e, de pronto, retira algumas fitas da cabeça do poeta para poder também coroar a “maravilhosa cabeça” de Sócrates. Justifica a coroação do filósofo nos seguintes termos: “[Sócrates] com sua eloquência vence todo mundo, não apenas uma vez, como o fizeste há dois dias [Agatão], mas em todos os momentos” <sup>54</sup>.

Contudo, tendo entendido a importância do ensimesmamento socrático para a trama do diálogo, resta-nos compreender: o que é esse ensimesmamento? O que faz Sócrates, quando está a ensimesmar-se? O retrato que recebemos é o de alguém fisicamente imóvel, voltado para dentro, em concentração, detido em alguma questão que se passa em seu interior. Aqui encontramos o terceiro tipo de diálogo, indicado no início desse capítulo. É o diálogo interior consigo próprio, que o poeta Antonio Machado chama de “*pelea del hombre consigo mismo*” <sup>55</sup>. Pierre Hadot, em seu livro *Exercícios espirituais e Filosofia antiga*, apresenta Sócrates como um “um mestre do diálogo consigo mesmo, portanto, um mestre na prática dos exercícios espirituais” <sup>56</sup>. A essa prática do diálogo consigo mesmo o autor dá nome de meditação e nos diz: “[o] exercício da meditação se esforça para dominar o discurso interior, para torna-lo coerente (...) e chegar assim a uma transformação total de sua representação do mundo, de seu clima interior, mas também de seu comportamento exterior” <sup>57</sup>.

---

<sup>52</sup> Reale, 2000, p. 48.

<sup>53</sup> Reale, 2000, pg. 49.

<sup>54</sup> Banq., 213 e. Veremos mais a respeito desse tema na última sessão desse capítulo (1.3).

<sup>55</sup> “luta do homem consigo mesmo”.

<sup>56</sup> Hadot, 1999, pg. 38.

<sup>57</sup> Hadot, 1999, p. 29.

No que diz respeito à importância desse exercício socrático, Hadot nos lembra que Antístenes, discípulo de Sócrates, quando perguntado “que benefício havia extraído da filosofia”, disse: “poder conversar comigo mesmo”<sup>58</sup>. O ensimesmamento é, portanto, um diálogo consigo mesmo. Da mesma forma que o diálogo filosófico entretido com outras pessoas diferencia-se do diálogo convencional por assumir como meta a verdade; assim também, podemos compreender que o diálogo de Sócrates consigo mesmo assume essa mesma meta. Essa concentração socrática em busca de algum tipo de visão interior da verdade nos introduz ao tema da jornada metafísica própria ao filósofo<sup>59</sup>. O ensimesmamento socrático é o modo como essa jornada aparecerá perante a observação alheia. Sua imobilidade corporal mostra um profundo esforço de concentração mental, através do qual o filósofo busca transcender o mundo físico em busca das essências platônicas, situadas no plano metafísico. Essa mesma imobilidade continua sendo ponto comum de todos aqueles que se dedicam ao estudo. A atividade intelectual exige uma imobilidade corporal pela qual a concentração possa estabelecer-se e, através delas, os conteúdos intelectuais possam ser apreendidos pela inteligência ou, em termos platônicos, pelos “olhos da alma”.

## 1.2 O banquete de Agatão

Os banquetes (*symposium*) eram celebrações comuns na sociedade ateniense, encontros aristocráticos em que se bebia, ouvia-se música e dialogava-se. Funcionavam como uma espécie de instituição educacional informal, em que os jovens atenienses eram iniciados nos costumes da aristocracia. Marrou considera os banquetes como parte do quadro da cultura grega arcaica:

Clube de homens (...) a conversação (*λέσχη*), o “banquete” (*συμπόσιον*), isto é, a patuscada que sucede à refeição da noite, com suas regras formais e sua estrita etiqueta: cada conviva recebe então, sucessivamente, o ramo de murta, que lhe assinala a vez de cantar: a “canção que passa de um a outro em

---

<sup>58</sup> Hadot, 1999, p 39-40.

<sup>59</sup> Esse tema será explorado no capítulo dois (cf. seção 2.3, pg. 88).

zigue-zague” (σχόλιον) é o gênero literário fundamental, em torno do qual se agrupam as outras manifestações artísticas: intermédios de música instrumental - lira ou *aulos* - e danças<sup>60</sup>.

Nesse banquete narrado por Platão, no entanto, ocorre algo incomum. Seus participantes, ainda debilitados pela bebedeira do dia anterior, resolvem moderar na bebida, bem como dispensar as flautistas, de modo a entregarem-se plenamente ao discurso. Mas qual será o tema? É Erixímaco quem relata a indignação de Fedro e propõe um tema: “Não é estranho [diz Fedro], Erixímaco, que para outros deuses haja hinos e peãs, feitos pelos poetas, enquanto que ao *Amor (Eros)* todavia, um deus tão venerável e tão grande, jamais um só dos poetas que tanto se engrandeceram fez sequer um encômio?”<sup>61</sup>. Nesse estranhamento, fica decidido sobre o que discursarão: *Eros*. Ao início dos discursos, Sócrates declara seu contentamento com o assunto escolhido, pois a única coisa de que entende é a arte do amor<sup>62</sup>. Como Apolodoro havia previsto, os discursos no *Banquete* em muito diferem das conversações dos homens de negócios. Neles encontramos paixão, beleza e arrebatamento. Podemos considerar também que, ao passo que o discurso dos homens de negócios tratam de meios para alcançar fins práticos, os discursos filosóficos tratam da investigação dos fins últimos da vida humana. No total, Apolodoro relata oito discursos em elogio a *Eros*, na seguinte ordem: Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão, Sócrates / Diotima (in absentia) e Alcibíades.

O diálogo apresenta diferentes visões da natureza e sentido de *Eros*. O primeiro a discursar é Fedro<sup>63</sup>. Seu discurso evoca o poder enobrecedor de *Eros*, pois considera o efeito que tem nos amantes, inspirando o desejo de ser o melhor possível na presença do amado. Fedro imagina o quão poderoso e insuperável seria um exército composto apenas por apaixonados, que defenderiam de maneira singular a vida de seus amados, buscando ser corajosos ao máximo, para não enrubescerem na presença de seus amados. O segundo discurso é o de Pausânias<sup>64</sup>, que é o amante de Agatão. Pausânias distingue dois tipos

---

<sup>60</sup> MARROU, 1973, pg. 74.

<sup>61</sup> Banq., 177 a (grifos meus).

<sup>62</sup> Banq., 177e.

<sup>63</sup> Banq., 178 a – 180 c.

<sup>64</sup> Banq., 180 c – 185 c.

de amor, um divino e um comum. O comum envelheceria e desmancharia como a formosura corporal, o divino, no entanto, promoveria o aprimoramento moral dos amantes. O terceiro discurso é o de Erixímaco <sup>65</sup>, o médico. Erixímaco expande o alcance de *Eros*, considerando-o não só como presente em casais apaixonados mas também nos ciclos grandiosos da natureza e do cosmos. O quarto discurso é o do comediógrafo Aristófanes. Aristófanes é conhecido também por ter escrito a comédia *As Nuvens*, em que representa um Sócrates delirante e risível, compondo uma anedota da busca intelectual socrática. O discurso de Aristófanes <sup>66</sup> é de caráter mítico e conta a origem de *Eros* na humanidade. Em seu discurso, além da imagem cômica de um ser humano original, com duplos membros, evoca a ideia de alma gêmea, ou “cara metade”, ideia que, até hoje, exerce grande influência no imaginário popular a respeito do amor. O quinto discurso é o de Agatão <sup>67</sup>, tragediógrafo e anfitrião do banquete. Seu discurso é repleto de imagens belas e fluidez de expressão, como se espera que sejam as palavras de um poeta. *Eros* é louvado por sua juventude, beleza e inspiração que dá aos poetas. O sexto discurso é o de Sócrates <sup>68</sup>. Ele começa por dialogar com Agatão, investigando e refutando algumas das ideias presentes no discurso do poeta. Em seguida, Sócrates relata o que aprendeu a respeito de *Eros* com Diotima, sacerdotisa da Mantineia. O discurso de Diotima é o clímax do Banquete. Nele está contida, como já foi visto, a ideia central de *scala amoris*. Em seguida, há o discurso de Alcibíades <sup>69</sup> que, ao receber a proposta de elogiar *Eros*, decide por elogiar Sócrates. Seu discurso narra importantes fatos a respeito de Sócrates e traça imagens e comparações interessantes a respeito de sua natureza.

A originalidade do discurso socrático, em relação àqueles que o precedem, introduz o leitor a temas caracteristicamente platônicos, apresentados em contraste ao que seriam os discursos vigentes na vida cultural da Grécia antiga, segundo Platão. Especialmente ilustrativo desse ponto é a leitura que Giovanni Reale faz do *Banquete*, em seu livro *Eros, dèmon mediatore*. Reale considera cada um dos convivas do banquete platônico “representantes da cultura de sua época, em todas

---

<sup>65</sup> Banq., 185 e – 188 e.

<sup>66</sup> Banq., 189 c – 193 e.

<sup>67</sup> Banq., 194 e – 198 a.

<sup>68</sup> Banq., 198 c – 212 c.

<sup>69</sup> Banq., 215 a – 222 c.

suas formas”<sup>70</sup>, cada um deles usando máscaras. É preciso, portanto, desvendar essas sete máscaras (mais uma oitava, Diotima)<sup>71</sup>, eis a interpretação que Reale faz delas: 1- Fedro representa *o literato*<sup>72</sup>, retordiletante, mas sensível e inteligente, seu discurso é “muito fino (...) se funda sobretudo na autoridade dos poetas”<sup>73</sup>; 2- Pausânias representa o *retor-político*, que busca “dar uma justificação do amor masculino pelos jovens”<sup>74</sup>; 3- Erixímaco representa a máscara do *médico* inspirado pelos *filósofos naturalistas*, principalmente Heráclito, o bom Eros, segundo ele, “consiste na harmonia dos opostos, e exprime uma universal lei cósmica”<sup>75</sup>; 4- Aristófanes representa a máscara da *Musa da arte da comédia*, segundo ele Eros é “nostalgia e busca da unidade perdida, ou seja, a reconquista da natureza originária”<sup>76</sup>; 5 – Agatão representa a máscara da *Musa da arte da tragédia*, em seu discurso, “uma música de palavras”<sup>77</sup>, observamos uma disposição e refinamento de expressão dignas de um poeta, contudo, comete o erro central de “identificar o amor com o amado”<sup>78</sup>; 6- Sócrates representa o paradigma do *filósofo-dialético*, que mostra sua capacidade dialética ao dirimir as confusões feitas por Agatão acerca de Eros; 7- Diotima representa os *mistérios hieráticos*, ou seja, a linguagem e os ritos próprios aos cultos e às revelações religiosas<sup>79</sup>; 8- Alcibiades representa aquele que *rejeita o Eros socrático*, pois “para ele representa um grande e doloroso remorso de consciência”<sup>80</sup>.

Portanto, ao considerarmos cada um dos convivas como representantes de um estrato cultural da Grécia antiga, o sentido global que o diálogo ganha é o de ser uma apresentação do discurso filosófico em contraste com outros discursos vigentes. Que o ponto alto do diálogo

---

<sup>70</sup> REALE, 2000, pg. 13.

<sup>71</sup> REALE, 2000, pg. 19.

<sup>72</sup> Aliás, esse retrato cabe-lhe bem se considerarmos um outro diálogo em que aparece, e que recebe seu nome, o *Fedro*. Lá vemos Fedro afastando-se da cidade para ler um discurso, que trazia escondido sob seu manto.

<sup>73</sup> REALE, 2000, pg. 20.

<sup>74</sup> REALE, 2000, pg. 21.

<sup>75</sup> REALE, 2000, pg. 21.

<sup>76</sup> REALE, 2000, pg. 21.

<sup>77</sup> REALE, 2000, pg. 22.

<sup>78</sup> REALE, 2000, pg. 22.

<sup>79</sup> REALE, 2000, pg. 22.

<sup>80</sup> REALE, 2000, pg. 23.

<sup>81</sup> seja o discurso de Sócrates/Diotima mostra que Platão posiciona a filosofia no ápice daquele meio cultural. Chegamos aqui a um primeiro sentido global do *Banquete*: a apresentação dialética da filosofia como corrente cultural superior àquelas vigentes no contexto cultural de Platão.

Através da apreciação desses discursos poderemos apreciar melhor a originalidade socrático-platônica, no que diz respeito à concepção de *Eros*. Eles servem como uma introdução às ideias correntes na cultura da qual Sócrates faz parte; a partir delas podemos ter uma noção mais precisa da radical novidade das ideias de Sócrates. De maneira geral, convidamos o leitor a apreciar esses cinco primeiros discursos como visões imanentes de *Eros*, isto é, em todos eles, de diferentes formas, *Eros* será compreendido como uma força que dirige o desejo humano e que esse desejo pode encontrar sua plena satisfação no plano concreto através, principalmente, da entrega erótica do amado ao amante e vice-versa. No discurso socrático, como teremos a oportunidade de ver, esse ponto será frontalmente atacado, através da introdução do elemento transcendente: o belo em si. Esse novo elemento fará da realização erótica concreta apenas uma ocasião pela qual pode-se ascender em direção à real realização do desejo humano, que acontece no plano metafísico, através da contemplação da beleza em si. Passemos aos discursos acerca de *Eros*. Os subtítulos que adicionamos a cada um deles serve para destacar aquilo que consideramos ser o aspecto, ou aspectos, mais representativos de cada discurso.

### 1.2.1 Fedro: altruísmo erótico

O discurso de Fedro é aquele que abre a série de elogios ao deus *Eros*. Esse mesmo personagem aparece nos diálogos *Protágoras* e *Fedro*. A partir desse último diálogo, o reconhecemos como um apaixonado de discursos. É natural, portanto, que seja ele quem dá o tema aos elogios do banquete. O aspecto literato de seu discurso ficará patente ao notarmos as referências de que está repleto. Já no início do diálogo, Erixímaco dá a notícia de uma reclamação recorrente por parte de Fedro: “Não é absurdo, Erixímaco (...) que para todos os deuses os poetas tenham composto hinos e peãs, e com relação a *Eros*, divindade tão grande e gloriosa, entre tantos poetas como já tivemos, não houve

---

<sup>81</sup> Cf. Cooksey, 2010, p. 81.

um só que fizesse o seu panegírico?”<sup>82</sup>. E, adicionando uma pitada de humor: “pois recentemente me caiu nas mãos um magnífico elogio do sal, às luzes de sua utilidade”<sup>83</sup>. Tendo transmitido aos convivas do banquete a indignação de Fedro, o médico sugere: “Minha ideia é de todos presentes fazerem o elogio de Eros, por ordem, da esquerda para a direita, da maneira mais bela possível, a principiar por Fedro, não apenas por estar no primeiro lugar da mesa, como por haver partido dele a sugestão”<sup>84</sup>.

O tema é bem acolhido por Sócrates e pelos demais convivas. Ao comentar o tema proposto por Erixímaco, Sócrates confessa “não entender de nada mais, senão do amor”<sup>85</sup>, e conclui: “Com feliz auspício, pois, inicie Fedro o elogio de *Eros*”<sup>86</sup>.

Fedro começa por narrar a origem do deus que, segundo ele, é o mais antigo: “prova disso é não ter pais, que, de fato, nunca são mencionados pelo vulgo nem pelos poetas”<sup>87</sup>. Para firmar esse ponto, ele recorre a Hesíodo: “Narra Hesíodo que antes o Caos existiu, vindo a Terra a seguir, de amplos seios, inabalável assento das coisas; depois chegou Eros”<sup>88</sup>. E, em seguida, Parmênides: “Eros nasceu em primeiro lugar; nenhum deus antes dele”<sup>89</sup>. A primeira parte de seu discurso trata da origem de *Eros* e conclui: ele é o deus mais antigo, não possui mãe nem pai. Aqui encontramos um tema recorrente que retornará em outros discursos que o seguem, e também no discurso de Diotima. Qual é a origem de *Eros*? Fedro deixa claro seu posicionamento: Eros é o primeiro dos deuses, por isso não possui pais. Em seguida, Fedro explora os benefícios desse deus aos homens. Qual é a benção mais expressiva que esse deus confere aos seres humanos? Aquele que está apaixonado, sob a ação de *Eros*, ganha inspiração incomparável para dirigir sua conduta de modo a “viver bela e retamente”<sup>90</sup>. Mas como é que isso ocorre?

Acontece que o amante, quando na presença de seu amado, sente vergonha de praticar más ações e emula a bela conduta. E o faz, de

---

<sup>82</sup> Banq., 177 a.

<sup>83</sup> Banq., 177 b-c.

<sup>84</sup> Banq., 177 d.

<sup>85</sup> Banq., 177 e.

<sup>86</sup> Banq., 177 e.

<sup>87</sup> Banq., 178 a.

<sup>88</sup> Banq., 176 b.

<sup>89</sup> Banq., 176 b.

<sup>90</sup> Banq., 177 e.

maneira muito mais consistente na presença daquele a quem está ligado por uma paixão, do que o faria em presença de seu pai ou de um amigo qualquer. Isso ocorre tanto em relação ao amante quanto em relação ao amado. E aqui somos introduzidos a mais um tema importante: a relação amado-amante. São dois polos da relação amorosa: o passivo e o ativo. Na sequência de seu discurso, Fedro irá defender a superioridade do amante sobre o amado, sob a razão de que o amante está possuído por um deus. Tendo exaltado esse efeito enobecedor de *Eros*, Fedro concebe a ideia de um exército composto somente de amantes e seus respectivos amados. Segundo ele, não haveria melhor maneira de estruturação; “juntos, nos combates, apesar de serem em número reduzido, venceriam, por assim dizer, o mundo inteiro”<sup>91</sup>. Ser visto em alguma atitude desprezível ou covarde por seu amado seria uma vergonha insuportável para o amante, preferiria morrer a ter de sofrer tal humilhação<sup>92</sup>. Desse modo, qualquer indivíduo, por mais pusilânime que seja, torna-se corajoso e conspícuo na presença de seu amado. *Eros* insufla-lhe a coragem, tornando-o digno das façanhas dos heróis homéricos<sup>93</sup>. Tamanho é o poder transmitido pelo deus, que o sacrifício supremo torna-se uma possibilidade real ao amante: “morrer por outrem, só os amantes a tanto se decidem, o que não se verifica apenas com os homens, mas com as próprias mulheres”<sup>94</sup>.

Em seguida Fedro narra três acontecimentos míticos, em que observamos essa façanha: morrer por outrem. Alceste prontificou-se a morrer no lugar de seu marido. O detalhe de que ele ainda possuía pai e mãe serve para reafirmar a superioridade do amor erótico sobre os outros tipos de amor: “Alceste a tal ponto ultrapassou em afeição, por virtude do amor, que os reduziu [pai e mãe de seu marido] à posição de estranhos, com relação ao filho, e só de nome aparentados com ele”<sup>95</sup>. De pura admiração por seu ato, os deuses permitiram-lhe que sua alma retornasse do Hades (lar dos mortos na mitologia grega), privilégio raro concedido a poucos<sup>96</sup>. Já Orfeu, filho de Eagro, teve um destino diferente. Tendo sua mulher morrido e sido conduzida ao Hades, Orfeu conseguiu penetrar vivo, através de algumas artimanhas que envolviam seu talento de harpista, no lar dos mortos. Seu objetivo era resgatar sua

---

<sup>91</sup> Banq., 178 e.

<sup>92</sup> Banq., 179 a.

<sup>93</sup> Banq., 179 b.

<sup>94</sup> Banq., 179 b.

<sup>95</sup> Banq., 179 c.

<sup>96</sup> Banq., 179 c.

amada. Contudo, os deuses o castigaram por sua pusilanimidade: não teve a coragem de Alceste, a de morrer por sua amada. Por isso, os deuses determinaram que morresse pela mão de mulheres. Em seguida, Fedro nos conta do conhecido caso de Aquiles. Mesmo tendo recebido de Tétis, sua mãe, a revelação de que, caso matasse Heitor, morreria logo, ao passo que, se não o fizesse, gozaria de uma vida longa em sua pátria, Aquiles o mata. Decide fazê-lo em vingança à seu amigo Pátroclo, que fora morto por Heitor<sup>97</sup>. Por essa razão, os deuses o admiraram tanto, a ponto de enviá-lo à Ilha dos Bem-aventurados. Fedro discorda de Ésquilo segundo quem Aquiles seria o amante de Pátroclo. Apoiando-se em Homero, acha absurda tal consideração, uma vez que Aquiles ultrapassava em beleza a todos os heróis, além de ser ainda imberbe e mais moço que Pátroclo. Sendo assim, continua Fedro dizendo que Aquiles mereceu honra ainda maior por parte dos deuses que Alceste. Pois ao passo que Alceste deu sua vida por seu amado, Aquiles morreu por seu amante. “Sendo verdade que os deuses apreciam particularmente a virtude relativa ao amor, muito mais admiram, e amam, e recompensam quando o amado se afeiçoa ao amante do que o inverso: o amante ao amado”<sup>98</sup>. Dizendo isso, remata com uma frase de máximo interesse para aquilo que será tratado no discurso de Diótima: “O amante é mais divino do que o amado, por estar possuído pela divindade”<sup>99</sup>.

A maneira com que Fedro profere seu elogio a *Eros* torna patente o fato de que é um amante de discursos, um literato. A começar, como já foi dito, por ter sido ele quem sugeriu o tema do banquete, após ter notado que, em seu vasto conhecimento de discursos, havia encontrado até um elogio do sal, mas ainda não havia se deparado com um elogio de *Eros*. Em seu elogio observamos como ele recorre a diferentes autores, tidos por ilustres na cultura grega, para fundamentar seu discurso: Hesíodo<sup>100</sup>; Acusilau<sup>101</sup>; Parmênides<sup>102</sup>; Homero<sup>103</sup>. Talvez ele seja o *scholar* mais antigo de que temos notícia.

De seu discurso é preciso destacar algumas ideias, que serão importantes para a sequência desse trabalho. A primeira delas é a

---

<sup>97</sup> Banq., 179 c.

<sup>98</sup> Banq., 180 a-b.

<sup>99</sup> Banq., 180 b.

<sup>100</sup> Banq., 178 b-c.

<sup>101</sup> Banq., 178 c.

<sup>102</sup> Banq. 178 b.

<sup>103</sup> Banq., 179 d – 180 a.

interessante imagem do imbatível exército de apaixonados. Entre amantes e amados, *Eros* serve como um estímulo sem igual para a prática de ações virtuosas. Inspira a “vergonha de praticar más ações”<sup>104</sup> e também a “emulação para o belo”<sup>105</sup>. Esse estímulo é tão potente (muito além de qualquer outro, como parentes, beleza, riqueza ou quaisquer dignidades<sup>106</sup>, que chega a dar a força necessária para uma decisão radicalmente corajosa e que é, como vimos através dos casos de Alceste e Aquiles, sumamente admirada pelos deuses: morrer por outrem<sup>107</sup>).

### 1.2.2 Pausânias: elogio da pederastia

Consideramos que aquilo que mais se destaca no discurso de Pausânias, como a escolha do subtítulo indica, é o elogio que faz da pederastia. Para tanto, ele introduz uma novidade: a divisão de *Eros* em dois, o nobre e o vulgar. Ao amante inspirado pelo primeiro tipo, o nobre, será lícito ao amado entregar-se; ao segundo, o vulgar, será reprovável. Partindo dessa linha argumentativa, podemos fazer um trocadilho que reflete o conteúdo central do discurso de Pausânias, servindo como um subtítulo alternativo: “dividir para conquistar”. O termo “dividir” refere-se à divisão de *Eros* em nobre e vulgar; já o termo “conquistar” refere-se às evidências, que passaremos a expor ao longo dessa seção, pela qual acreditamos enxergar no discurso de Pausânias um elogio da pederastia, pelo qual visa conquistar seu amado: Agatão. É nesse sentido que a chave de seu discurso é “dividir para conquistar” (i.e. dividir *Eros* em nobre e vulgar para, elogiando o nobre, conquistar Agatão).

Antes de entrarmos no conteúdo do discurso de Pausânias, é importante explorar o significado da pederastia. Esse assunto será central em nosso capítulo três, onde retornaremos a esse discurso de Pausânias para examiná-lo à luz do discurso de Alcibíades. Mas também é importante tratar desse tema aqui, uma vez que, com o discurso de Pausânias, a pederastia será colocada no centro do banquete. O que é a pederastia, no contexto da cultura helênica do IV século? Começemos por sua etimologia: a palavra παιδεραστία (pederastia) é substantivo

---

<sup>104</sup> Banq., 178 d.

<sup>105</sup> Idem.

<sup>106</sup> Banq., 178 c.

<sup>107</sup> Banq., 179 b.

feminino, composta das palavras *παις* (pais), criança, e *εραστής* (erastés), amante, significando aquele que ama meninos <sup>108</sup>. Contudo, esse amor por meninos configurava-se em prática educativa na Grécia antiga, principalmente em Atenas <sup>109</sup>, mesclando elementos herdados tanto da antiga moralidade guerreira, quanto os novos valores aristocráticos e os preceitos morais e pedagógicos considerados necessários à boa formação dos “futuros cidadãos” <sup>110</sup>.

No livro *História da Educação na Antiguidade*, Henri-Irénéé Marrou investiga a pederastia grega. Para tanto, julga necessário que se afaste a curiosidade vã por seus aspectos puramente sexuais, pois “o verdadeiro interesse humano não está aí [nas práticas sexuais], mas reside na concepção do amor (que desde o século XII aprendemos a aprofundar mais além da libido, no sentido biológico do termo) e no papel que este exerce na vida” <sup>111</sup>. Portanto, é a concepção de amor que está implícita na pederastia grega aquilo que mais interessa. De acordo com Marrou, é preciso reconhecer que a sociedade da antiga Grécia teve em sua história a mais nobre e peculiar forma de amor no intercuro passional entre homens ou, mais pontualmente, entre um adulto, alguém já mais velho, e um adolescente (cuja idade entremeia quinze a dezoito anos) <sup>112</sup>. Essa diferença de idade entre os integrantes da relação era fundamental para que a meta educacional fosse realizada; essa assimetria garantia o caráter pedagógico da relação pederasta, “já que o mais velho era também o mais sábio e o responsável pela formação do jovem” <sup>113</sup>. O professor (mestre) era um homem adulto, socialmente formado, com mais de trinta anos, denominado erasta – o amante. O aluno (discípulo) era o erômeno - o amado. Segundo Nikos Vrissimtzis, a pederastia:

Era uma instituição pedagógica: um adulto educado era encarregado de transmitir seus conhecimentos e experiências a um adolescente (éphebos) e de ajudá-lo a se

---

<sup>108</sup> PEREIRA, 1998, pg. 421 – 422.

<sup>109</sup> Como ficará claro, ao acompanharmos o discurso de Pausânias, a pederastia não era tratada igualmente na Grécia, é principalmente em Atenas que essa prática ganha relevo e destaque enquanto instituição de formação das novas gerações de cidadãos.

<sup>110</sup> DE SOUSA, 2009, p. 1.

<sup>111</sup> MARROU, 1973, pg. 52.

<sup>112</sup> Idem.

<sup>113</sup> DE SOUSA, 2009, p. 1.

tornar um cidadão responsável. O adulto, por sua vez, admirava e desfrutava a beleza, a força e o vigor do jovem. Havia, pois, uma transmissão recíproca, criada para benefício de ambos <sup>114</sup>.

Sendo uma troca mútua, ambos se beneficiavam da relação. No caso do erasta, admirar o vigor e a beleza do jovem. No caso do erômeno, adquirir as experiências e os conhecimentos que o erasta podia transmitir-lhe. As origens desse desejo, no mais velho, de transmitir um ideal ao mais novo desenvolve-se, na cultura grega da seguinte maneira:

Inicialmente, o amor grego contribuiu para dar sua forma ao ideal moral que se arroga toda a prática da educação helênica, ideal cuja análise comecei a propósito de Homero: o desejo, no mais velho, de afirmar-se aos olhos de seu amado, de brilhar diante dele, e o desejo simétrico, no mais moço, de mostrar-se digno de seu amante, só lograram reforçar, num e noutro, este amor da glória que todo espírito agonístico exaltava por toda parte: a ligação amorosa é o terreno de escolha em que se depara uma generosa emulação. Por outro lado, é toda a ética cavalheiresca, fundada sobre o sentimento de honra, que reflete o ideal de um companheirismo de combate. A tradição antiga é unânime em ligar a prática da pederastia à bravura e à coragem <sup>115</sup>.

Compreendemos, portanto, que a pederastia tinha grande importância no cenário educativo da Grécia antiga. Nesse sentido, a pederastia era um método pedagógico pelo qual os mais velhos transmitiam sua experiência e conhecimentos aos mais novos. A relação amorosa pessoal, entre um homem mais velho (*eromêno*) e um adolescente (*erastes*), configura o arquétipo da relação professor-aluno ou mestre-discípulo. O fato de que o mais velho (*erasta*) ocupava o lugar ativo de amante na relação pederasta, ao passo que o mais novo, o

---

<sup>114</sup> VRISSIMTZIS, 2002, pg. 103.

<sup>115</sup> Idem, pg. 55.

lugar passivo de amado (*erômeno*)<sup>116</sup>. Ilustrativo desse ponto é o que aparece no discurso de Fedro: “Ésquilo fantasia ao dizer que Aquiles era o amante e Pátroclo o amado, pois Aquiles não apenas ultrapassava, de muito, Pátroclo em beleza como a todos os heróis, além de ser ainda imberbe e o mais moço dos dois, segundo Homero”<sup>117</sup>. Nessa passagem, vemos claramente que o amante é o sujeito mais velho e sem beleza, ou ao menos com beleza inferior ao amado; este, por sua vez, sobrepõe em beleza e é o mais novo.

Tendo feito esses apontamentos acerca da pederastia e destacado seus elementos constituintes, passamos ao discurso de Pausânias. De início ele faz uma crítica para fins de esclarecimento do tema proposto. Ao iniciarem os elogios a *Eros* é preciso lembrar, segundo Pausânias, de um fato capital: “*Eros* não é único”<sup>118</sup>. Mas se não é único, quantos é? Para responder a essa pergunta, Pausânias faz uma associação que permeará todo o banquete: “Como todo mundo sabe, não há Afrodite sem *Eros*”<sup>119</sup>. Assim como existem duas Afrodites, assim também haverá dois *Eros*: “Ora, se só houvesse uma Afrodite, *Eros* também seria um só; mas, como há duas, será forçoso haver dois *Eros*”<sup>120</sup>. Pausânias associa *Eros* à Afrodite, a deusa da beleza, e introduz um novo elemento ao elogio, a dualidade. Ele iguala o amor erótico a qualquer outro ato: “nenhum, em si mesmo, é belo ou censurável (...)”<sup>121</sup>. Tudo depende do modo como é praticado. Um tipo de *Eros* associa-se à Afrodite denominada urânia ou celeste, pois é filha somente de Urano, não possuindo mãe. O outro tipo associa-se à Afrodite mais nova, filha de Zeus e Dione, sendo apelidada de *pandêmia* ou vulgar<sup>122</sup>. Tendo destacado essa dualidade inerente à *Eros*, Pausânias inicia uma descrição mais detalhada de cada tipo, deixando claro que “nem todo amor é belo e merecedor de encômios, mas apenas o que se alia à nobreza”<sup>123</sup>.

O que distingue um *Eros* do outro? Pausânias começa descrevendo aquele *Eros* inferior, que está ligado à Afrodite *pandêmia*.

---

<sup>116</sup> DOVER, 1989, pg. 15; pg. 100.

<sup>117</sup> Banq., 180 a.

<sup>118</sup> Idem.

<sup>119</sup> Banq., 180 d.

<sup>120</sup> Banq., 180 d.

<sup>121</sup> Banq., 180 e – 181 a.

<sup>122</sup> Banq., 180 d.

<sup>123</sup> Banq., 181 a.

Ele é vulgar, e é o preferido pelos indivíduos de baixa extração <sup>124</sup>. Tanto gosta de rapazes como de mulheres e tem mais amor pelo corpo do que pela alma; pensa somente na realização do ato sexual, sem considerar se o busca de maneira feia ou bela <sup>125</sup>. Pausânias dá uma explicação baseada em alguns detalhes da teogonia dessa deusa: ela é “muito mais nova do que a outra [Afrodite Celeste], e do seu nascimento participaram os dois sexos, masculino e feminino” <sup>126</sup>. Em seguida, é a vez de conhecermos as características do *Eros* que se liga à Afrodite mais nobre. Devemos considerá-lo, segundo Pausânias, totalmente diferente do anterior. Em primeiro lugar, não participa do sexo feminino, mas do masculino apenas <sup>127</sup>. Volta-se para esse sexo, considerado por Pausânias, “o gênero mais forte por natureza e mais inteligente” <sup>128</sup>. Por ser associado à deusa mais velha, não se deixa levar pelos arroubos insidiosos, característicos das paixões juvenis. Sendo assim, aqueles que estão inspirados por esse tipo de amor somente se afeiçoam por rapazes quando estes começam a revelar discernimento, ou seja, “(...) na idade em que aponta o buço” <sup>129</sup>. Com isso Pausânias quer dizer que o buço na face é sinal de que o discernimento já chegou naquele jovem. Portanto, qualquer relação pederástica em que seja eleito um jovem antes de que surja seu discernimento é considerada, por Pausânias, reprovável, e fruto daquele *Eros* vulgar: “É muito fácil reconhecer nas relações entre os jovens os que em toda a sua pureza são levados por esse Amor [Amor Celeste]: não se afeiçoam a nenhum rapaz senão depois que este revela discernimento, isto é, só na idade em que aponta o buço” <sup>130</sup>.

Portanto, ao dar importância à idade devida em que deve entregar-se ao amor, Pausânias quer destacar que a relação amorosa entre dois varões, para que seja nobre, deve direcionar-se mais à admiração da beleza da alma do que à admiração da beleza do corpo. Pois aqueles que se relacionam através desse amor mais nobre “(...) cogitam de uma união para toda a vida e procuram um companheiro para sempre” <sup>131</sup>. E aqueles dominados pelo *Eros* vulgar, visam apenas

---

<sup>124</sup> Banq., 181 b.

<sup>125</sup> Banq., 181 b.

<sup>126</sup> Banq., 181 b-c.

<sup>127</sup> Banq., 181 b-c.

<sup>128</sup> Banq., 181 c.

<sup>129</sup> Banq., 181 d.

<sup>130</sup> Banq., 181 d.

<sup>131</sup> Banq., 181 d.

“à realização do ato [sexual]”<sup>132</sup>. Um liga-se à alma e, o outro, ao corpo; um é efêmero, pois seu objeto (o corpo) é efêmero; e o outro é duradouro, pois seu objeto (a alma) é duradouro. Em seguida, Pausânias inicia um discurso em que repreende aqueles que amam as crianças, ao invés de esperarem a já comentada idade adequada na qual despontam o buço e o discernimento. Considera que os homens de bem se abstêm, voluntariamente, de relacionar-se com crianças, uma vez que “não se pode prever para onde as levarão suas tendências, ou boas ou más, tanto as do corpo como as da alma”<sup>133</sup>. Essas pessoas de bem, naturalmente, são aquelas que se deixam dirigir pelo *Eros* superior. Já os amantes vulgares deveriam, segundo Pausânias, serem constrangidos a não relacionarem-se com esses juvenzinhos.

À medida que observamos o ataque feroz de Pausânias àqueles que praticam o que chama de amor vulgar, somos levados a nos perguntar o que motiva essa acalorada crítica. Não se trata de avaliar a bondade ou não da pederastia. Trata-se de descobrir o que é que motiva, internamente, seu discurso. Ele próprio o esclarece: “São eles [os amantes vulgares] os promotores do descrédito do amor masculino, a ponto de haver quem declare ser vergonhoso entregar-se alguém a um amigo”<sup>134</sup>. Pausânias quer distinguir, no amor masculino, o que considera o joio e o trigo. Nada mais natural, se considerarmos a possibilidade de que ele está engajado em uma relação com o jovem Agatão. No diálogo *Protágoras* recebemos, sutilmente, essa informação. Descrevendo o quarto de uma casa, onde fora encontrar-se com o famoso sofista Protágoras, Sócrates diz:

Perto dele [de Pródico], em leitos próximos do seu, estava deitado Pausânias de Cerames e, com ele, um rapaz ainda bastante jovem – eu diria bem nascido e bem criado, e certamente muito atraente. Penso ter ouvido que seu nome era Agatão, e não me admiraria se descobrisse ser ele o favorito de Pausânias<sup>135</sup>.

Essa passagem identifica Pausânias como o *erômenos* e Agatão como o *erastes*. Não admiraria, portanto, que o que motiva o elogio de

---

<sup>132</sup> Banq., 181b.

<sup>133</sup> Banq., 181 e.

<sup>134</sup> Banq., 181 e.

<sup>135</sup> Prot., 315 d-e.

Pausânias à pederastia seja o fato de querer conquistar Pausânias; como dissemos: “dividir para conquistar”. Esse palpite, motivado por aquele trecho do *Protágoras* confirma-se diante da evidência que Aristófanes nos dá, no discurso que segue ao de Erixímaco. Falando a respeito da paixão genuína (o reencontro das metades complementares) entre dois varões, o comediógrafo deixa escapar: “Mas não venha Erixímaco, por brincadeira, torcer o sentido das minhas palavras, como se eu me referisse a Pausânias e Agatão”<sup>136</sup>. O elogio que Pausânias faz da pederastia, se começa dividindo *Eros*, entre nobre e vulgar, terminará por convidar o amado, como veremos, a entregar-se sem reservas ao amante que mostrar-se nobre. Mais uma vez, lembremos: “dividir para conquistar”.

Na sequência de seu discurso, Pausânias discorre a respeito dos costumes instituídos em diferentes cidades no que diz respeito à pederastia. Primeiramente, descreve dois modelos exagerados, por serem, como veremos, demasiadamente simples e unilaterais. Em seguida, descreve o costume ateniense. Este, a seu ver, apesar de mais complexo, é mais equilibrado e acertado.

Pausânias descreve os dois costumes extremos: na Élide e na Lacedemônia e Beócia, e em qualquer outro lugar onde falte a habilidade de falar, há uma legislação “preguiçosa” em relação a *Eros*, devido a deficiência de linguagem. Recai-se em uma licenciosidade nos costumes concernentes ao amor. Não há restrições, nem ressalvas: “considera-se natural ceder às solicitações do amigo”<sup>137</sup>. Por outro lado, na Jônia, e em quaisquer outros lugares sujeitos ao jugo dos bárbaros, há uma legislação tirânica em relação a *Eros*. Uma restrição total do amor. Isso deve-se ao risco que o amor entre concidadãos traz ao domínio tirânico exercido nesses lugares. Como diz Pausânias: “Para os governantes, segundo penso, não é vantagem terem os súditos ideias avançadas nem formarem amizades e associações como somente o amor sabe inspirar”<sup>138</sup>. Portanto, restringem o amor ao máximo, com medo de que ele possa pôr em risco seu poderio. Esses dois costumes relativos à pederastia são contrários entre si, configurando-se como extremos opostos. Por um lado há uma entrega irrestrita a *Eros* e por outro há uma restrição absoluta. Ambas são extremos opostos, apesar de compartilharem do mesmo defeito, a falta de um traquejo dialético pelo qual a deliberação acerca do amor possa fugir às medidas extremas. É

---

<sup>136</sup> Banq., 193 b.

<sup>137</sup> Banq., 182 b.

<sup>138</sup> Banq., 182 c.

justamente esse traquejo dialético que torna, aos olhos de Pausânias, o costume ateniense o mais razoável dentre os três. No costume ateniense aqueles opostos são reconciliados, com base na compreensão dos dois tipos de amor, o vulgar e o celeste.

Por um lado, “tanto os deuses como os homens concedem plena liberdade a quem ama, o que nossas leis confirmam”<sup>139</sup>. Para aquele possuído pelo amor é natural “jurar, pedir com instantes súplicas e implorações, deitar-se na frente da porta e prestar serviços que nenhum escravo concordaria em fazer”<sup>140</sup>. Tudo isso seria digno de repreensão, contudo “o amante faz tudo isso com certa graça, o que lhe é permitido pela liberalidade de nossos costumes, sem incidir na menor censura de ninguém, como se tratasse de um ato louvabilíssimo”<sup>141</sup>. Ou seja, a quem ama não existe ato vergonhoso que não seja perdoável, pois ele está possuído pelo amor.

Por outro lado, àquele que está sendo procurado pelo amante, o amado, os costumes atenienses impõem restrições:

Os pais põem os filhos sob vigilância de preceptores, para impedi-los de conversar com os amados, e isso mesmo recomendam a seus prepostos, observando-se, outrossim, que seus coetâneos e companheiros o repreendem sempre que o apanham nalguma prática desse tipo, sem que as pessoas mais idosas se rebelem contra tais censores, nem lhes estranhem a linguagem, por injusta e descabida<sup>142</sup>.

O próprio Pausânias admite que, ao observar essas restrições, seria cabível pensar que “entre nós [atenienses] o amor dos jovens é tido como desonroso”<sup>143</sup>. Nesse ponto é que está a mencionada complexidade dos costumes atenienses. Por um lado, dá-se liberdade total ao amor (quando se pensa no amante), tendo-o por algo divino; por outro, é imposto a ele pesadas restrições (quando se pensa no amado), como se fosse ilícito. Como resolver essa contradição?

---

<sup>139</sup> Banq., 183 c.

<sup>140</sup> Banq., 183 a.

<sup>141</sup> Banq., 183 b.

<sup>142</sup> Banq., 183 c-d.

<sup>143</sup> Banq., 183 d.

A resolução dessa contradição encaminha o discurso de Pausânias a seu fim, e sumariza aquilo que de mais característico ele expressa: a natureza dupla de Eros. A permissividade que é dada ao amor presta uma reverência ao amor superior, aquele relacionado à Afrodite Urânia. Já as restrições, referem-se ao amor mais baixo, ao amor vulgar. É por isso que não é adequado entregar-se rapidamente às solicitações do amante, é preciso avaliar qual amor o está inspirando. Sendo assim, o costume ateniense “estimula o amante a persistir em suas investidas e o amado a fugir dele, numa verdadeira competição para decidir a qual dos gêneros um e outro pertence”<sup>144</sup>.

Nesse sentido, Pausânias conclui seu discurso afirmando que o que torna o desejo erótico belo e digno é o amor à virtude e ao aperfeiçoamento. Aqui chegamos àquele convite retórico que ele faz ao amado, e não nos admiraria que, enquanto proferia essa parte final ele olhasse para Agatão, de modo discreto e penetrante:

Concluindo, direi que é louvável condescender alguém por amor da virtude. Esse é o amor da Afrodite urânia, celeste como ela e da máxima importância para a cidade e os particulares, por exigir, tanto da parte do amigo como da do amado, preocupação constante com a virtude. Quanto aos outros amores, são todos da Afrodite pandemia ou vulgar<sup>145</sup>.

O discurso de Pausânias nos introduz ao centro da pederastia. Essa prática educativa será desafiada por Sócrates, conforme veremos através de sua ação educativa com Alcibíades. O *Eros* deverá servir de ocasião privilegiada para a ascensão em direção à contemplação metafísica, conteúdo da educação filosófica, e não, como na educação pederástica, como ocasião para a fruição de simulacros da beleza em si.

### 1.2.3 Erixímaco: *Eros* cósmico

Após o discurso de Pausânias temos o discurso de Erixímaco, que começa por expor seu acordo e seu desacordo em relação ao

---

<sup>144</sup> Banq., 183 e – 184 a.

<sup>145</sup> Banq., 185 b.

discurso anterior. Segundo o médico, Pausânias começou muito bem, mas terminou de maneira inapropriada: “Parece-me certa a distinção por ele feita entre as duas variedades de Eros; mas, (...) a influência do amor não se faz sentir apenas na alma dos homens em suas relações com os belos mancebos, porém numa infinidade mais de coisas”<sup>146</sup>. O comentário de Erixímaco reforça a leitura que fizemos do discurso de Pausânias: há ali uma leitura de *Eros* com foco na pederastia. Para corrigir o que considera um mau desfecho, o discurso de Erixímaco procura mostrar a influência universal de *Eros*.

Para tanto, Erixímaco decide começar sua exposição pela medicina, sua arte. A medicina combate, no que diz respeito ao corpo, o amor vulgar (que o leva à doença) e favorece o amor nobre (que o leva à saúde). Sendo assim, o médico mais hábil é aquele que sabe “distinguir (...) entre o bom e o mau amor”<sup>147</sup>. Além dessa distinção, o bom médico terá de ser capaz de “mudar as disposições do corpo, a ponto de substituir um amor por outro, fazendo nascer o amor que nele não existe mas deveria existir, ou extirpá-lo de onde se encontre”<sup>148</sup>. Tendo concluído a exposição a respeito da medicina, Erixímaco afirma que o mesmo ocorre com a ginástica, a agricultura e a música. Mas é nessa derradeira que foca sua atenção e expõe mais pormenorizadamente a influência de *Eros*.

Para ele, a medicina é definida como a arte de “restabelecer a amizade entre os elementos do corpo irreconciliáveis entre si.”<sup>149</sup>. Assim também definirá a música. Para confirmar esse ponto, o médico recorre a um pensamento que atribui a Heráclito: “a unidade, opondo-se a si mesma, produz o acordo, tal como se dá com a harmonia do arco e da lira” (187 A). Segundo Erixímaco, é absurdo entender que esse pensamento heraclítico queira dizer que a harmonia é discordância, o que seria um contra-senso. O sentido que encontra nesse pensamento é o de que a harmonia forma-se a partir de notas inicialmente discordantes: “Não se concebe que possa surgir harmonia de agudos e graves que continuem a opor-se. Quem diz harmonia, diz consonância, a consonância é uma espécie de acordo, não sendo possível haver combinação de opostos, enquanto se mantêm como tais”<sup>150</sup>. A música é a arte pela qual esse acordo (harmonia) é produzido:

---

<sup>146</sup> Banq., 186 a.

<sup>147</sup> Banq., 186 c-d.

<sup>148</sup> Banq., 186 d.

<sup>149</sup> Banq., 186d.

<sup>150</sup> Banq., 187 b.

O que neste domínio promove o acordo entre os elementos é a música, como, no outro caso, a medicina, com estabelecer amor e concórdia entre eles, sendo legítimo definir a música como ciência do amor relativamente à harmonia e ao ritmo, sem que nesse domínio impere a oposição a que nos referimos <sup>151</sup>.

Através de tal definição, fica clara a visão de Erixímaco acerca do alcance universal de *Eros*. Sendo este uma força que subjaz a todos os fenômenos do universo, seja o corpo humano, os graves e agudos ou mesmo as estações do ano (como veremos adiante). Seu enfoque está em como as artes humanas reconhecem essa ação de *Eros* e servem-se dela, promovendo as concórdias das quais seguem bons efeitos.

Seguindo a mesma linha de raciocínio segundo a qual há um amor equilibrado que produz a concórdia dos contrários e há outro desequilibrado que produz a discórdia entre eles, Erixímaco passa a descrever os resultados desses dois amores na esfera da astronomia. É preciso compreender que a astronomia, conforme entendida pelo médico, abrange as estações do ano e o movimento dos astros. É por isso que, a depender do amor que esteja agindo nessa esfera, equilibrando ou desequilibrando os elementos contrários como “o quente e o frio, e seco e o úmido” <sup>152</sup>, haverão maus ou bons resultados climáticos. Se o amor de Urânia “mantêm [os elementos contrários] em harmonia e combinação favorável”, então “prosperidade e saúde aos homens, aos animais e às plantas, sem prejudicar o que quer que seja” <sup>153</sup>. Contudo, se é o amor desordenado quem está agindo, “há prejuízo e estrago” <sup>154</sup>. É por conta desse amor desordenado que muitas epidemias originam-se, afirma Erixímaco: “as geadas, o granizo, a mangra” <sup>155</sup>.

A adivinhação abrange os sacrifícios e tudo aquilo que é feito visando uma comunicação dos homens com os Deuses <sup>156</sup>. Nesse âmbito, o mesmo princípio aplica-se, sendo a adivinhação a arte mediante a qual se promoverá o amor equilibrado no que diz respeito

---

<sup>151</sup> Banq., 187 c.

<sup>152</sup> Banq., 188 a.

<sup>153</sup> Banq., 188 a.

<sup>154</sup> Banq., 188 a.

<sup>155</sup> Banq., 188e.

<sup>156</sup> Banq., 188 c..

aos Deuses e expurgará o amor desequilibrado, que é aquele que afasta os homens de seu contato.

Tendo explorado a influência de *Eros* na medicina, na música, astronomia e adivinhação, Erixímaco encerra seu discurso: “Tal é a múltipla, a imensa, direi melhor, a onipotente força do Amor em universal.”<sup>157</sup>. O *Eros* cósmico de Erixímaco e suas recorrentes citações de Heráclito nos faz lembrar, principalmente, dos filósofos pré-socráticos. Como contraponto ao discurso de Sócrates, podemos ressaltar que, ao ponto que esses filósofos (tomados em bloco), procurarão os princípios universais através dos elementos materiais, a novidade socrático-platônica<sup>158</sup> será a introdução das ideias metafísicas como princípios de explicação da realidade. Portanto, o discurso de Erixímaco pode ser considerado relevante por ilustrar mais uma face do embate acima já indicado, entre imanência e transcendência.

#### 1.2.4 Aristófanes: em busca da unidade perdida

O próximo discurso é o de Aristófanes. O que salta aos olhos no discurso dessa personagem é a sua engenhosidade. Apesar de sua tese ser absurda e cômica, os detalhes que enumera para confirmá-la despertam, no mínimo, um sorriso maroto em reverência ao seu engenho.

Aristófanes inicia seu discurso dizendo que fará algo diverso daquilo que fez Pausânias e Erixímaco. No modo de ver do comediógrafo, “os homens absolutamente não fazem ideia do poder de *Eros*”<sup>159</sup>. Prova disso, prossegue em sua argumentação, é a ausência de

---

<sup>157</sup> Banq., 188d.

<sup>158</sup> Essa oposição entre o método investigativo dos pré-socráticos e aquele adotado por Sócrates e Platão pode ser encontrada na conhecida passagem do diálogo *Fédon*, comumente denominada segunda navegação (Féd., 99 c-d). Para G. Reale: “A ‘primeira navegação’, feita com velas ao vento, corresponderia àquela levada a cabo seguindo os naturalistas e o seu método; a ‘segunda navegação’, feita com remos e sendo muito mais cansativa e exigente, corresponde ao novo tipo de método, que leva à conquista do supra-sensível. As velas ao vento dos físicos eram os sentidos e as sensações, os remos da ‘Segunda navegação’ são os raciocínios e postulados: justamente sobre eles se funda o novo método” (cf. REALE, 2007, pg. 52-53).

<sup>159</sup> Banq., 189 c.

culto e veneração a esse deus. *Eros* é o mais amigo e também médico dos homens <sup>160</sup>. É nesse título que Aristófanes atribui a *Eros*, o de médico, que está o centro de todo seu discurso. Nesse sentido, uma pergunta faz-se pertinente. Afinal de contas, que mal humano é curado por *Eros*? Na sequência do discurso de Aristófanes é explicado que esse mal é constitutivo da natureza humana e que, por esse motivo, *Eros* merece tantos louvores, pois ele é o único capaz de trazer a cura definitiva ao homem e em consequência disso “ventura indizível para o gênero humano” <sup>161</sup>. Com o intuito de descrever a natureza humana, Aristófanes recorre a um relato que pode ser qualificado como fantástico. Antigamente, diz ele, haviam três sexos: masculino, feminino e andrógino. Contudo, esses sexos manifestavam-se em seres bem diferentes: “eram redondos, com o dorso e os flancos como uma bola” <sup>162</sup>. Além do mais, eles eram duplos em tudo: “quatro mãos, igual número de pernas, dois rostos perfeitamente iguais num só pescoço bem torneado, e uma única cabeça com os rostos dispostos em sentido contrário, quatro orelhas, dois órgãos genitais e tudo o mais pelo mesmo modo, como será fácil imaginar” <sup>163</sup>.

Talvez não seja igualmente fácil para todos imaginar a criatura descrita por Aristófanes, contudo, uma vez imaginada dificilmente se conterà o riso. Ainda mais se considerarmos o malabarismo circense desses seres quando resolviam correr: “faziam como os saltimbancos, que viram em círculo e jogam as pernas para o ar, até completar a volta; e como nesse tempo tinham oito membros para apoiar-se, deslocavam-se com rapidez incrível” <sup>164</sup>. Por motivo de serem duplos é que tornava-se possível haverem andróginos: os homens eram aqueles cujas duas metades eram do sexo masculino; as mulheres, do sexo feminino e os andróginos eram metade sexo masculino e metade sexo feminino. A cada um desses sexos, Aristófanes associa um astro celeste de origem: ao masculino o Sol, ao feminino a Terra, e ao andrógino a Lua que, segundo ele, participa tanto do Sol quanto da Terra. Dessa associação segue-se o fato, segundo nosso comediógrafo, desses homens originais terem a forma esférica, ou seja, imitam seus astros progenitores. Tudo ia bem com esses seres originais, contudo, por serem assim “dobrados”

---

<sup>160</sup> Banq., 189 c-d.

<sup>161</sup> Banq., 189 d.

<sup>162</sup> Banq., 189 e.

<sup>163</sup> Banq., 189 e – 190 a.

<sup>164</sup> Banq., 189 e.

possuíam vigor e força extraordinárias, ao ponto de atacarem os próprios deuses <sup>165</sup>.

Esse enfrentamento por parte desses homens potentes não podia, naturalmente, ser tolerado pelos deuses. Por esse motivo, Zeus reúne-se ao restante dos deuses com o intuito de deliberar o que deverá ser feito para impedi-los de continuar esse enfrentamento <sup>166</sup>. Inicialmente não chegam a nenhuma conclusão, contudo, depois de muito refletir, Zeus chega a uma solução pela qual não precisaria aniquilar a raça dos homens (que afinal de contas prestava aos deuses agradáveis cultos e sacrifícios), mas, ainda assim, corrigir sua afronta. Dividir para multiplicar, basicamente é essa a decisão de Zeus, ei-la:

Agora mesmo vou dividi-los pelo meio, pois desse modo não somente ficarão mais fracos, como nos serão também de maior utilidade, pelo fato de aumentarem de número. Passarão a andar com dois pés, em posição erecta. Porém, se vir que não abatem a arrogância nem ficam quietos, voltarei a cortá-los em dois, passando eles a andar, aos pulinhos, só numa perna <sup>167</sup>.

Portanto, Zeus fez a divisão assim “como cortamos ovos com o auxílio de um cabelo” <sup>168</sup> e Apolo, a seu mando, foi remendando os homens. E aqui Aristófanes nos presenteia com mais um detalhe curioso: após o corte, Apolo remendou a pele esticando-a e dando uma espécie de nó, resultando naquilo que chamamos umbigo <sup>169</sup>. Virou o rosto das metades de modo que pudessem pôr os olhos nesse orifício e lembrarem-se de seu castigo. Contudo, um problema inesperado assolou os seres humanos. Separados, os corpos sentiam muita saudade de suas respectivas metades, buscando-as incansavelmente <sup>170</sup>. Ao encontrarem-se “estendiam reciprocamente os braços, estreitavam-se, no anelo de se fundirem num só corpo, do que resultou morrerem de fome e inanição, pelo fato de nenhuma parte querer fazer nada separada da outra” <sup>171</sup>.

---

<sup>165</sup> Banq., 190 b.

<sup>166</sup> Banq., 190 c.

<sup>167</sup> Banq., 190 d.

<sup>168</sup> Banq., 190 e.

<sup>169</sup> Banq., 190 e.

<sup>170</sup> Banq., 191 a.

<sup>171</sup> Banq., 191 a-b.

Desse modo, desaparecia a raça. Por piedade, Zeus resolve reconstituir novamente os seres humanos. Faz com que os órgãos genitais passem para frente <sup>172</sup> e que passe a haver a geração e a concepção. Antes disso, nos informa o comediógrafo, a geração dava-se na terra, como ocorre com as cigarras <sup>173</sup>. Portanto, se movido por uma saudade irresistível, um homem abraçasse uma mulher, “havia geração e propagação da espécie; porém se se dava entre dois seres do sexo masculino, a saciedade os separava por algum tempo, ficando ambos em condição de voltar para suas atividades habituais e de prover às necessidades da vida” <sup>174</sup>.

Através dessa estratégia, Zeus garante, portanto, a procriação e a saciedade aos seres humanos. Essa é, segundo Aristófanes, a origem de *Eros* dentre os homens: “Desde então é inato nos homens o amor de uns para os outros, o amor que restabelece nossa primitiva natureza e que, no empenho de formar de dois seres um único, sana a natureza humana” <sup>175</sup>. A partir dessa narrativa mítica, o fenômeno erótico ganha uma necessidade óbvia. Desde a separação engendrada por Zeus, os homens andam às tontas, sofrendo de uma saudade sem fim por algo que não sabem bem o que é, até encontrarem sua metade complementar. A felicidade sem fim a qual se referiu Aristófanes no início de seu discurso será justamente a fruição da presença dessa metade. Nesse sentido, *Eros* será o bondoso amigo dos homens, aquele que não medirá esforços para reunir essas metades e tornar os homens imensamente felizes.

O detalhe dos três sexos iniciais também dá conta de explicar as diferenças no que diz respeito às preferências sexuais. Os que inicialmente eram completamente homens, naturalmente atrair-se-ão por outros homens, resultando em relações pederásticas; o mesmo ocorrerá com as que eram completamente mulheres, dando vação a relacionamentos lésbicos; quanto aos andróginos, geram os relacionamentos heterossexuais <sup>176</sup>.

Quanto ao estado em que ficam os amantes ao encontrarem-se, Aristófanes o descreve de modo belo e sagaz:

Quando acontece encontrar alguém a sua metade verdadeira, de um ou de outro sexo, ficam ambos tomados de um sentimento

---

<sup>172</sup> Banq., 191 b-c.

<sup>173</sup> Banq., 191 c.

<sup>174</sup> Banq., 191 a.

<sup>175</sup> Banq., 191 d.

<sup>176</sup> Banq., 192 a-b.

maravilhoso de confiança, intimidade e amor, sem que se decidam a separar-se, por assim dizer, um só momento. Essas pessoas, que passam juntas a vida, são, precisamente, as que não sabem dizer o que uma espera da outra. Apenas poderia ser o prazer dos sentidos que leva cada um a procurar a companhia do outro. É evidente que a alma de ambos deseja algo que ela própria não sabe definir, mas adivinha ou sugere vagamente <sup>177</sup>.

Se Hefesto, o ferreiro dos deuses, oferecesse seus serviços a dois apaixonados é certo que eles pediriam o seu mais profundo desejo: “unir-se ao objeto amado e com ele fundir-se, para formarem um único ser, em vez de dois” <sup>178</sup>. O que, portanto, está no fundo desse desejo intenso que sentem os apaixonados? Está o desejo de reunião daquela unidade original: “E a razão disso [desejo de fundir-se ao objeto amado] é que primitivamente era assim nossa natureza, e nós formávamos um todo homogêneo. A saudade desse todo e o empenho de restabelecê-lo é o que denominamos amor” <sup>179</sup>.

Aristófanês condiciona a felicidade humana ao reencontro das metades complementares. Só quando realizar “plenamente a finalidade do amor e (...) encontrar o seu verdadeiro amado, retornando, assim, à sua primitiva natureza” <sup>180</sup> é que o homem será verdadeiramente feliz. *Eros* é, nesse sentido, o benfeitor que concede o maior bem à humanidade <sup>181</sup>. A busca pela unidade perdida, exposta por Aristófanês, anuncia a unidade que será buscada no discurso de Sócrates. Contudo, ao passo que essa unidade encontra, em Aristófanês, uma satisfação terrena, mediante o encontro e a fruição amorosa da metade original que corresponda a cada um, a unidade passível de satisfazer o desejo humano, segundo Sócrates, encontra-se no espaço supramundano e ocorre na forma da contemplação da beleza única, o belo em si.

---

<sup>177</sup> Banq., 192 b-d.

<sup>178</sup> Banq., 192 e.

<sup>179</sup> Banq., 192 e.

<sup>180</sup> Banq. 193 c.

<sup>181</sup> Banq., 193 d.

### 1.2.5 Agatão: o *Eros* erômenos

Quando chega a vez de Agatão, ele inicialmente critica os discursos que o precederam por ocuparem-se dos benefícios recebidos de *Eros*, sem antes indicar-lhe sua natureza. Inicialmente é a essa tarefa que o anfitrião do banquete vai dedicar-se em seu discurso, pois considera que “o melhor modo de elogiar *Eros* é explicar, primeiro, sua natureza, e só depois tratar de seus benefícios”<sup>182</sup>.

Seu elogio começa por mostrar as diversas faces da beleza de *Eros*. Sendo elas: juventude, delicadeza, maleabilidade e frescor. A beleza de *Eros* não encontra paralelo, é o mais belo de todos os deuses<sup>183</sup>. Além de mais belo é também o mais jovem. Agatão encontra comprovação disso no fato de que *Eros* só pousa nos jovens (dificilmente se vê um velho apaixonado): “Por ser moço, só procura a companhia dos moços, confirmando neste passo o antigo provérbio: “O semelhante sempre se liga ao seu semelhante”<sup>184</sup>. A delicadeza de *Eros* encontra sua evidência no terreno onde coloca seus pés. Ele “não pisa na terra dura, mas no que é macio”<sup>185</sup>; “passeia no que há de mais macio no mundo, por ser no coração e na alma dos deuses e homens que ele caminha e onde construiu sua morada”<sup>186</sup>. Por essa razão, por passear no que há de mais macio no mundo, *Eros* é delicado. Já sua delicadeza está em sair e entrar da alma dos homens sem ser percebido, além de desprezar a deformidade<sup>187</sup>. Às qualidades delicado e maleável, *Eros* possui ainda frescor em sua compleição. Isso é devido a reservar seus pousos aos “lugares floridos e aromosos”<sup>188</sup>. E assim, Agatão conclui sua exposição acerca da beleza de *Eros*. Tendo elogiado a multifacetada beleza, o tragediógrafo passa a elogiar sua virtude, que também possui diferentes faces. Sendo elas: justiça, temperança, coragem e sabedoria.

*Eros* é justo, pois não ofende e nem recebe ofensa de ninguém, sejam homens ou deuses<sup>189</sup>; tudo aquilo que faz é sem constrangimento<sup>190</sup>. Além disso, ele é sumamente temperante, uma vez que “nenhum

---

<sup>182</sup> Banq., 194 e.

<sup>183</sup> Banq., 195 a.

<sup>184</sup> Banq., 195 b.

<sup>185</sup> Banq., 195 d.

<sup>186</sup> Banq., 195 e.

<sup>187</sup> Banq., 196 a.

<sup>188</sup> Banq., 196 b.

<sup>189</sup> Banq., 196 b.

<sup>190</sup> Banq., 196 c.

prazer sobrepuja o Amor”<sup>191</sup>. Quanto à coragem, Agatão lembra os versos segundo os quais nem mesmo o “próprio Ares ousa resistir-lhe”<sup>192</sup>. Desse fato, segue-se o seguinte raciocínio: “Ora, o dominante é mais forte do que o dominado, e, uma vez que Eros vence o deus mais corajoso, terá de ser destemeroso ao máximo”<sup>193</sup>. Tendo falado de sua justiça, temperança e coragem, o anfitrião do banquete passa a descrever sua sabedoria. Agatão, imitando Erixímaco, começa por honrar sua própria arte: a poesia. Como é fácil de observar naqueles que estão apaixonados, do mais sensível ao mais bruto, a poesia toca-lhes o coração enquanto sob o domínio de *Eros*. Eis como Agatão expressa esse fenômeno: “essa divindade [*Eros*] é um poeta de tão extraordinária virtude, que com um simples toque deixa poeta qualquer pessoa, ainda que até então estranho fosse às Musas”<sup>194</sup>.

Além dessa excelência no domínio da Música, Agatão enumera sua importância na criação de animais, na Medicina, na Adivinhação e em muitas outras artes. O tragediógrafo faz uma observação interessante em relação à influência de *Eros* sobre as artes, afirmando que é somente quem teve essa divindade por mestra que alcança a glória e é admirado naquilo que faz<sup>195</sup>. Tendo, como prometido, esclarecido a natureza de *Eros* através da descrição de sua beleza e de suas virtudes, Agatão passa a enumerar, em profusão poética, os benefícios concedidos por *Eros*, tanto aos deuses quanto aos homens. O ritmo com que cadencia esses benefícios é próprio a um poeta, e vale a pena ler esse encerramento de seu discurso na íntegra, para sentir o enlevo poético a que o leitor é transportado<sup>196</sup>. Não por acaso, ao concluir seu discurso, a reação de seus convivas é exultarem em “aplausos estrondosos, tão bem o jovem se expressara, por maneira, a um tempo, digna dele e da divindade”<sup>197</sup>. Mais adiante, comentado essa última parte do discurso de Agatão, Sócrates diz: “quem poderia escutá-las sem ficar emocionado?”<sup>198</sup>.

A relevância do discurso de Agatão encontra-se principalmente nos assuntos que traz a baila e que serão discutidos dialeticamente por Sócrates. Um deles, que esteve presente em todos os diálogos

---

<sup>191</sup> Banq., 196 c.

<sup>192</sup> Banq., 196 d.

<sup>193</sup> Banq., 196 d.

<sup>194</sup> Banq., 196 e.

<sup>195</sup> Banq., 197 a.

<sup>196</sup> Banq., 197 b-e.

<sup>197</sup> Banq., 198 a.

<sup>198</sup> Banq., 198 b.

precedentes é um ponto fundamental que será refutado, com maestria dialética, por Sócrates é a assertiva de que *Eros* é o amado. Por esse motivo, o subtítulo que adotamos para esse discurso é esse *Eros* como *erômenos*, pois Agatão considera o deus como sendo equivalente ao pólo passivo da relação pederástica, como vimos mais acima no discurso de Pausânias.

### 1.2.6 Sócrates: a *scala amoris*

As concepções do amor desenvolvidas nos discursos precedentes abrem o terreno para o elogio socrático de *Eros*. Cada um daqueles discursos exaltou a ação de *Eros* em diferentes âmbitos da esfera cósmica e humana: 1) Fedro, como bom admirador das ações heroicas, mostra como o deus propicia o ato heroico máximo: morrer em prol de outro; 2) Pausânias, defensor da pederastia, faz uma distinção fundamental pela qual discernir o verdadeiro amor do falso; 3) Erixímaco, como legítimo representante da arte da medicina, revelou de que maneira *Eros* influencia e manipula o equilíbrio dos contrários, fator chave para a saúde; 4) Aristófanes parece defender o mesmo ponto de Pausânias, dando, contudo, razões mais imagéticas, apesar de pouco razoáveis, à pederastia; 5) Agatão, o poeta, faz de *Eros* o supremo padrinho da arte poética.

Não é preciso ser mestre na arte da adivinhação para prever a quem Sócrates associará *Eros*. Sendo o paradigma do filósofo, ele fará de *Eros*, como veremos, o patrono da filosofia. O discurso de Sócrates pode ser dividido em três partes: 1- purificações dialéticas; 2- mistérios menores; 3- mistérios maiores. A primeira parte compõe-se de duas seções: a investigação dialética que Sócrates empreende junto a Agatão<sup>199</sup> e aquela que Sócrates empreende junto a Diotima<sup>200</sup>, que é uma sacerdotisa de Mantinea de quem o filósofo aprendeu aquilo que sabe acerca de *Eros*. Após as purificações dialéticas, Sócrates continua seu relato acerca de seus colóquios com Diotima. Entramos naquilo que os intérpretes costumam chamar de mistérios menores<sup>201</sup>, em que Diotima descreverá, dentre outros assuntos, a origem mítica de *Eros* e suas ações na esfera humana. Na sequência, entramos naquilo que se chama de mistérios maiores<sup>202</sup>, é aqui que se encontra o cume do diálogo, como já

---

<sup>199</sup> Banq., 199 c- 201 c.

<sup>200</sup> Banq., 201 d – 203 a.

<sup>201</sup> Banq., 203 a – 209 e.

<sup>202</sup> Banq., 209 e – 212 c.

dito, a *scala amoris*, onde a grande novidade será a ideia transcendente do belo em si como finalidade última de *Eros*.

A razão de se dividir o discurso de Diotima em mistérios maiores e mistérios menores é o fato da sacerdotisa utilizar a linguagem técnica conhecida nos chamados mistérios de Elêusis. Os mistérios de Elêusis eram celebrados em festivais de caráter religioso, financiados pela cidade de Atenas, mas que recebiam visitantes de toda Grécia. Nesses festivais, que duravam vários dias, eram conduzidas algumas iniciações através das quais os participantes passavam por purificações e outros rituais. O clímax dos mistérios de Elêusis consistia na visão contemplativa de objetos sagrados (*hiera*). Esse momento de revelação era chamado, em grego, de *epoptika* (εποπτικά), Diotima utiliza esse mesmo termo ao referir-se à visão que o amante tem do belo em si <sup>203</sup>. Os gregos acreditavam que esses cultos de mistérios garantiam boa fortuna na vida após a morte. Ilustrativo dessa crença são os versos de Sófocles: “triplamente abençoados são aqueles mortais que viram esses rituais e, portanto, entram no Hades: somente para eles há vida, mas para os outros tudo será miséria” (fr. 827 Pearson-Radt) <sup>204</sup>. Sendo assim, uma boa maneira de compreender o discurso de Sócrates é comparando-o a um rito de iniciação: a primeira parte é como uma purificação do iniciado, a segunda e a terceira partes são as ministrações dos mistérios propriamente ditos, que culminarão na visão final (*epoptika*) feita no cume dos mistérios maiores e da *scala amoris*: o belo em si.

### 1.2.6.1 Sócrates *contra* Agatão

No exame dialético que Sócrates faz junto a Agatão, uma ideia central, que permeou todos os discursos precedentes, será refutada: a ideia de que *Eros* é belo e bom. Essa refutação, como é de praxe na argumentação socrática, começa a ser construída com perguntas que, em um primeiro momento, parecem ingênuas mas que, ao nos apercebermos do resultado final a que levaram, mostrar-se-ão peças genialmente concatenadas de um quebra-cabeça dialético. Sócrates começa perguntado se quem ama, ama algo; assim como quem é pai é pai de alguém. Agatão confirma esse ponto e assente, junto a Sócrates, que o

---

<sup>203</sup> Diz ela: “no que constitui o último degrau, o da contemplação” (τα δέ τέλεα και εποπτικά, Banq., 209 e- 210 a).

<sup>204</sup> Cf. NIGHTINGALE, 2004, pg. 85.

amor sempre é amor de alguma coisa <sup>205</sup>. Partindo desse ponto, o filósofo pergunta a Agatão se, ao amar esse algo, é correto afirmar que o amor *deseja* aquilo para o que está direcionado <sup>206</sup>. Naturalmente que sim, assentirá o poeta. Em seguida, Sócrates se voltará para o desejo, perguntando se há algum sentido em dizer que aquele que já possui alguma coisa pode desejar essa mesma coisa que possui. Agatão assente com o filósofo na visão de que, quem deseja algo, naturalmente está desejando algo que lhe falta, do contrário não o desejaria <sup>207</sup>. Em relação a esse ponto, Sócrates dirime uma possível objeção. Diz ele que é possível que alguém afirme desejar algo que já possua; contudo, esclarece Sócrates, quando o faz, está querendo dizer que deseja continuar tendo isso que já tem *no futuro* <sup>208</sup>. Nesse sentido, só se deseja aquilo de que não se dispõe num dado momento <sup>209</sup>. Portanto, unindo-se a primeira parte do argumento junto à segunda, Sócrates conclui, com o assentimento de Agatão: amor é amor de algo e esse algo sempre será algo de que se sente falta <sup>210</sup>.

Recordando-se de uma passagem do discurso de Agatão, na qual o poeta disse que “não pode haver amor do que é feio” <sup>211</sup>, Sócrates afirma que de fato, só pode haver amor do belo. Seu anfitrião concorda, sem dar-se conta de que uma contradição solapará tudo o que dissera tão bela e persuasivamente a pouco. Juntando o que já fora dito a esse novo dado, o filósofo arremata: só há amor do belo e, sendo o amor desejo de algo que não se possui num dado momento, é forçoso concluir que o Amor (i.e. *Eros*) é desprovido de beleza <sup>212</sup>. Constrangido pela concatenação impecável do argumento, Agatão admite sua ignorância: “É bem possível, Sócrates, que eu não compreendesse nada do que então falei (...) não me sinto em condições de contestar-te. Será, pois, como disseste” <sup>213</sup>. À sua admissão de ignorância, Sócrates responde: “A Verdade, meu caro Agatão, é que não podes contestar; pois contestar Sócrates não é difícil” <sup>214</sup>. Aqui, Sócrates alude ao elemento

---

<sup>205</sup> Banq., 199 d – 200 a.

<sup>206</sup> Banq., 200 a.

<sup>207</sup> Banq., 200 a-b.

<sup>208</sup> Banq., 200 b-e.

<sup>209</sup> Banq., 200 e.

<sup>210</sup> Banq., 200 e – 201 a.

<sup>211</sup> Banq., 200 e.

<sup>212</sup> Banq., 201 a – b.

<sup>213</sup> Banq., 201 b – c.

<sup>214</sup> Banq., 201 c.

transcendente que dá sentido ao discurso filosófico, como vimos no início desse capítulo. Esse diálogo com Agatão é um belo exemplo do procedimento socrático de investigação. Partindo daquilo que Agatão acreditava saber (i.e. a natureza de *Eros*), Sócrates argumentará até chegar ao ponto em que Agatão reconhece sua ignorância. O pior tipo de ignorância, aprendemos na *Apologia*, é aquela que supõe saber o que, na realidade, não sabe <sup>215</sup>. Nesse sentido, a argumentação socrática empreenderá uma purificação, mediante a qual seu interlocutor admitirá sua própria ignorância, abrindo-se, senão à verdade única em relação a determinado assunto, ao menos a uma opinião mais verdadeira do que aquela que possuía anteriormente; além disso, percebendo a certeza com que sustentava uma visão falsa, o interlocutor de Sócrates nutrirá uma salutar desconfiança de si mesmo. Além desses elementos, também não falta a deliciosa ironia socrática, que é o meio pelo qual Sócrates inicia a argumentação que reproduzimos acima. Vejamos sua fina ironia:

A meu ver, meu caro Agatão, principiaste admiravelmente bem o teu discurso, com afirmares que seria preciso, logo de início, revelar o que é o Amor, para depois enumerar as suas obras. Tal exórdio só merece encômios. Muito bem. E, uma vez que discorreste com tanta beleza e magnificência a respeito da natureza de *Eros*, responde-me ao seguinte: (...) <sup>216</sup>.

Como vimos, é justamente no que diz respeito à natureza de *Eros* que Sócrates refuta, tão habilmente, Agatão. Essa ironia socrática serve àquilo que Hadot considera ser a missão socrática: “fazer que os homens tomem consciência de seu não saber” <sup>217</sup>. No que diz respeito à ascensão e à contemplação próprias à educação filosófica (como veremos mais a frente), essa dialética socrática cumpre o papel fundamental de quebrar as ilusões da ignorância que acredita saber o que, na realidade, não sabe. Encontraremos a expressão simbólica dessa quebra inicial na alegoria da caverna, em que alguém deverá auxiliar o prisioneiro a quebrar as algemas que o prendiam à visão das sombras. A ignorância inicial é como aquela algema que prende o prisioneiro à visão das sombras que ele pensa serem objetos da realidade. Somente depois de quebra-la é que

---

<sup>215</sup> Apol., 29 a-b.

<sup>216</sup> Banq., 199 c.

<sup>217</sup> HADOT, 1999, pg.52.

ele poderá aperceber-se de sua ilusão e conhecer a realidade. Além do mais, o exame socrático traz benefícios para a conduta de vida de seu interlocutor. Ilustrativas desse fato são as palavras de Nícias, personagem de Platão:

Não percebes que aquele que se aproxima muito de perto de Sócrates e entra em diálogo com ele, mesmo que tenha começado, no início, a falar com ele de outra coisa, ele não se constrange em ser conduzido em círculo por esse discurso, até que seja necessário dar razão de si mesmo tanto quanto da maneira pela qual se vive presentemente e daquela que viveu sua existência passada. Quando se chega lá, Sócrates não te deixa partir antes de ter, bem a fundo e de uma bela maneira, submetido tudo à prova de seu exame [...] É para mim uma alegria frequentá-lo. Eu não vejo nenhum mal que me faça recordar o bem ou o mal que eu tenho feito ou ainda faça. Aquele que faz isso será necessariamente mais prudente no resto de sua vida<sup>218</sup>.

Após as refutações de Agatão, passamos às refutações que o próprio Sócrates diz ter padecido em conversas que entretive com uma sacerdotisa de Mantinea, chamada Diotima.

### 1.2.6.2 Diotima *contra* Socrates

Os papéis invertem-se, Sócrates toma o lugar de Agatão e quem conduz a argumentação é Diotima. Lembremos que, com Agatão, a argumentação havia cessado no ponto em que o poeta admitiu que *Eros* não poderia ser belo, uma vez que desejava a beleza. Diotima começa dizendo que *Eros* não é nem belo, nem feio, é um intermediário<sup>219</sup>. Tendo declarado isso, ela faz uma declaração ainda mais chocante, que ataca frontalmente mais um ponto sobre o qual todos os discursos precedentes baseavam-se: *Eros* não é um deus<sup>220</sup>. Mas se não é um deus, que é que ele é? A sacerdotisa explica que *Eros* é um “grande

---

<sup>218</sup> Laq., 150 e.

<sup>219</sup> Banq., 201 e- 202 b.

<sup>220</sup> Banq., 202 b-c.

demônio”, “intermediário entre mortal e imortal”, “elo entre os deuses e os mortais”<sup>221</sup>. Sendo assim, a função de *Eros* é levar o que vai dos homens aos deuses e vice-versa. Aqui acabam as depurações dialéticas por parte de Diotima. O tema de *Eros* como intermediário retornará ao longo de seu discurso e será fundamental para a definição que será dada do filósofo.

### 1.2.6.3 Mistérios menores

Nos mistérios menores entramos na parte do discurso de Diotima em que as revelações socrático-platônicas acerca de *Eros* iniciam. Em primeiro lugar, a sacerdotisa explicará a natureza e a origem de *Eros* para, em seguida, explicar sua utilidade para os homens.

Em primeiro lugar, de que pai e de que mãe *Eros* provêm? Diotima nos conta que a muito tempo atrás, por ocasião do nascimento de Afrodite, os deuses fizeram uma grande celebração. Nessa celebração estavam presentes Poros, o deus da abundância e prosperidade, e também Pênia, deusa da penúria e da pobreza. Ocorreu que Poros, ao exagerar na dose de hidromel, encontrou-se de tal modo embriagado que decidiu deitar-se em um pátio e dormiu. Pênia, ao deparar-se com tal cena, teve a ideia de unir-se a Poros e conceber um filho, a ver se dessa maneira poderia livrar-se de sua penúria. Desse modo foi concebido *Eros*, que possui em sua natureza a dualidade: por um lado é engenhoso e cheio de recursos, como seu pai Poros, e por outro é sempre pobre e em condição penosa, como sua mãe Pênia. Ao mesmo tempo *Eros* é apaixonado pela Beleza, pois nasceu no mesmo dia em que nasceu Afrodite, a mais bela dentre as deusas<sup>222</sup>.

Essa origem mítica de *Eros* faz dele, por natureza, um ser dual. Por um lado, “é áspero, esquelético e sem calçado nem domicílio certo; só dorme sem agasalho e ao ar livre, no chão duro, pelas portas das casas e nas estradas”<sup>223</sup>. Esse é o lado que herdou da mãe, segundo o qual “é companheiro eterno da indigência”<sup>224</sup>. Por outro lado, por parte de pai, “vive a excogitar ardis para apanhar tudo o que é belo e bom; é bravo, audaz, expedito, excelente caçador de homens, fértil em ardis, amigo da sabedoria, sagacíssimo, filósofo o tempo todo, feiticeiro temível, mágico

---

<sup>221</sup> Banq., 202 d-e.

<sup>222</sup> Banq., 203 b-c.

<sup>223</sup> Banq., 103 c-d.

<sup>224</sup> Banq., 203 d.

e sofista”<sup>225</sup>. Pelas heranças contrárias de seus pais, *Eros* participa tanto da abundância quanto da penúria sem que, todavia, seja plenamente nem um, nem outro. Na sequência, sua natureza de mediador fará dele, também, a encarnação mítica do filósofo, pois, não sendo nem sábio nem ignorante, “se encontra sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância”<sup>226</sup>. *Eros*, sendo apaixonado pela beleza desde sua nascença é naturalmente *filó-sofo*, pois a sabedoria “é o que há de mais belo”<sup>227</sup>. Platão não define, aqui, o que seja a sabedoria, mas nos indica que se trata de algo transcendente, pois está associada aos deuses<sup>228</sup>. Lembrando de que é por meio de *Eros* que os “deuses entram em contato com os homens e se torna possível o diálogo entre eles”<sup>229</sup>. Da mesma forma, podemos entender que é por meio do filósofo, entendido como homem demoníaco (*Eros* é o grande daímon), que a transcendência da sabedoria poderá chegar até os ignorantes<sup>230</sup>, uma vez que ele “preenche esse intervalo”<sup>231</sup>, e é como “tudo o que é demoníaco, elo intermediário entre os deuses e os mortais”<sup>232</sup>. Além disso, *Eros*, conforme Diotima nos explica, é o amante e não o amado<sup>233</sup>. Aqui os polos da pederastia retornam, significando que aquilo que é amado é realmente “belo, delicado, perfeito e bem-aventurado”, contudo, a natureza do amante é bem diferente”<sup>234</sup>. Em seguida, após ouvir a explicação de Diotima acerca da origem e da natureza de *Eros*, Sócrates pergunta<sup>235</sup>: qual é a sua utilidade para os homens? Para explicar, Diotima começará por perguntar à Sócrates<sup>236</sup>: haja visto que o Amor, como dissemos, é desejo do belo, o que é que acontece com quem adquire o belo? O filósofo não sabe responder a essa pergunta, mas, ao igualar o belo ao bem, fica claro que, quem adquire o bem se torna feliz. E não há por quê perguntar por quê alguém

---

<sup>225</sup> Banq., 203 d – e.

<sup>226</sup> Banq., 203 e.

<sup>227</sup> Banq., 204 b.

<sup>228</sup> Banq., 204 a.

<sup>229</sup> Banq., 203 a.

<sup>230</sup> Trataremos com mais detalhes desse assunto no capítulo três de nosso trabalho (Cf. seção 3.2, pg. 103).

<sup>231</sup> Banq., 202 e.

<sup>232</sup> Banq., 202 d.

<sup>233</sup> Banq., 204 b-c.

<sup>234</sup> Banq., 204 c.

<sup>235</sup> Banq., 204 c-d.

<sup>236</sup> Banq., 204 d.

deseja ser feliz <sup>237</sup>. Portanto, nesse primeiro momento, *Eros* mostra-se útil aos seres humanos por inspirar-lhes o amor ao belo que, em última análise (pela coincidência do belo e do bem), conduzirá à felicidade. Sendo assim, a sacerdotisa dá uma primeira definição da manifestação de *Eros* na esfera humana: “é a apetência do bem e de ser feliz sob todas as manifestações” <sup>238</sup>.

Tendo igualado *Eros* ao desejo do bem e da felicidade, Diotima retoma uma teoria que já vimos expressa por Aristófanes:

existe uma teoria segundo a qual amar é procurar a outra metade de si mesmo. Porém, o que minha teoria afirma é que amar não será a procura da metade nem do todo, se essa metade, meu caro, e esse todo não forem bons; a prova disso é que os homens permitem que lhes amputem as mãos ou os pés, sempre que consideram prejudiciais essas partes do corpo <sup>239</sup>.

Aqui, a visão de Aristófanes segundo a qual o amor é a nostalgia de uma unidade originária que foi perdida volta à baila. Em contraponto a essa teoria, Diotima afirma que o que o homem de fato deseja é o bem. O ponto que enxergamos ter importância aqui é a oposição entre imanência e transcendência. Enquanto nostalgia de uma unidade originária perdida, o amor humano encontraria sua plena realização e subsequente felicidade, segundo Aristófanes, ao encontrar sua metade e unir-se a ela. Nesse sentido, a realização plena do amor humano ocorreria no mundo sensível, no plano temporal. A teoria de Diotima, pelo contrário, propõe que a realização plena do amor humano não ocorrerá pela aquisição de nenhum todo, muito menos de nenhuma metade, mas sim pela posse do bem. O bem que, como vimos, iguala-se ao belo. Prova disso, continua a sacerdotisa, é o fato dos homens aceitarem, de bom grado, amputações em seus corpos, desde que isso se mostre de acordo com o bem. Ou seja, a realização do amor humano não está, segundo Diotima, em nenhum tipo de unidade corporal, remeta ela a uma unidade originária mítica, como quer Aristófanes, ou não. Como veremos, a realização plena do amor, segundo Diotima, se dará no plano suprassensível, na contemplação do belo em si.

---

<sup>237</sup> Banq., 205 a.

<sup>238</sup> Banq., 205 c.

<sup>239</sup> Banq., 205 e.

Nenhum tipo de união corporal poderia satisfazer o amor, pois, como dirá Diotima, o amor é desejo de ‘possuir sempre o bem’<sup>240</sup>. Ora, quaisquer objetos corporais estão sujeitos a morte e ao desaparecimento. Como depositar o desejo de *sempre* possuir o bem em qualquer um deles? Nesse sentido, o desejar a posse *perpétua* do bem configura um *anseio de imortalidade*<sup>241</sup>, que é mais uma definição que a sacerdotisa dá do amor. Esse anseio será realizado pelos seres humanos, através daquilo pelo que a natureza mortal participa, tanto quanto possível, da natureza imortal e eterna: a geração e a procriação<sup>242</sup>. Aqui encontramos mais uma vez a natureza mediadora de *Eros*: já que é a geração e a procriação aquilo que liga a natureza mortal à imortal, o amor se manifestará como geração na beleza<sup>243</sup>. *Eros* é procriar e gerar no belo<sup>244</sup>. Mas como essa procriação se dá? Diotima explica que existem dois tipos de geração: uma segundo o corpo e uma segundo o espírito.

Os fecundos no corpo gerarão filhos e através deles terão um gozo, o tanto quanto é possível à natureza corporal, da imortalidade, pois seus filhos serão como cópias suas que perduram para além de sua morte<sup>245</sup>. Já aqueles fecundos na alma, procriarão aquilo que convêm à alma procriar: “a sabedoria e a virtude”<sup>246</sup>, através de criações artísticas e discursos, como fizeram Homero, Hesíodo, Licurgo e Sólon<sup>247</sup>. Nesse passo terminam os mistérios menores, com a sacerdotisa dizendo que as reproduções da alma são mais duradouras que aquelas do corpo, haja visto, por exemplo, a glória imorredoura conferida à Homero, graças à sua obra poética.

#### 1.2.6.4 Mistérios maiores

Chegamos aos mistérios maiores, ápice do discurso de Diotima e clímax do diálogo *Banquete*. O conteúdo central desses mistérios é a *scala amoris*. Como mais adiante faremos uma análise mais pormenorizada

---

<sup>240</sup> Banq., 206 a.

<sup>241</sup> Banq., 207 a.

<sup>242</sup> Banq., 207 D.

<sup>243</sup> Banq., 206 b.

<sup>244</sup> Banq., 206 e.

<sup>245</sup> Banq., 206 c-d.

<sup>246</sup> Banq., 208 e.

<sup>247</sup> Banq., 209 c-e.

dessa escada do amor <sup>248</sup>, aqui faremos uma exposição mais esquemática.

A *scala amoris* apresentará o fim último do amor humano, segundo Diotima, ou seja, o objetivo final de *Eros*. Todos os outros degraus, que podemos entender, tendo em vista a sequência da argumentação até aqui, como sendo todas as formas de reprodução, do corpo e da alma, encontraram seu termo na contemplação do belo em si. Lembremos da dinâmica de *Eros*: ele deseja aquilo que não tem, o belo. Deseja o belo pois, analogamente ao bem, possui-los é o que proporciona a felicidade aos homens. Sendo a posse do bem aquilo que dá felicidade, e não havendo razões ulteriores para desejar-se a felicidade, *Eros* será desejo da posse perpétua do bem. Essa posse perpétua será expressa, como vimos, na forma da reprodução no belo, seja mediante o corpo ou mediante a alma, pois é dessa forma que a natureza mortal pode participar da imortalidade. Contudo, para além dessa imortalidade limitada acessível à natureza mortal, Diotima indica, através da *scala amoris* a possibilidade do amante contemplar “uma beleza de natureza maravilhosa”<sup>249</sup>. Essa beleza é, por si própria, “sempiterna, não conhece nascimento nem morte”<sup>250</sup>. Ao contemplar a beleza em si, podemos entender que o amante participa da eternidade, sem a necessidade dos simulacros das reproduções terrenas. Aqui reencontramos aquela teoria que Diotima contrapôs à teoria de Aristófanes, pois essa contemplação, conforme a compreendemos, configura um momento de unidade em que o amor humano encontra-se pleno, mas essa unidade acontece no plano transcendente da beleza em si. Essa beleza, que está para além de qualquer manifestação corporal, “não é bela sob nenhuma forma concreta”, “é bela de todas as formas em todo instante”<sup>251</sup>.

A *scala amoris* é um caminho ordenado pelo qual o amante poderá ascender até a contemplação daquela beleza. É o caminho do amor, que se percorre:

partindo das belezas particulares para subir até àquela outra beleza, e servindo-se das primeiras como de degraus: de um belo corpo passará para dois; de dois, para todos os corpos belos, e depois dos corpos belos para

---

<sup>248</sup> Cf. seção 2.1.2, pg. 64.

<sup>249</sup> Banq., 210 e.

<sup>250</sup> Banq., 211 a-b.

<sup>251</sup> Banq., 210 e.

as belas ações, das belas ações para os belos conhecimentos, até que dos belos conhecimentos alcance, finalmente, aquele conhecimento que outra coisa não é senão o próprio conhecimento do Belo, para terminar por contemplar o Belo em si mesmo <sup>252</sup>.

### 1.2.7 Alcibíades: o elogio de Sócrates

Tendo subido às alturas insondáveis da contemplação do belo em si, o leitor do *Banquete* é surpreendido e forçado a descer do êxtase produzido pelo elogio da Beleza transcendental. Subitamente, devemos lembrar-nos de que nos encontramos na casa de Agatão, em um simpósio comemorativo. Batidas na porta principal, uma grande algazarra e os gritos de bêbados anunciam um novo participante: Alcibíades. Nesse diálogo temos uma oportunidade privilegiada de observar a conduta educativa de Sócrates e seus efeitos no discípulo que, nesse caso, é Alcibíades. Em seu discurso, o jovem general começará por comparar Sócrates a um sileno <sup>253</sup>, na sequência narrará suas tentativas para seduzir Sócrates <sup>254</sup>, descreverá a conduta do filósofo na batalha de Potidea <sup>255</sup>, e descreverá a maravilhosa beleza que conseguiu entrever no interior do filósofo <sup>256</sup>.

Antes de iniciar seu elogio, Alcibíades pede a Sócrates que o impeça de seguir se em algum momento proferir alguma inverdade <sup>257</sup>. Portanto, haja visto que Sócrates não o interrompe nenhuma vez, podemos confiar que seu conteúdo condiz com a realidade. Alcibíades inicia seu discurso comparando Sócrates a um sileno e ao sátiro Mársias <sup>258</sup>. Tanto os silenos quanto os sátiros são figuras míticas que mesclam, em seu aspecto, elementos humanos e elementos animais como caudas, orelhas, chifres e pernas de cabrito. Além disso, possuem nariz chato, testa e olhos protuberantes e feições grotescas. Esse é o primeiro objetivo pelo qual Alcibíades tece essa comparação: ressaltar a feiúra socrática <sup>259</sup>.

---

<sup>252</sup> Banq., 211 c-d.

<sup>253</sup> Banq., 215 a – 217 a.

<sup>254</sup> Banq., 217 a – 219 e.

<sup>255</sup> Banq., 219 e – 221 d.

<sup>256</sup> Banq., 221 d – 222 a.

<sup>257</sup> Banq., 24 e – 215 a.

<sup>258</sup> Banq., 215 a.

<sup>259</sup> Banq., 215 b.

Vale lembrar que, assim como a beleza de Alcibíades é prodigiosa, assim também a feiúra de Sócrates. Além de feio como eles, Sócrates também é zombador como eles. Mársias era flautista e, através de sua flauta encantava a todos. Assim também, nos diz Alcibíades, Sócrates seduz a todos, mas sem precisar de nenhum instrumento, somente com sua palavra<sup>260</sup>. Orador incomparável, Alcibíades relata os efeitos que os discursos de Sócrates geram nele: “bate-me o coração mais depressa do que o dos coribantes, arracando-me lágrimas vivas”<sup>261</sup>. Após ouvi-lo, nos confessa Alcibíades, é inadmissível continuar vivendo da mesma maneira<sup>262</sup>: o filósofo é o único homem que faz com que Alcibíades envergonhe-se. Diante dessa vergonha, Alcibíades sente-se dilacerado interiormente, pois, quando está em sua presença confessa e considera a necessidade de mudar sua vida, contudo, quando Sócrates afasta-se dele, ele novamente se deixa levar “pela paixão de popularidade”<sup>263</sup>. O jovem general passa, então, a fugir de Sócrates, pois a presença dele leva-o a envergonhar-se de suas confissões anteriores. Essa primeira parte do discurso de Alcibíades conclui com sua descrição da incrível beleza que, certa vez, surpreendeu no interior de Sócrates. Ela era luzida e divina, uma fascinante beleza<sup>264</sup>. Diante dessa visão, Alcibíades resolve-se e fazer tudo o que Sócrates pedir-lhe. Está decidido a tomar-lhe por *erasta* (amante) e entregar-se a ele como *erômenos* (amado). Então, passa a narrar, sem pudor, suas três tentativas de seduzir Sócrates.

Na primeira, Alcibíades despediu seu servidor, para poder estar a sós com Sócrates. Estando a sós, Alcibíades alegre-se de antemão com o pensamento de que Sócrates “passaria logo a falar comigo das coisas que os amantes costumam dizer a seus amados”<sup>265</sup>. Contudo, precisa confessar, decepcionado: “nada disso aconteceu; conversou comigo como de costume, e ao terminar o dia retirou-se”<sup>266</sup>. Na segunda tentativa, Alcibíades convida Sócrates para exercitarem-se e lutarem no ginásio, sem nenhuma testemunha. Vale ressaltar que, na Grécia antiga, os praticantes desses exercícios ficavam nus. No entanto, apesar de terem “(...) lutado inúmeras vezes sem testemunhas”<sup>267</sup>, Alcibíades

---

<sup>260</sup> Banq., 215 d.

<sup>261</sup> Banq., 215 d-e.

<sup>262</sup> Banq., 216 a.

<sup>263</sup> Banq., 216 c.

<sup>264</sup> Banq., 216 e.

<sup>265</sup> Banq., 217 b.

<sup>266</sup> Banq., 217 b.

<sup>267</sup> Banq., 217 c.

confessa: “Como dizer? Não adiantei coisíssima nenhuma” <sup>268</sup>. Apesar desses dois fracassos sucessivos, Alcibíades não se encontra disposto a desistir e engendra uma última estratagema para seduzir Sócrates.

Decepcionado por seus insucessos anteriores, Alcibíades resolve recorrer “à violência para segurar o homem” <sup>269</sup>. Convida-o a um jantar em sua casa e, tão logo termina a refeição, recorre à “estratagema de prolongar a conversa pela noite adentro”. Ficando tarde, convence Sócrates a ficar e passar a noite em sua casa. Sendo assim, Alcibíades arranja que durmam na mesma cama e declara explicitamente suas intenções, ao que Sócrates desconversa: “conversaremos sobre isso e o resto mais adiante, para só fazermos o que nos parecer mais acertado” <sup>270</sup>. Após essas tentativas fracassadas de conquistar Sócrates, Alcibíades declara o estado em que ficou: “desorientado, porém tão preso a este homem como um escravo, sem poder fugir do seu círculo de influência” <sup>271</sup>.

Em seguida, Alcibíades nos mostra Sócrates “em armas”. Descreve o comportamento do filósofo na expedição de Potideia. Em primeiro lugar, Sócrates mostra-se superior a todos em resistências à fadiga da campanha, suportando melhor que todos a falta de comida <sup>272</sup>. Por outro lado, quando era possível beber, Sócrates supera a todos, sem nunca ficar bêbado <sup>273</sup>. Em seguida Alcibíades passa a narrar aquilo que já observamos mais acima: o ensimesmamento socrático. De maneira extraordinária, Sócrates permaneceu um dia inteiro completamente imóvel, meditando <sup>274</sup>. Na sequência, o jovem general relata a vez em que Sócrates, com coragem admirável, salvou-lhe do perigo em guerra. Apesar dessa coragem e sangue frio admiráveis, Sócrates não se importa com prêmios ou distinções militares <sup>275</sup>. Alcibíades conclui dizendo que Sócrates é incomparável a quaisquer homens, tanto do passado, como do presente; no que diz respeito a sua originalidade não há quem lhe assemelhe. Só mesmo as imagens dos sátiros e silenos servem-lhe bem. Assim como sua aparência física, também seus discursos são como sátiros despudorados, parecendo dignos de zombaria, contudo quem:

---

<sup>268</sup> Banq., 217 c.

<sup>269</sup> Banq., 217 c.

<sup>270</sup> Banq., 219 b.

<sup>271</sup> Banq., 219 e.

<sup>272</sup> Banq., 219 e – 220 a.

<sup>273</sup> Banq., 220 a.

<sup>274</sup> Banq., 220 c-d.

<sup>275</sup> Banq., 220 d – e.

os apanhar entreabertos e penetrar no seu interior, descobrirá de imediato que são esses os únicos discursos de conteúdo sério, os mais divinos e ricos em imagens de virtude e os que visam a fim de maior alcance, ou melhor: a tudo o que precisa ter em mira quem desejar tornar-se bom e nobre

276

### 1.3 Fechamento do banquete

Agora nós também fomos iniciados ao *Banquete* de Platão. Desde as peripécias pelas quais o relato nos chegou, até o clima e o assunto proposto para a conversação, conhecemos cada um de seus convivas e suas visões acerca do amor. Subimos pela escada transcendental de Diotima, para além da esfera celeste, e contemplamos a beleza de *lá*. Voltamos ao chão, assustados pela porta escancarada e a algazarra festiva. Enlevados pelo furor dionisíaco de Alcibíades, também nós admiramos, ébrios de amor, a figura de Sócrates.

Ainda resta, contudo, um detalhe final, mas de especial importância. O fechamento do *Banquete* consumará a vitória do filósofo sobre o poeta e revelará a natureza tragicômica da filosofia. Contudo, antes de explorar o final dramático do diálogo, queremos destacar a originalidade do discurso de Sócrates, que abarca, dialeticamente, todos os discursos precedentes.

#### 1.3.1 A originalidade do discurso de Sócrates

No que diz respeito à relação entre os cinco primeiros discursos e o discurso de Sócrates, concordamos com Hadot<sup>277</sup>, quando ele nos diz que:

os cinco primeiros discursos, de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanos e Agatão,

---

<sup>276</sup> Banq., 221 e -221 a.

<sup>277</sup> Há divergências entre os comentadores quanto a relação dos cinco primeiros discursos e o discurso de Sócrates. G. Reale, por exemplo, considera que o discurso de Aristófanos já apresenta o conteúdo que será revelado por Diotima, ou seja, a realidade de Eros; enquanto os outros quatro discursos apenas apresentam o que Eros não é (cf. REALE, 2000, pg. 23-24).

por uma progressão dialética, preparam o elogio do Amor por Diotima, a sacerdotisa de Mantinéia de quem Sócrates, logo que chega sua vez, referirá as palavras<sup>278</sup>.

Por *progressão dialética*, entendemos a absorção dos pontos de vista anteriores, em relação a *Eros*, em uma resposta que se pretende superior por abrangê-los. É isso o que acreditamos ocorrer no discurso de Sócrates, pois nele encontrarmos uma síntese e uma resposta dialética aos discursos anteriores. Passemos a um exame mais detalhado da *originalidade* desse discurso e de como essa progressão dialética ocorre.

Para empreender esse exame me valho daquilo que Reale considera como sendo duas das principais mensagens revolucionárias, para a cultura helênica do século IV, apresentadas por Platão no *Banquete*: 1) Inversão radical do senso ético-educativo do *Eros* masculino; e 2) Metafísica da Beleza e seu nexos estrutural com a erótica<sup>279</sup>. Essas duas mensagens estão estreitamente ligadas à educação filosófica, pois trazem o modo como Platão entende a relação mestre-discípulo, e também o elemento transcendente que, segundo o filósofo, é o que dá a razão de ser à busca erótica observada naquela relação. A primeira dessas mensagens será tratada no capítulo três e está relacionada principalmente à conduta socrática, conforme a observamos no discurso de Alcibíades<sup>280</sup>. Portanto, é a segunda mensagem que servirá de eixo central para o presente exame.

Naturalmente, quando falamos da metafísica da Beleza e seu nexos estrutural com a erótica, estamos nos referindo, principalmente, à *scala amoris*. É ali que essa mensagem é expressa e desenvolvida por completo, mostrando que a erótica é um movimento de ascensão em direção à beleza metafísica. De modo mais amplo, podemos entender essa mensagem como a introdução, por parte de Platão, do elemento transcendente na esfera do amor. A ideia da beleza, em comparação às outras ideias (como a ideia do bem, por exemplo) é aquela que tem o privilégio de aparecer nas imagens de si mesma, que são os corpos belos. É por isso que Platão nos diz no *Fedro*: “Somente a beleza recebe essa sorte [dentre as outras ideias transcendentais] de ser aquilo que é mais manifesto e mais amável”<sup>281</sup>. A respeito dessa característica

---

<sup>278</sup> HADOT, 1999, pg. 72.

<sup>279</sup> REALE, 2000, pg. 30.

<sup>280</sup> Cf. o cap. três desse trabalho, pg. 95.

<sup>281</sup> Fedr., 250 d-e.

específica da beleza, a seguinte passagem de Gadamer é bem esclarecedora:

Nesta função anagógica do Belo, que Platão fixou de maneira inesquecível, se torna manifesto um aspecto ontológico estrutural do Belo (...). É claro que o caráter peculiar do Belo em relação ao Bem, aquele pelo qual ela se apresenta a si própria, se faz imediatamente evidente no seu ser. Sendo assim [esse aspecto da Beleza] desempenha a função ontológica mais importante que há, ou seja, a da mediação entre ideia e fenômeno. (...) A Beleza também pode ser percebida como o resplendor de qualquer coisa de ultraterreno, que todavia se apresenta no visível. (...) Se, com Platão, se desejar falar de um hiato (*chorismós*) entre o mundo sensível e o mundo ideal, é aqui que isso deve ser pesquisado, e também aqui [esse hiato] é liquidado<sup>282</sup>.

Portanto, assim como *Eros* é o mediador entre os deuses e os homens, e entre o mortal e o imortal; assim também a Beleza platônica, entendida como ideia metafísica, é a mediatriz entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Através da Beleza, portanto, o mundo inteligível, por definição invisível aos olhos do corpo<sup>283</sup>, torna-se visível. Isso comporta, ao mesmo tempo, um perigo e um benefício. O perigo está em, percebendo-se a beleza cá de baixo, acreditar ter encontrado a real beleza. O benefício está justamente no fato da beleza manifesta servir como condutora ao mundo inteligível. Essa oposição pode ser bem expressa na dualidade imanência-transcendência. A *scala amoris*, por enfatizar o caráter metafísico da beleza, pretende, justamente, sanar aquele perigo sempre presente na relação amorosa: a de tomar a beleza do amado como o bem em si, quando na verdade é apenas uma resplandescência daquele bem, acessível apenas ao espírito e que demanda, daqueles que quiserem conhecê-lo, uma ascensão em que os aspectos corporais terão de ser deixados para trás. Sendo assim, *Eros*, quena esfera humana é despertado pelas belezas corporais, deve ser

---

<sup>282</sup> REALE, 2000, pg. 218.

<sup>283</sup> Rep., 507 b.

educado, através da *scala amoris*, de modo a que use aquelas belezas para ascender até a Beleza real, totalmente dissociada de quaisquer aparatos do mundo físico. O ponto a ressaltar é a oposição imanência-transcendência. Ao passo que os discursos anteriores ao de Sócrates defendem uma realização imanente de *Eros*, Diotima introduz o elemento metafísico como o único capaz de satisfazê-lo, tornando todas aquelas realizações imanentes como meros degraus de uma escada cujo objetivo final é outro. Mas, ao passo que a *scala amoris* é o ponto culminante em que esse elemento transcendente é introduzido em sua plenitude, Platão já vai preparando, desde o início do diálogo, sua introdução. Nesse sentido, os elementos que destacamos do *Banquete* desde o início desse capítulo ganham, sob o prisma da oposição imanência-transcendência, seu nexos com a *scala amoris*.

### 1.3.1.1 Introdução ao *Banquete revisitada*

Começando pelo diálogo filosófico que, como vimos, distingue-se do diálogo corriqueiro por abraçar como norma um princípio que o transcende: a verdade. Nesse sentido a “dialética platônica, considerada como instrumento de trabalho e não como fim em si, é caracterizada por uma evolução contínua que lhe permite aperfeiçoar-se com vista a uma abordagem cada vez mais adequada da verdade”<sup>284</sup>. Portanto, da mesma forma que a definição de *filó-sofia* coloca a sabedoria em algum lugar para além do filósofo, assim também a verdade, como norma do diálogo platônico, a coloca para além de seu discurso, pois o dissocia dele. A grande parte das intervenções socráticas através da dialética, ao longo dos diálogos platônicos, podem ser entendidas nesse sentido: Sócrates leva seu interlocutor a reconhecer, através da *aporia*, que a verdade não está em seu discurso. Nesse sentido, a *aporia* socrática não só traz um resultado negativo, mas também um afirmativo, que será igual em todos os casos: a verdade não está no discurso, ela está alhures. Exemplar desse método dialético empregado por Sócrates é o exame que faz do discurso de Agatão, em que leva o poeta a reconhecer que, apesar da boa organização e beleza de seu discurso, a verdade não se encontrava nele.

As camadas narrativas complementam esse ponto, segundo o qual a razão discursiva encontra limites e não deve ganhar confiança irrestrita. No que diz respeito ao conhecimento máximo aspirado pelo homem, a razão discursiva é apenas um meio que deve ser abandonado,

---

<sup>284</sup> HUISMAN, 2004, pg. 777.

ao chegar-se ao fim último <sup>285</sup>. É nesse sentido que o exame socrático acerca do discurso é etapa fundamental da filosofia platônica, pois é através desse exame que os discursos falsos podem ser refutados abrindo-se espaço para a percepção da verdade, que permanecerá, todavia, assim como o Bem e a Beleza, “inexprimível pela linguagem e inacessível a toda definição” <sup>286</sup>. Nesse sentido, o limite da razão discursiva, aludido no tema das camadas narrativas, culminará na percepção de que o discurso filosófico, em última análise, é “incapaz de exprimir o essencial – para Platão, as Formas, o Bem [são realidades] que se experimenta de uma maneira não discursiva no desejo e no diálogo” <sup>287</sup>. Nesses dois exemplos (i.e. o diálogo filosófico e o tema das camadas narrativas) a oposição imanência-transcendência se apresenta no que diz respeito ao discurso, ressaltando que a verdade está dissociada dele, pois o transcende.

Em seguida, devemos lembrar também do erro de Apolodoro e Alcibíades. Já dissemos algo a respeito desse erro no início desse capítulo e, como já indicado, trataremos de mais aspectos dele no capítulo três <sup>288</sup>. Para os fins da presente argumentação (i.e. observar esse erro pelo prisma da oposição imanência-transcendência), o erro cometido por ambos, conforme o entendemos, é acreditar encontrar (na figura do mestre ou professor) uma encarnação da verdade absoluta. Ainda que não admitido explicitamente, esse erro se mostra no comportamento subserviente e superficial pelo qual o aluno/discípulo abre mão de seu discernimento próprio. Esse perigo encontra-se, como vimos no exemplo dos alunos de Protágoras, especialmente sobressalente quando se trata dos sofistas e dos poetas. Por quê? Porque essa classe de intelectuais pode, por meio de seu domínio da palavra, transparecer a beleza em seus discursos. A beleza como vimos, é essa manifestação do transcendente no mundo sensível. Aí é que está o perigo: ao ser tocado pela harmonia de sons e a beleza de composição dos discursos sofísticos e poéticos, atribuir-se majestade divinal àqueles que os proferem. A majestade e divindade, conforme Platão mostrará, só devem ser atribuídas às Ideias. No aspecto da relação professor-aluno, o risco da imanência está no endeusamento do professor. Essa dissociação

---

<sup>285</sup> Na seção 2.1.3 (pg. 78) desse trabalho, esse ponto ficará mais claro, pois trataremos da diferença entre *dianoia e noesis*, conforme ela é apresentada na alegoria da linha.

<sup>286</sup> HADOT, Pierre. O que é filosofia antiga?. p. 116.

<sup>287</sup> Idem, p. 117.

<sup>288</sup> Cf. Capítulo 3, seção o erro de Alcibíades.

da transcendência e imanência é característica ao filósofo (que nesse aspecto, por definição, opõe-se diametralmente ao sofista, que pretende encarnar a onisciência), e Sócrates deixa-a bem clara no *Banquete*, quando Agatão, tendo sido refutado pelo filósofo, afirma não poder contestá-lo: “contestar Sócrates não é difícil”, diz ele, a “Verdade, meu caro Agatão, é que não podes contestar”<sup>289</sup>.

Em seguida, devemos nos voltar ao ensimesmamento socrático. Esse tema, sob o prisma da oposição imanência-transcendência, alude ao caráter extrassensorial da verdade. O fato de vermos, na *scala amoris*, que a beleza em si está para além do mundo sensível nos dá uma chave mediante a qual entender o ensimesmamento socrático. Ele pode ser entendido como um “exercício para a morte”, conforme nos explica Hadot<sup>290</sup>. Esse exercício para a morte é identificado com a própria filosofia no diálogo *Fédon*<sup>291</sup>, onde Sócrates explica que a morte nada mais é do que “a separação entre alma e corpo”. Nesse sentido, explica Hadot:

É necessário que o filósofo se purifique, isto é, que se esforce para concentrar e unir a alma, para libertá-la da dispersão e da distração que lhe impõe o corpo. Deve-se pensar, aqui, nas longas meditações de Sócrates sobre si mesmo evocadas no *Banquete*, durante as quais permanece imóvel, sem beber ou comer<sup>292</sup>.

Nesse sentido o ensimesmamento socrático nos indica a natureza incorpórea das Ideias platônicas, elas não se encontram no plano corporal imanente, estão para além dele, o transcendem.

### 1.3.1.2 O banquete de Agatão revisitado

Passemos agora à leitura dos cinco discursos que precedem o discurso socrático, através daquilo que consideramos seus temas principais e sob o prisma da oposição imanência-transcendência. Para o acento imanente desses cinco discursos em relação ao caráter transcendente do discurso socrático, a retomada da teoria de Aristófanes por Diotima é

---

<sup>289</sup> Banq., 201 c.

<sup>290</sup> HADOT, 1999, pg. 105 – 107.

<sup>291</sup> Fédon., 64 a.

<sup>292</sup> HADOT, 1999, pg. 106.

paradigmática. Como já tratamos dela mais acima não a repetiremos aqui, mas ressaltamos que, nos outros quatro discursos, ocorre algo análogo, ou seja, eles são resgatados por Diotima e contrapostos à sua teoria transcendente.

Começemos pelo discurso de Fedro, onde destacamos o altruísmo erótico. O altruísmo que aqui fazemos referência é apenas uma aproximação significativa da palavra grega *ὑπεραποθνήσκειν*<sup>293</sup>, que significa *morrer por algo ou por alguém*. Como vimos, Fedro dá os exemplos de Aquiles e Alceste, que morreram por aqueles que amavam. O que justifica esse sacrifício máximo, segundo Fedro, é o amor que Alceste e Aquiles tinham por seus amados, ou seja, as razões últimas de tais sacrifícios seriam os próprios amados. No discurso de Diotima, os mesmos exemplos (acrescidos de mais um, análogo àqueles: o de Codrus) usados por Fedro serão resgatados:

Você realmente pensa que Alceste teria morrido por Admanto”, ela perguntou, “ou que Aquiles teria morrido por Pátroclo, ou que Codrus teria morrido para preservar o trono aos seus filhos, se não esperassem a lembrança de sua virtude- as quais ainda lembramos com honra- fosse imortal?<sup>294</sup>.

Contudo, assim como o fizera com a teoria de Aristófaes, Diotima negará explicitamente a razão dada por Fedro: “estou certa de que é só pela imortalidade do mérito e pela fama gloriosa que todos fazem o que fazem, e com tanto maior empenho quanto mais nobres forem, pois não há quem não ame a imortalidade”<sup>295</sup>. Em outras palavras, o que Diotima está dizendo, é que o real motivo daqueles sacrifícios não se encontra na pessoa amada, que podemos entender como uma instância contingente, mas sim no desejo por algo transcendente: a imortalidade.

No que diz respeito a Pausânias, trataremos mais adiante no capítulo três, adiantamos que, basicamente, o elemento transcendente exposto na *scala amoris* solapará a base principal da pederastia tradicional, elogiada em seu discurso.

O discurso de Erixímaco, como o próprio médico esclarece, tem por objetivo mostrar que *Eros* não se restringe ao amor dos mancebos,

---

<sup>293</sup> Banq., 179b.

<sup>294</sup> Banq., 208 d.

<sup>295</sup> Banq., 208 d.

mas abrange uma “infinidade mais de coisas”<sup>296</sup>. Nesse sentido, o médico expõe a influência de *Eros* desde a agricultura até a arte da adivinhação, num esforço de mostrar seu alcance universal. De algum modo, portanto, o médico faz um esforço no sentido de fazer *Eros* transcender a dimensão humana e passar a uma dimensão mais universal. Contudo, como podemos enxergar em seu discurso e conforme ressalta Reale: “Erixímaco entende *Eros* como uma complexa força natural, que ele [o médico], com sua ciência e com sua arte, crê, em grande medida, poder controlar e dominar”<sup>297</sup>. Apesar de conceber uma esfera superior àquela antropológica, o médico espera dominar *Eros* através de sua arte, fazendo dele mais uma realidade física a ter seu mecanismo desvendado. Isso indica que o *Eros* do qual fala permanece intimamente ligado aos fenômenos da contingência. Como diz Diotima, *Eros*, enquanto potência cósmica, liga o Todo a si mesmo<sup>298</sup>. Contudo, essa ligação não o reduz à contingência, pois, essencialmente ele é um elo intermediário entre o mortal e o imortal<sup>299</sup>.

O discurso de Agatão é, como vimos, refutado em seu ponto central, por Sócrates. Na medida em que *Eros* não é um deus, mas um demônio, ele aponta para aquilo que o transcende, ou seja, a divindade.

É dessa maneira, portanto, que entendemos a progressão dialética mediante a qual os discursos que antecedem o discurso de Sócrates tanto o preparam, quanto por ele são abarcados. Agora, passemos às considerações finais do *Banquete*, onde poderemos ver o caráter tragicômico da filosofia.

### 1.3.2 Filosofia tragicômica

*Houve um sábio,  
contudo, que soube  
permanecer lúcido no  
banquete, do meio até  
o coração da noite, e  
até as primeiras luzes  
da alva.*

---

<sup>296</sup> Banq., 186 a.

<sup>297</sup> REALE, 2000, pg. 87.

<sup>298</sup> Banq., 202 e.

<sup>299</sup> Banq., 202 d-e.

Ao terminar seu discurso, todos riem de Alcibíades, pois fica patente que ainda está apaixonado por Sócrates <sup>301</sup>. A algazarra, que havia irrompido no banquete de Agatão com a chegada do jovem general ateniense, consuma-se em uma bebedeira dionísica. O controle e a medida apolíneas, inicialmente trazidas por Erixímaco, são abandonadas de vez <sup>302</sup>. O autor de nosso relato, Aristodemo, dorme e só acorda ao amanhecer. Diante do banquete já consumado, onde muitos já haviam ido embora, e muitos dormiam recostados em seus divãs, somente três pessoas continuam acordadas: Aristófanes, Agatão e Sócrates. O filósofo leva os dois poetas, o comediógrafo e o tragediógrafo, a reconhecer que é “da competência do mesmo homem escrever comédias e tragédias, e que o poeta trágico de verdade também será poeta cômico” <sup>303</sup>. Ainda que os poetas não tenham conseguido acompanhar, por completo, a exposição de Sócrates acerca desse ponto, pois estavam “cabeceando de sono”, acabam por assentir, “um tanto constrangidos” <sup>304</sup>, com essa conclusão. Depois disso:

O primeiro a dormir foi Aristófanes, e, já bem claro, Agatão. Sócrates, então, depois de acomodá-los, ter-se-ia levantado e ido embora, 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 <sup>305</sup>.

O fechamento do *Banquete* nos convida a algumas reflexões. A primeira delas diz respeito àquele desafio lançado ao início do diálogo, em que Agatão e Sócrates enfrentam-se em uma competição pela sabedoria <sup>306</sup>. O fato dos poetas dormirem, Agatão por último, e de Sócrates permanecer acordado e até acomodá-los, nos fornece mais dados dramáticos, junto ao coroamento de Sócrates por parte de

---

<sup>300</sup> HÖLDERLIN, 1943, pg. 391-393.

<sup>301</sup> Banq., 222 c.

<sup>302</sup> Banq., 223 b.

<sup>303</sup> Banq., 223 d.

<sup>304</sup> Banq., 223 d.

<sup>305</sup> Banq., 223 d.

<sup>306</sup> Cf. seção 1.1, pg. 6.

Alcibíades, mediante os quais podemos enxergar a vitória da filosofia sobre a poesia. O ponto que Sócrates faz com que os poetas aceitem (i.e., o de que o poeta trágico de verdade também será poeta cômico) serve para destacar a vitória do filósofo sobre os poetas. Pois, como afirma Giovanni Reale, esse detalhe indica que “o verdadeiro poeta é o filósofo, e que a verdadeira arte é aquela que trata do verdadeiro, que, ao menos enquanto tal, engloba o trágico e o cômico, e sabe exprimi-los de modo adequado”<sup>307</sup>. Podemos entender essa afirmação de Reale de duas maneiras. A primeira delas é compreender que Platão escreveu verdadeiras obras de arte literária (o *Banquete* sendo uma delas), e soube compor tanto tragédias, como comédias (à guisa de exemplo, podemos opor alguns diálogos dele, em que esses dois gêneros literários são construídos com maestria: o cômico *Eutidemo* e o trágico *Critão*, ou ainda, o cômico *Protágoras* e o trágico *Górgias* e, para terminar, as muitas cenas cômicas do *Banquete* e a comovente e trágica cena final do *Fédon*). Nesse sentido, seu domínio desses gêneros literários estaria subordinado ao seu gênio de filósofo, razão de ter escrito seus diálogos.

Outra maneira de entender essa unidade de contrários (a comédia e a tragédia são gêneros literários opostos) é relacioná-la à natureza de *Eros* e, portanto, à natureza da própria filosofia. Reale nos lembra que “*Eros* ( que coincide com o filósofo) é, como bem sabemos, mediação sintética dos opostos, *unidade dos contrários*”<sup>308</sup>. Nesse sentido, também o filósofo será, a um só tempo, cômico e trágico. Cômico, pois, apesar de seu amor inflamado pela sabedoria, ele nunca será sábio e sempre terá de declarar nada saber. Viverá em uma espécie de limbo indefinido, pois nem vive no mundo dos ignorantes, nem vive no mundo dos sábios, nem vive no mundo dos deuses, nem vive no mundo dos homens. Inclassificável, incomparável, *àtopos* por excelência. Por outro lado, será também trágico, pois viverá em contínua dilaceração por seu amor à sabedoria, que sempre lhe escapará e ainda assim continuará sendo, pela eternidade, sumamente bela, de modo a despertar-lhe o desejo<sup>309</sup>. Conforme teremos oportunidade de ver no segundo capítulo, essa unidade de contrários própria à filosofia, encontra expressão na dinâmica inerente à educação filosófica, que combina ascensão e

---

<sup>307</sup> REALE, 2000, pg. 253.

<sup>308</sup> REALE, 2000, pg. 250.

<sup>309</sup> Acerca dessa dupla natureza do filósofo, Cf. HADOT, 1999,

contemplação como meios de ultrapassar o mundo sensível em direção ao mundo inteligível.

## II

### A *SCALA AMORIS*: SÍNTESE DA EDUCAÇÃO FILOSÓFICA

Nesse segundo capítulo o objetivo principal é construir uma leitura da *scala amoris*, considerada o clímax do *Banquete*, como uma síntese da educação filosófica. A construção dessa leitura inicia-se por uma comparação estrutural entre a *scala amoris* e a alegoria da caverna, presente no livro VII d' *A República*. Considerando a *scala amoris* e a alegoria da caverna como narrativas simbólicas, inseridas em contextos diversos e expressas por imagens diferentes, passamos a examinar aquilo que de comum se apresenta em ambas: a educação filosófica, que tem como finalidade precípua formar o filósofo, isto é, aquele capaz de ascender até a contemplação da Ideia. Partimos da definição, segundo a qual, o filósofo platônico é aquele que ama “o espetáculo da verdade”<sup>310</sup>.

Identificando que a educação filosófica possui, como elementos-chave, a ascensão e a contemplação, investigamos de que maneira esses dois elementos apresentam-se na *scala amoris*, para, em seguida, fazer semelhante investigação na alegoria da caverna juntamente a suas alegorias explicativas (a da linha e a do Sol). Como recurso de aprofundamento do significado da educação filosófica, utilizamos a classificação dos seres segundo a sabedoria, conforme nos expõe Diotima. Através dessa classificação será possível enxergar o ignorante, o sábio, o filósofo e a educação, esta última se apresentando como uma ponte mediante a qual o ignorante liga-se à fonte de sabedoria, convertendo-se em filósofo. Na sequência, trazemos uma leitura de Cooksey, que também enxerga a *scala amoris* e a alegoria da caverna como imagens análogas, sendo que cada uma delas destaca polos complementares de um mesmo processo.

A título de conclusão do capítulo, aprofundamos a compreensão dos movimentos de ascensão e contemplação através de uma análise feita por Nightingale, segundo a qual a educação filosófica configura-se na forma de uma jornada metafísica. Para ilustrar essa tese, trazemos a voz de Coutinho, em sua leitura da dialética *anábasis-katábasis* no complexo arquitetônico da antiga cidade de Delfos. Tanto Nightingale como Coutinho nos chamam a atenção para mais uma etapa que, junto à ascensão e a contemplação, completa a educação filosófica (entendida como jornada metafísica): a descida. Fechamos o capítulo mostrando de que maneira essa descida apresenta-se explicitamente no contexto d' *A*

---

<sup>310</sup> Rep., 475 e.

*República*, para, em seguida, anunciar a pergunta que será respondida no terceiro capítulo: é possível enxergar uma descida também no *Banquete*?

## 2.1 A *scala amoris* e a alegoria da caverna: semelhanças estruturais

Para examinar as semelhanças estruturais entre a *scala amoris* e a alegoria da caverna é preciso resgatar uma das teses principais d' *A República*<sup>311</sup>: a tese do filósofo-rei (*philosophos-basileus*). Em poucas palavras, o argumento é construído da seguinte maneira: 1) para que haja a cidade ideal, é preciso que ela seja construída de acordo com o conhecimento da realidade; 2) sendo assim, a classe de dirigentes dessa cidade precisa ser composta daqueles que detêm tal conhecimento; 3) segundo Platão, quem detém esse conhecimento é o filósofo; 4) conclusão: é preciso conjugar filosofia e política na forma do filósofo-rei. No trecho abaixo, Sócrates explica a necessidade de se conjugar a filosofia e a política:

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que actualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos. Mas isto é o que eu há muito

---

<sup>311</sup> Entendemos que a intenção original de Platão, que informa toda sua obra pedagógica e literária, é fazer uma profunda renovação política em Atenas. Em relação a esse ponto, vale lembrar o comentário de P. Hadot acerca da Academia platônica: “A intenção inicial de Platão é política: ele crê na possibilidade de mudar a vida política pela educação filosófica dos homens influentes da cidade” (HADOT, 1999, pg. 95).

hesitava em dizer, por ver como seriam paradoxais essas afirmações<sup>312</sup>.

Sócrates considera suas afirmações “paradoxais” por reconhecer que os “filósofos”, como são popularmente entendidos, ou são nocivos à *pólis* ou são inúteis<sup>313</sup>. Por esse motivo, o filósofo empreende uma investigação acerca da natureza do filósofo, de modo a expor quem é que tem em mente quando diz ser necessário que os filósofos governem a *pólis*. Nessa investigação, uma das definições dadas por Sócrates é a do filósofo como sendo aquele que ama “o espetáculo da verdade”<sup>314</sup>. Os amantes do espetáculo da verdade, esclarece Sócrates, estão em oposição aos “amadores de audições e de espetáculos”, pois estes “encantam-se com as belas vozes, cores e formas e todas as obras feitas com tais elementos, embora o seu espírito seja incapaz de discernir e de amar a natureza do belo em si”<sup>315</sup>. Sendo assim, o filósofo será aquele capaz de “subir até ao belo em si e de o contemplar na sua essência”<sup>316</sup>. Essa passagem d’*A República* mostra um paralelo notável com a *scala amoris* do *Banquete*. O tema da ascensão ao belo em si é tratado de modo resumido, mas transmite o mesmo conteúdo do *Banquete*.

Após definir o filósofo, o próximo passo é investigar qual a educação adequada para formá-lo. De acordo com Sócrates, essa formação deverá começar desde a tenra idade, quando as pessoas dotadas das qualidades adequadas ainda forem “adolescentes e crianças”. Essa formação do filósofo é denominada “educação filosófica”<sup>317</sup>. Portanto, esse tipo de educação, em linhas gerais, deve formar o filósofo, entendido como aquele que ama o “espetáculo da verdade”, isto é, deve formar aquele que é capaz de “subir até ao belo em si e de o contemplar na sua essência”. Os detalhes da educação filosófica, seu método, conforme é exposto n’*A República*, será tratado

---

<sup>312</sup> Rep., 473 c-d.

<sup>313</sup> Rep., 487 b-d.

<sup>314</sup> Rep., 475 e.

<sup>315</sup> Rep., 476 b.

<sup>316</sup> Rep., *idem*.

<sup>317</sup> Rep., 498 b.

na sequência do diálogo <sup>318</sup> e culminará na expressão simbólica das três famosas alegorias: do Sol, da linha e da Caverna.

Poucas partes da *República* têm sido tão discutidas ao longo dos anos como essas três alegorias <sup>319</sup> que, juntas, compõem, a nosso ver, o quadro mais representativo da filosofia platônica. No livro *VII* encontramos, sintetizados na imagem da caverna, a visão platônica acerca da educação (*paideia*) <sup>320</sup> do filósofo e, talvez, o que seja mais genuinamente platônico, a fé no mundo metafísico, o reino das Ideias. O sentido de evocar a caverna de Platão e compará-la com a *scala amoris* baseia-se na percepção de que essas duas imagens platônicas querem dizer uma mesma coisa. Quando comparadas, apesar de seus contextos e de suas imagens diferentes, uma estrutura comum salta aos olhos. E o que é essa estrutura comum, que ambas apresentam em “roupagens” diferentes?

Ambas apresentam teses fundamentais da filosofia platônica: 1- as ideias metafísicas (e.g. o Belo e o Bem); 2- a separação entre o mundo sensível e o mundo inteligível; e 3- a preocupação central pela formação do filósofo. Em relação a esse terceiro ponto, estamos de pleno acordo com Jaeger, quando ele diz que Platão é “o verdadeiro filósofo da *paidéia*” <sup>321</sup>. Daí a relevância dessas duas imagens, que podem ser lidas como sínteses desse processo de educação filosófica, ou seja, de formação do filósofo. Suas semelhanças e diferenças tornam possível uma analogia rica em significados. Na *scala amoris* a escada é a figura central, enquanto que na alegoria da caverna é a caverna/caminho ascendente. A comparação dessas duas imagens

---

<sup>318</sup> Para conferir esse plano de estudos, conforme detalhado n’A *República*, cf. Rep. 536 d-e.

<sup>319</sup> O próprio texto nos indica que essas alegorias devem ser lidas em comparação umas com as outras. Sócrates nos indica, em *VI*. 509c, a relação entre a alegoria do Sol e a da Linha Dividida; em *VII*. 517 a-c, ele nos indica a relação entre a alegoria da Linha Dividida e a da Caverna.

<sup>320</sup> O sentido da palavra *paideia* não é abarcado por completa por nossa palavra educação. A respeito disso o comentário de Jaeger é oportuno: “Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, cultura, tradição, literatura ou educação; nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os Gregos entendiam por *paidéia*. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez” (JAEGER, 2003, Introdução).

permite o destaque de dois elementos, que podem ser considerados chaves para o entendimento desse processo educativo: a ascensão e a contemplação.

Na primeira parte dessa seção examinamos de que maneira podemos compreender a alegoria da caverna e a *scala amoris* como linguagens simbólicas utilizadas por Platão para esclarecer um fenômeno que ultrapassa as imagens a que elas aludem. Em seguida, passamos a um exame detalhado da maneira pela qual a ascensão e a contemplação apresentam-se na *scala amoris*. O próximo passo será examinar a ascensão e a contemplação na alegoria da caverna, para então destacarmos esses dois elementos como sendo uma estrutura comum que compõe a educação filosófica.

### 2.1.1 Linguagem simbólica

Tanto a *scala amoris* quanto a alegoria da caverna são recursos literários utilizados por Platão como meios de expressão. A linguagem simbólica muitas vezes explica com riqueza de detalhes um determinado objeto, atingindo sentidos que a linguagem comum provavelmente seria incapaz de alcançar. Podemos considerar essas passagens platônicas como linguagens simbólicas?

A palavra símbolo, derivada da palavra grega συμβάλλειν, significa “juntar”<sup>322</sup>. Mário Ferreira dos Santos explica o contexto cultural no qual essa palavra surgiu:

Na antiga Grécia, quando um senhor recebia a visita de um hóspede, como sinal de afeição, costumava dar-lhe um objeto que servisse de sinal de reconhecimento. Era comum, entre os amigos, partirem uma moeda pelo meio, cabendo uma parte a cada um, a qual servia como *sinal* de amizade<sup>323</sup>.

Na sequência, esclarecendo ainda mais a etimologia dessa palavra, o estudioso continua:

A palavra símbolo, *symbolon*, neutro, vem de *symbolê*, que significa aproximação, ajustamento, encaixamento, cuja origem etimológica é indicada pelo prefixo *syn*, com,

---

<sup>322</sup> ABBAGNANO, 2007, pg.1069.

<sup>323</sup> DOS SANTOS, 2007, p. 49.

e *bolê*, donde vem o nosso termo bola, roda, círculo. Refere-se, deste modo, à moeda usada como sinal<sup>324</sup>.

A partir dessas considerações, podemos ver que os gregos davam a essa palavra um escopo amplo, apesar do costume da qual se origina. Designava todo e qualquer signo de reconhecimento ou aquilo que entendemos por sinal, ou seja, “o que aponta, convencionalmente ou não, a um outro, que é referido por aquele”<sup>325</sup>. Nesse sentido, podemos partir da compreensão básica de que o símbolo: “é alguma coisa que está em lugar de... A palavra, em sua origem grega, também significa substituição, e o símbolo é algo que substitui. Todo símbolo, portanto, revela uma referência a um outro”<sup>326</sup>.

Com base nessa compreensão, tanto a *scala amoris* quanto a alegoria da caverna podem ser consideradas símbolos, uma vez que suas imagens fazem referência a uma outra coisa que não elas mesmas. Quando Platão fala de uma caverna, ele não está interessado realmente em cavernas, não visa uma investigação das rochas dessa caverna, da largura de sua entrada, etc. Da mesma maneira, ao apresentar o caminho do amor por meio da imagem de uma escada, ele não está interessado em que se construa, de fato, uma escada. As imagens contidas nessas passagens platônicas indicam algo que está para além delas. Através de objetos de comum conhecimento (i.e. uma escada e uma caverna), Platão quer conduzir-nos ao conhecimento de ideias, talvez, ainda desconhecidas.

### 2.1.2 Ascensão e contemplação na *scala amoris*

De maneira análoga ao que ocorria nos ritos de mistérios, o discurso de Sócrates inicia-se por uma “purificação”, na forma de investigação dialética. O primeiro a ser purificado é Agatão, e, em seguida, o próprio Sócrates. Após essas purificações, a sacerdotisa de Mantinea inicia-nos nos mistérios menores e maiores, que culminam na revelação do caminho ascendente pelo qual *Eros* pode realizar-se

---

<sup>324</sup> DOS SANTOS, 2007, pg.49

<sup>325</sup> Idem, p. 50.

<sup>326</sup> Idem.

plenamente. Em outras palavras, esse caminho é, para usar a linguagem iniciática, a revelação da *scala amoris*:

Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que se servindo de degraus (...) [para que] conheça enfim o que em si é belo

327

Na passagem acima, os trechos “caminhos do amor”, “do que aqui é belo”, “daquele belo” e “subir sempre, como que se servindo de degraus” expressam um caminho ascendente, simbolizado na imagem de uma escada pela qual o amante, ou seja, aquele dominado por *Eros* transcende os objetos inferiores de seu desejo em direção aos objetos superiores. Um caminho é o meio pelo qual se vai de um ponto a um outro. No caso da explicação de Diotima, esse caminho é o caminho do amor. De onde e para onde? Do que aqui é belo em direção àquele belo, em outras palavras, ao belo-em-si. Portanto, considerando o caminho indicado por Diotima, o belo do “aqui” é o início, enquanto aquele belo (o belo de “lá”) é o destino. Ao avançar em sua explicação, a sacerdotisa adiciona um novo elemento: a verticalidade, que pode ser vista no “subir sempre” e no servir-se de “degraus”. O caminho da beleza terrena em direção à beleza transcendente é, portanto, trilhado através de uma subida análoga à subida em uma escada.

O binômio “aqui-lá”, utilizado por Diotima para diferenciar os dois tipos de beleza, encontra um paralelo na análise que Gabriel Liiceanu<sup>328</sup> faz a respeito da sedução socrática. Segundo esse estudioso, a sedução socrática move-se através do binômio “perto-longe”. O que é o perto? Como afirma esse autor, perto é o mundo sensível, em que o espírito está contido num corpo, e percebe as belezas que lhe aparecem e lhe são visíveis. É o mundo do nascimento, crescimento e morte. Nele, avista-se o esplendor fugidio, a carne que, feito flor, floresce para então fenecer; o mundo em que os olhos da inteligência fundam seu conhecimento e juízo atrelados às percepções da natureza em constante e irremediável mudança. Portanto, o perto é o mundo que

---

<sup>327</sup> Banq., 211 d.

<sup>328</sup> LIICEANU, 2015, pg 29 – 45.

incessantemente barra ao espírito <sup>329</sup>, pela influência insistente da carne, a aquisição de um conhecimento suficientemente claro e definitivo. O mundo daqui é aquele que – famintos que somos da verdade, do tempo sem limites e da beleza imorredoura – precisa ser constantemente deixado para trás, abandonado. O movimento necessário, então, é um afastar-se, um desapropriar-se, um desprender-se totalmente desse mundo daqui. O desprendimento do mundo de “perto” é condição *sine qua non* para o acesso ao mundo de “longe”.

Esse mundo de “longe”, por sua vez, deve fazer parte, segundo Liiceanu, de um “lá” que está para além de quaisquer coordenadas do mundo daqui. É, portanto, um *outro* mundo, o mundo da transcendência, seu nível de existência é diferente daquele do mundo daqui. O mundo do “longe” transcendente possui características diametralmente opostas ao mundo de “perto”, ao mundo atual, na mesma medida radical em que a perfeição opõe-se à imperfeição. Em Platão, o mundo de “longe” é imutável e eterno, incorpóreo. É o mundo do espírito puro, no sentido de

---

<sup>329</sup> Ao longo desse trabalho, utilizaremos as palavras alma e espírito como sinônimos. O significado geral que atribuímos à elas, quando empregadas ao ser humano, é aquele que predomina na filosofia moderna e contemporânea, bem como na linguagem comum, ou seja, “alma racional ou intelecto” (ABBAGNANO, 2007, pg. 413). A esse significado geral adicionamos o sentido específico que Platão dá a essa palavra, segundo o qual a alma é a causa da vida (*Crat.*, 399d) e é imortal, uma vez que a vida constitui a sua própria essência (*Féd.*, 105 d ss.) Nesse sentido, “Platão fazia nítida distinção entre a realidade da alma, simples, incorpórea, que se move por si, que vive e dá vida, e a realidade corpórea, que tem características opostas” (ABBAGNANO, 2007, pg. 29). Também utilizaremos a palavra espírito para qualificar o âmbito no qual o filósofo contempla as ideias. Nesse sentido, as ideias platônicas encontram-se em um âmbito espiritual. Encontramos evidência para esse uso no próprio texto do *Banquete*, em que Diotima diz ser o espírito, o órgão adequado para a contemplação da beleza em si (Banq., 212 a.). Nesse sentido, o âmbito das essências puras torna-se espiritual, pois é acessível apenas ao espírito humano. Sendo assim, usamos o termo espírito/alma como sendo o contrário do corpo, no que diz respeito ao homem, e o contrário da matéria, no que diz respeito ao mundo. As ideias platônicas são espirituais, ou seja, “*supracóisas*, objetos transcendentais” (ABBAGNANO, 2007, p. 609), entidades metafísicas, suprassensíveis, inteligíveis. No que diz respeito às ideias platônicas, consideramos todos esses termos intercambiáveis e iremos alterná-los ao longo desse trabalho.

não haver nenhuma mistura com elementos corpóreos. Habitando nele, o espírito humano participa de um conhecimento imutável e eterno, não aparente, absoluto. A beleza desse mundo não está submetida à mudança, é incorruptível e eterna.

Quando Diotima fala da beleza daqui, ela está indicando aquela encontrada no mundo sensível. Já a beleza que está além do aqui, a beleza-em-si, se encontra no mundo suprassensível. Isso se torna mais claro ao observarmos a descrição que a sacerdotisa de Mantinea faz da beleza-em-si. Para ela, essa beleza não se apresenta:

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<sup>330</sup>.

A beleza-em-si, portanto, não é desse mundo, pois não se apresenta “sob nenhuma forma concreta”, nem “como algo existente em qualquer parte”. Já as belezas sensíveis, sempre apresentar-se-ão em uma determinada forma concreta, seja qual for, e, seguramente, existirão em alguma parte. A beleza-em-si, por sua vez, é algo que está além do mundo de perto, como diz Liiceanu, sua morada é outro mundo, que está longe. Enquanto as belezas daqui de baixo são múltiplas, a beleza de lá é única<sup>331</sup>.

Para atravessar a beleza do mundo sensível em direção à beleza do mundo suprassensível, é preciso, nas palavras de Diotima, trilhar o caminho do amor. Nesse sentido, a *scala amoris* é o que liga a beleza daqui à beleza de lá. E como o amante deve realizar essa travessia? É preciso percorrer os degraus dessa escada. Nesse sentido, a imagem da escada serve para indicar: 1- a verticalidade, pela qual se vai de baixo para cima (das belezas inferiores à beleza superior); 2- a ideia de

---

<sup>330</sup> Banq., 211 a-b (Grifos nossos).

<sup>331</sup> Banq., 211 b.

progressão, pois esse processo ocorre de degrau em degrau, como observamos no trecho “se servindo de degraus”. Quanto aos degraus, quais são eles? De acordo com Giovanni Reale <sup>332</sup>, a sacerdotisa de Mantinea expõe cinco degraus na *scala amoris*. Para passar do amor dos corpos à contemplação da beleza-em-si, é preciso: 1- amar a beleza dos corpos; 2- amar a beleza das almas; 3- amar a beleza que há nas atividades humanas; 4- amar a beleza das ciências; 5- amar a beleza-em-si. Essa sequência de degraus, como podemos observar, passa das belezas concretas às belezas cada vez mais espirituais, até chegar à beleza que é puramente espiritual (no sentido de não ter mistura com nenhum elemento corporal). Os quatro primeiros degraus compõem o movimento de ascensão do amante, o quinto degrau é a contemplação. Passemos a um exame de cada um desses degraus, acompanhando a argumentação de Giovanni Reale.

No que diz respeito ao primeiro degrau, é preciso lembrar as palavras de Diotima: “quem quiser percorrer nessas questões [do Amor] o verdadeiro caminho, deve começar desde a infância a procurar belos corpos” <sup>333</sup>. Como explica Reale, essa aproximação da beleza dos corpos não significa o comprazimento desmedido em prazeres sensuais, mas a busca da emoção que a beleza corporal proporciona, e que estimula a alma a gerar aquilo de que está grávida. Do que é que a alma está grávida? De belos discursos. Por essa razão, a sacerdotisa de Mantinea diz que amar a um belo corpo é “ocasião propícia de gerar belos discursos” <sup>334</sup>. A sequência da fala de Diotima esclarece o significado desse degrau: “compreenderá que a beleza de um determinado corpo é irmã da beleza de outro qualquer, e que, se ele tiver de empenhar-se em pós da ideia do belo, fora o cúmulo da insensatez deixar de perceber que a beleza de todos os corpos é uma só” <sup>335</sup>.

O que está posto nesse primeiro degrau é que se ame os corpos, não pelo fato de serem corpos (por isso o desprendimento do amor a um só corpo), mas pelo fato de reluzirem a beleza metafísica no âmbito sensível. Em outras palavras, o amante do corpo belo deve amá-lo não pelo fato de ser corpo, e sim pelo fato de *ser belo*. Conduzindo-se até aqui, na “caça” da beleza, o amante percebe um outro âmbito no qual aquela claridade metafísica manifesta-se com mais brilho: a alma.

---

<sup>332</sup> REALE, 2000, PG. 201 – 219. .

<sup>333</sup> Banq., 210 a.

<sup>334</sup> Banq., 210 b.

<sup>335</sup> Banq., 210 b.

Para compreender o segundo degrau, é preciso lembrar de uma tese que é fundamental para a filosofia socrático-platônica: a alma é superior ao corpo. E não só; a alma, além de superior ao corpo, é o verdadeiro ser do homem. Essa tese é claramente expressa no diálogo Primeiro Alcibíades<sup>336</sup>. Ao examinarem a natureza humana, Alcibíades e Sócrates compreendem que o homem serve-se de seu corpo, assim como o artesão serve-se de um instrumento. Nesse sentido, o homem não é seu corpo, mas aquilo que o utiliza. O que se serve do corpo, continua Sócrates, é a alma; logo, o ser do homem identifica-se com a alma. Sendo assim, o conhecido mandamento de Apolo, inscrito no templo de Delfos, “conhece-te a ti mesmo”, torna-se, através da tese socrático-platônica, “conhece a tua alma”. Portanto, à luz dessa tese, ao pensarmos na beleza propriamente humana, a beleza corpórea será apenas uma aparência que resplandece aquela outra beleza: a beleza da alma. Nas palavras de Diotima: “a beleza da alma é muito mais preciosa que a beleza do corpo”<sup>337</sup>. Sendo assim, o segundo degrau é aquele em que o amante reconhece a superioridade da beleza das almas sobre a beleza dos corpos. Amando-se a beleza das almas, o amante passará, então, a perceber e amar aquilo que as torna belas: as belas atividades humanas. Tem-se, desse modo, a passagem do segundo para o terceiro degrau.

O terceiro degrau, como vimos, trata do amor às belas atividades humanas, que compreendem os belos costumes e as belas leis. A beleza dessas atividades relaciona-se com o fato de serem capazes de tornar as almas belas, pois fundamentam a virtude. O ponto fundamental a ser compreendido nesse terceiro degrau é a ligação entre os belos costumes e leis e a virtude e beleza da alma. Essa ligação está bem explicada na seguinte passagem da *República*:

[Sócrates] - Ah! A virtude, pelo que se vê, seria como que a saúde, beleza e boa disposição da alma (...).

- É isso.

- Então, será que ocupar-se com ações belas leva à posse da virtude, mas com ações feias, à do vício?

- Necessariamente<sup>338</sup>.

---

<sup>336</sup> Essa argumentação encontra-se no diálogo platônico Primeiro Alcibíades (128 d – 130 e).

<sup>337</sup> Banq., 210 b.

<sup>338</sup> Rep., 444 d-e.

Sendo assim, o amante deve reconhecer nas belas atividades humanas uma beleza superior, pois são elas que fundamentam a virtude, razão última da beleza da alma.

Contudo, como o amante perceberá, há, ainda, uma beleza superior àquela das atividades humanas: ela se encontra no quarto degrau. Nesse degrau, mais um passo ascensional é realizado. Das belas atividades humanas, passamos ao amor das belas ciências. Aqui, talvez pelo grau de abstração (tomada no sentido de afastamento do mundo material), o sentido dessa beleza fique um pouco menos fácil de ser apreendido. Para esclarecer esse degrau, Reale utiliza uma passagem da *Metafísica*, de Aristóteles:

Erram aqueles que afirmam que as ciências matemáticas não dizem nada em relação ao belo e ao bem. Na verdade, as matemáticas falam do bem e do belo e fazem que os conheçamos em sumo grau (...). As formas supremas do belo são: a *ordem*, a *simetria* e a *definição*. E as matemáticas fazem-nos conhecer [essas formas] mais do que quaisquer outras ciências. E por que essas formas – ou seja, a ordem e a definição – são manifestamente causas de muitas coisas, é evidente que as matemáticas também falam deste tipo de causa que, justamente por ser bela, é em um certo modo causa<sup>339</sup>.

Essa passagem ilustra o tipo de beleza que deve ser apreendida nesse quarto degrau. Aquilo que as várias ciências revelam ao homem é a “ordem”, a “definição”, a “justa medida”, que sustentam a realidade. A guisa de exemplo, podemos citar algumas ciências, como a geologia ou a física. Através delas, abre-se ao homem um vislumbre das leis que coordenam realidades concretas, sejam elas as rochas ou os movimentos dos objetos físicos<sup>340</sup>. As ciências revelam ao ser humano esses

---

<sup>339</sup> REALE, 2000, pg. 215.

<sup>340</sup> A xilogravura *Universum* (Atribuída a Camille Flammarion por sua divulgação no livro *L'atmosphère: météorologie populaire*, publicado em 1888) pode servir como uma boa ilustração do caráter revelador das ciências, pelo qual o homem acessa a beleza da ordem que perpassa os mecanismos da natureza.

aspectos estruturais da realidade, que podem ser percebidos como manifestações supremas da beleza de tudo quanto há. Essa beleza da ciência, apesar de não ser tão evidente e sensual (no sentido de chegar ao homem pelos sentidos corporais), ainda assim é uma manifestação da beleza, e, segundo Platão, uma manifestação de grau superior àquela dos corpos belos, das belas almas e das belas atividades humanas.

Para finalizar a ascensão, resta o quinto e último degrau, o ápice da *scala amoris*. Todos os degraus anteriores, como esclarece Diótima, serviram como preparação a essa etapa final:

Quem tiver sido levado até esse ponto pelo caminho do amor, após a contemplação gradativa e regular das coisas belas, já próximo da meta final do conhecimento amatório, perceberá de súbito uma beleza de natureza maravilhosa, precisamente (...) a que constituirá a razão de ser de seus esforços anteriores<sup>341</sup>.

Nesse ponto do caminho, o objeto para o qual o amor está direcionado possui uma “beleza de natureza maravilhosa”. Ele é puramente espiritual: é o Belo-em-si. O amante passou a fronteira do *aqui-lá*, do *perto-longe*, e está no mundo suprassensível. A “contemplação gradativa das coisas belas” conduziu-o ao real objeto, que sempre esteve chamando-lhe através dos corpos, das almas, das leis e das ciências. O vértice da *scala amoris* é a contemplação do “Belo em si mesmo, simples, puro e sem mistura”, essa beleza não é “maculada pela carne, por cores e mil outras futilidades perecíveis, porém a Beleza divina em si mesma, sob sua forma inconfundível”<sup>342</sup>.

Terminado o percurso dos degraus, a dinâmica da *scala amoris* está resumida, de forma didática, na seguinte passagem do *Banquete*:

Só assim deve alguém entrar ou ser levado pelo caminho do amor, partindo das belezas particulares para subir àquela outra beleza, e servindo-se das primeiras como de degraus: de um belo corpo passará para dois; de dois, para todos os corpos belos, e depois dos corpos belos para as belas ações, das belas ações para os belos conhecimentos, até que

---

<sup>341</sup> Banq., 210 e.

<sup>342</sup> Banq., 211 e.

dos belos conhecimentos alcance, finalmente, aquele conhecimento que outra coisa não é senão o próprio conhecimento do Belo, para terminar por contemplar o Belo em si mesmo<sup>343</sup>.

Nessa síntese, Diotima apresenta “o caminho do amor” na forma de uma escada, a *scala amoris*. De baixo para cima, o amante passa dos objetos inferiores (que Platão associa aos objetos materiais/corporais) de desejo, ao objeto superior (considerado por Platão a beleza em si, que é puramente espiritual). Nesse sentido, o movimento indicado por essa escada é o de uma espiritualização de *Eros* (do desejo/do amor). A “razão de ser” dos esforços de *Eros*, sua plena realização, não está na conquista de uma posse, como seria o caso do desejo por algum objeto material, mas sim na contemplação amorosa de uma realidade espiritual. A verticalidade e os degraus da *scala amoris* indicam, portanto, a *ascensão*, e, seu vértice, a *contemplação*. Esse movimento coincide com aquilo que Pierre Hadot chama de “sublimação do amor”<sup>344</sup>. Isso significa que a beleza, sendo, dentre as ideias platônicas, aquela que “tem o privilégio de aparecer nessas imagens de si mesma que são os belos corpos”<sup>345</sup>, conduzirá o filósofo àquele estado de “estranheza” e “desequilíbrio interior”<sup>346</sup>. Esse estado o levará a um dilaceramento que resultará no desejo ardente de unir-se ao objeto amado; contudo, sendo “o mais humilde amor terrestre”<sup>347</sup> uma expressão da sedução da beleza transcendente, o filósofo “esforçar-se-á para sublimar seu amor, procurando tornar melhor o objeto de seu amor”<sup>348</sup>.

De maneira análoga Karl Albert<sup>349</sup> considera que a filosofia platônica é concebida como uma “ascensão” e tal ascensão não prossegue ao infinito, mas termina lá onde é conquistada a luz do verdadeiro dia”. Esse término da filosofia corresponde ao quinto degrau da *scala amoris*, que é a contemplação do belo em si, entendido como a verdadeira luz quando comparada às belezas aparentes.

---

<sup>343</sup> Banq., 211 c-d.

<sup>344</sup> HADOT, 1999, pg. 108.

<sup>345</sup> Idem, pg. 108.

<sup>346</sup> Idem, pg. 108.

<sup>347</sup> Idem, pg. 108.

<sup>348</sup> Idem, pg. 109.

<sup>349</sup> ALBERT, 1991, pg. 65.

Qual o significado dessa ascensão mediante a qual pode-se chegar a ver a luz real? Podemos entendê-la como sendo a sublimação das dificuldades que o corpo impõe à atividade intelectual. Essa ideia de uma espécie de ascética platônica pode ser encontrada no Fédon:

Por culpa sua ainda [do corpo], e por causa de tudo isso, temos preguiça de filosofar. Mas o cúmulo dos cúmulos está em que, quando conseguimos de seu lado obter alguma tranquilidade, para voltar-nos então ao estudo de um objeto qualquer de reflexão, súbito nossos pensamentos são de novo agitados em todos os sentidos por esse intrusão que nos ensurdece, tonteia e desorganiza, ao ponto de tornar-nos incapazes de conhecer a verdade. Inversamente, obtivemos a prova de que, se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si ser-nos-á necessário separar-nos dele e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos<sup>350</sup>.

Nesse sentido, a ascensão, enquanto prática filosófica, significa um exercício para a morte. Pois, ao considerar os inúmeros problemas que o corpo causa à atividade intelectual, o filósofo terá de aprender a desligar sua alma de seu corpo de modo que sua essência espiritual possa ascender até o conhecimento puro dos seres. É por essa razão que Sócrates, nesse mesmo diálogo, considera que o homem que passou a vida inteira a filosofar não encontrará problema algum em enfrentar a morte com coragem, pois, sendo a morte a separação entre a alma e corpo, a filosofia é um exercício para a morte<sup>351</sup>. Em relação a esse exercício, devemos lembrar do ensimesmamento socrático, conforme aparece no início do *Banquete*<sup>352</sup>.

Também podemos entender esse exercício de morte, relacionando-o ao diálogo platônico, no qual “a individualidade cessa de existir no momento em que se exterioriza no *logos*”, pois a linguagem “só se desenvolve sobre a morte dos indivíduos”<sup>353</sup>. Ou seja, nenhum diálogo

---

<sup>350</sup> Fédon., 66 d-e.

<sup>351</sup> Fédon., 64 a.

<sup>352</sup> Cf. seção 1.1, pg. 6.

<sup>353</sup> HADOT, Pierre. O que é filosofia antiga? P. 106.

é possível se não se assentar significados universais através dos quais a comunicação possa ocorrer. É isso o que vemos, muitas vezes, nos diálogos platônicos: a definição dos termos que se utiliza em uma determinada discussão com o intuito dos interlocutores certificarem-se de que estão falando do mesmo objeto <sup>354</sup>. Sendo assim, a ascensão indicada na *scala amoris* pode estar relacionada a um abandono das particularidades que ligam o amante a objetos particulares de desejo e o conectam a objetos cada vez mais universais e, portanto, compartilháveis e comunicáveis a outras pessoas. Contudo, nessa visão, a ascensão amorosa ganharia um acento marcadamente racional. Segundo Lima Vaz, o texto corrobora essa leitura:

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<sup>355</sup>.

Ao contrário desse autor, Giovanni Reale entende que “a erótica se revela um caminho alógico que conduz ao Absoluto” <sup>356</sup>. Tendo em vista essas visões contrárias, entendemos, com base no texto do *Banquete*, que a ascensão não é nem puramente “reflexão intelectual”,

---

<sup>354</sup> A guisa de exemplo, podemos lembrar do diálogo *Mênon* em que, perguntando Sócrates pelo ser da virtude (*αρετής ειναι*), Mênon responde-lhe dando-lhe vários exemplos de manifestações concretas da virtude, ao que Sócrates responde: “Parece que tenho uma grande e bela sorte, Mênon, pois, procurando uma só virtude, encontrei em ti um enxame de virtude”(Cf. *Men.*, 71 d- 72 a). Ou seja, o ser pelo qual Sócrates perguntava, a ideia única de virtude, não fora interpretado corretamente por Mênon. Na sequência do diálogo, Sócrates tentará esclarecer a Mênon, usando exemplos da ciência matemática, que tipo de ser ele procura por meio daquela pergunta.

<sup>355</sup> LIMA VAZ, 2011, p. 58.

<sup>356</sup> REALE, 2003, p. 150.

como entende Lima Vaz, nem puramente “impulso alógico”, como entende Reale. Mas uma unidade dinâmica desses elementos, aparentemente contrários; aliás, essa unidade de contrários reflete bem aquilo que entendemos ser o caráter tragicômico da filosofia <sup>357</sup>.

Para provar esse ponto, recorreremos ao processo de purificação pelo qual Sócrates conduz Agatão, antes de narrar as revelações acerca de *Eros*. Ali, encontramos um exemplo concreto da ascensão filosófica, no seguinte sentido: Agatão passa, através da mediação socrática, de um estado de ignorância inconsciente a um estado de consciência de sua ignorância <sup>358</sup>. Através da inquirição dialética, Sócrates leva Agatão a admitir sua ignorância <sup>359</sup>. Essa passagem, pela qual o poeta (na questão pontual de considerar-se *Eros* belo e bom) deixou de ser ignorante, configura um exemplo concreto de ascensão filosófica, pois, quando toma consciência de sua ignorância, passa a fazer parte dessa estirpe de não-sábios que, diferentemente dos ignorantes inconscientes <sup>360</sup>, já reconhece, em alguma medida, sua ignorância. Ora, a estirpe de que estamos a falar é aquela na qual Sócrates é o rei e Platão o príncipe: a estirpe dos filósofos. Logo, é preciso notar, nesse exemplo da conversão de Agatão à filosofia que, tanto o elemento dialético quanto o elemento passional fazem parte de sua ascensão. Por um lado, é graças à técnica dialética empregada por Sócrates que o poeta é levado a reconhecer seu erro, contudo, como afirma Maicon Engler, “a passagem da ignorância inconsciente para a consciência da ignorância – passagem que caracteriza o início da filosofia- necessita de uma mudança de afecções para ocorrer” <sup>361</sup>. O que o autor quer dizer por “mudança de afecções” é que, para além de uma racionalidade pura, o início da filosofia configura-se como uma experiência patética. Nesse sentido, o reconhecimento da ignorância é um *páthos*, ou seja, algo de que se padece à revelia da razão. Como explica E. Dodds, os gregos:

---

<sup>357</sup> Cf. seção 1.3.2, pg.56.

<sup>358</sup> Banq., 199 c – 201 c.

<sup>359</sup> Banq., 201 b.

<sup>360</sup> A classificação dos seres segundo a sabedoria, conforme Diotima nos expõe, concebe duas espécies de seres: os sábios e os não-sábios. Dentro da espécie dos não sábios, há os ignorantes que acreditam possuir sabedoria e há os ignorantes que já tomaram consciência, em alguma medida, de sua ignorância, estes são os filósofos (Cf. Banq., 203 e – 204 a). Trataremos em mais detalhe dessa classificação mais adiante, na seção 2.2.1, pg. 82.

<sup>361</sup> REUS ENGLER, 2011, p. 105.

sempre sentiram a experiência das paixões como um fato misterioso e terrível no qual experimentamos uma força que antes está em nós e nos possui, do que é possuída por nós. A própria palavra *páthos* o comprova: como o seu equivalente latino *passio*, indica alguma coisa que acontece aos homens, vítimas passivas<sup>362</sup>.

Sendo assim, a ascensão filosófica observada no caso de Agatão conjuga esses dois elementos: racional (*lógos*), ou “reflexão intelectual” e irracional (*páthos*), ou “impulso alógico”. Nesse sentido, concordamos com Lebrun quando ele diz que: “no homem bem educado, o *páthos* não é uma força que colocará permanentemente obstáculos à alma racional; ele está a serviço do *logos* e em concordância com ele”<sup>363</sup>. As mais sofisticadas peripécias dialéticas empregadas por Sócrates nunca poderão, por si mesmas, obrigar o interlocutor a admitir sua ignorância. A experiência patética do reconhecimento da ignorância é algo que está além do assentimento puramente racional e, enquanto princípio indispensável ao filosofar, nos mostra que a filosofia em Platão, nunca está dissociada da afetividade. Nesse sentido, poderíamos aplicar à filosofia platônica a seguinte fórmula de Whitehead: “O conceito sempre é revestido de emoção”<sup>364</sup>. Ele diz ainda: “A noção de conhecimento puro, isto é, de puro entendimento, é completamente estranha ao pensamento de Platão. A era dos professores ainda não chegou”<sup>365</sup>. Como vimos, a ascensão, de modo geral, é o subir os degraus da *scala amoris*, deixando os simulacros da beleza para traz em direção à beleza em si. A ascensão envolve elementos irracionais e racionais. A experiência do reconhecimento da própria ignorância abre as portas para a filosofia, mediante a qual se pode abrir-se àquilo que há de mais belo: a sabedoria<sup>366</sup>. Os temas da ascensão e da contemplação retornarão em outro diálogo central ao pensamento platônico: *A República*.

---

<sup>362</sup> E. Dodds, *apud* ENGLER, 2011, p. 67.

<sup>363</sup> LEBRUN, 2006, pg. 390.

<sup>364</sup> WHITEHEAD, *apud* Hadot, 1999, p. 109 – 110.

<sup>365</sup> WHITEHEAD, *apud* Hadot, 1999, p. 110.

<sup>366</sup> Banq., 204 b.

### 2.1.3 Ascensão e contemplação na alegoria da caverna

Passaremos, agora, para uma análise mais pormenorizada da ascensão e contemplação conforme se apresentam na alegoria da caverna. É nos livro VII d' *A República* que Sócrates inicia o relato dessa alegoria, dizendo a Glauco, seu interlocutor: “Imagina a nossa natureza, relativamente à *paideia* (παιδείας) ou à sua falta (απαιδευσίας), de acordo com a seguinte experiência”<sup>367</sup>. Em seguida, o filósofo descreve a seguinte cena: homens que desde a infância estão acorrentados, tanto nos braços como no pescoço, forçados a olhar em uma única direção. Esses prisioneiros habitam uma caverna, seu olhar está fixo no fundo dela. Os grilhões que os acorrentam, os impedem de ver o tapume de madeira, localizado às suas costas. Esse tapume é como aquele usado para esconder os artistas em um teatro de fantoches. Entre o tapume e os prisioneiros há uma fogueira. Por detrás do tapume há um caminho ascendente que leva até a superfície, onde está a entrada da caverna. Entre o tapume e esse caminho passam homens carregando toda espécie de objetos e também emitindo sons. Por conta da fogueira, esses objetos projetam sombras no fundo da caverna, na superfície que está à frente dos prisioneiros. Portanto, desde a infância, eles veem sombras, e associam os sons emitidos pelos que passam a essas sombras; mais que isso, os prisioneiros consideram os “seres” percebidos, ou seja, as sombras e as associações sonoras, a realidade. Como haveria de ser diferente, se desde a infância é isso o que estão habituados a ver? Em síntese, tomam a ilusão pela realidade. Na sequência narrativa, Sócrates descreve o que aconteceria a um dos prisioneiros se o “arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do Sol”<sup>368</sup>. O prisioneiro passa por uma jornada de libertação, que compreende livrar-se dos grilhões que o prendiam, e acostumar, gradativamente, sua visão aos objetos reais. Portanto, pelo “caminho rude e íngreme” o prisioneiro deve subir partindo da caverna em direção ao plano superior, onde se encontra a realidade dos seres (dos quais só conhecia sombras) e o ser supremo, a ideia do Bem, que está para o mundo inteligível, assim como o Sol está para o mundo físico.

Na alegoria da caverna, em consonância ao observado na *scala amoris*, podemos perceber que o binômio *perto-longe*, *aqui-lá* também está presente. O *aqui*, nessa narrativa, corresponde à caverna, enquanto

---

<sup>367</sup> Rep., 514 a.

<sup>368</sup> Rep., 515 e.

que o *lá* corresponde ao mundo real, (i.e. suprassensível). Por ser um caminho ascendente, compreendemos que ele é quem liga o mundo inferior (a caverna) ao mundo superior (a realidade, onde se encontra o Sol), ou seja, o que está embaixo ao que está no alto. Essa verticalidade também é indicada na necessidade do prisioneiro “subir”, partindo do *aqui* para o *lá*. O processo de libertação do prisioneiro visa purificar-lhe a visão, redirecionando-a, gradativamente, das sombras (as quais está acostumado) à contemplação da realidade, e nela, à parte mais brilhante, que é a ideia do Bem. Diferentemente da escada, eixo central de ligação entre o mundo inferior e o mundo superior na *scala amoris*, na alegoria da caverna, o caminho ascendente é quem cumpre essa função. Embora representados com imagens distintas, ambos os símbolos apresentam elementos comuns: uma ascensão vertical gradativa que culmina na contemplação da Ideia. Ao passo que os degraus da escada do amor purificam o desejo, de modo a direcioná-lo de objetos inferiores a objetos superiores, o caminho ascendente purifica a visão, convertendo-a das sombras aos objetos reais.

Para compreender melhor como essa ascensão gradual e essa contemplação se apresentam na alegoria da caverna, acompanharemos a interpretação que o próprio Platão faz dessa alegoria na sequência de sua exposição <sup>369</sup>. O filósofo nos sugere que a alegoria da caverna seja compreendida usando-se, como complementos de sentido, duas outras alegorias, ou símiles, apresentados anteriormente, ao final do livro VI da *República*: a alegoria do Sol e a alegoria da Linha dividida. Na alegoria do Sol, Sócrates afirma que o Sol está para o mundo sensível assim com a ideia do Bem está para o mundo inteligível. Já na alegoria da Linha dividida, Sócrates indica uma gradação dos seres e das faculdades perceptivas necessárias à apreensão de cada tipo de ser. Vejamos com mais detalhes cada uma dessas alegorias e de que maneira elas lançam luzes à alegoria da caverna.

Na alegoria do Sol <sup>370</sup>, Sócrates inicia afirmando a existência de muitas coisas belas e boas, conforme o uso corrente da linguagem indica. Contudo, para além dessa multiplicidade de coisas belas e boas, Sócrates diz haverem entidades como o “belo em si” e o “bom em si” que, em oposição àquela multiplicidade, correspondem a uma ideia, “que é única”. A argumentação do filósofo segue, postulando que aquela multiplicidade de coisas belas e boas são visíveis, mas não inteligíveis; já as ideias, são inteligíveis, mas não visíveis. Em seguida,

---

<sup>369</sup> Rep., 517 b.

<sup>370</sup> Rep., 507 b – 509 d.

Sócrates destaca a diferença característica do sentido da visão em relação aos outros sentidos. A visão, nos diz, necessita de um terceiro elemento (além de sua capacidade de ver e do objeto a ser visto): a luz solar. É graças à luz emanada pelo Sol que o ser humano consegue enxergar com nitidez, através da visão, as cores e as formas dos objetos. Em seguida, Sócrates traça um paralelo entre a visão e a alma. Quando a alma se fixa em um determinado objeto que esteja iluminado “pela verdade e pelo Ser” ela o compreende e o conhece, agindo de modo inteligente; do contrário, se vê um objeto que esteja imerso em trevas, que é “o que nasce e morre” (i.e. o mundo do devir), só poderá ter opiniões, e não agir de modo inteligente. O que transmite verdade aos objetos passíveis de serem conhecidos e dá ao sujeito a capacidade de conhecê-los é, segundo o filósofo, a Ideia do Bem. Além disso, é ela quem, assim como o Sol, dá o ser e a essência a todas as coisas existentes no mundo inteligível. Portanto, completa Sócrates, o Sol e a Ideia do Bem são como reis, o primeiro reina no mundo sensível e o segundo no mundo inteligível. Em resposta à alegoria do Sol, Glauco exclama, com ar cômico: “Valha-nos Apolo! Que transcendência tão divinal!”.

Na sequência do diálogo, com o objetivo de explorar ainda mais a alegoria do Sol, Sócrates propõe mais uma alegoria, a da Linha <sup>371</sup>. Nessa alegoria o filósofo divide uma linha em duas seções e cada uma dessas seções em mais duas partes. A primeira divisão corresponde ao mundo visível e ao mundo inteligível. A segunda divisão corresponde aos objetos encontrados em cada um desses mundos e às faculdades humanas capazes de apreendê-los. Do mundo visível ao mundo inteligível, os seres progredem dos menos reais, ou verdadeiros, para os mais reais, ou verdadeiros; assim também as faculdades de apreensão desses seres. No mundo visível (*doxasta*) encontram-se dois tipos de seres: os *eikones* (“sombas”, “imagens”, “reflexos nas águas”), apreendidos pela *eikasia* (“suposição” ou “ilusão”); em um nível superior estão os seres vivos (*zoa*) e objetos do mundo, apreendidos através da “fé” (*pistis*). Tanto a “suposição” (ou “ilusão”) quanto a “fé” são duas manifestações daquilo que Platão chama de “opinião” (*doxa*). A opinião, segundo o filósofo, é uma espécie intermediária de conhecimento, está entre a ignorância e o conhecimento pleno (*episteme*). No mundo inteligível (*noeta*), os objetos inferiores (*noeta inferiores*) são aqueles apreendidos pela faculdade denominada *dianoia*, comumente traduzida por razão discursiva, que é aquela utilizada pela

---

<sup>371</sup> Rep., 509 d – 511 e.

ciência geométrica, por exemplo; já os objetos superiores são acessíveis através da faculdade cognitiva denominada *nous*.

De que modo essas alegorias ( a alegoria do Sol, da linha e da caverna) relacionam-se entre si? Podemos entender, acompanhando a argumentação de Jaeger <sup>372</sup>, em seu clássico *Paidéia, a formação do homem grego*, que essas três alegorias reunidas visam representar, simbolicamente, a essência da educação (*paideia*). A alegoria do Sol expressa a fonte e, ao mesmo tempo, a meta suprema da inteligência e, portanto, da educação platônica: a ideia do Bem. A alegoria da linha expressa a gradação dos seres, mediante a qual a inteligência deverá ascender em direção à “ideia do Bem, a maior lição (*αγαθου ιδέα μέγιστον μάθημα*)” <sup>373</sup>. Já na alegoria da caverna, é importante lembrar as palavras de Sócrates: “imagina a *nossa* natureza, relativamente à educação ou à sua falta” <sup>374</sup>. Ao passo que as duas primeiras alegorias indicam a meta da educação da inteligência e a gradação de seres necessária para alcançá-la, a alegoria da caverna mostra o *pathos* desse processo educativo, que é, como vimos, análogo ao de um prisioneiro libertando-se de uma prisão na qual esteve encarcerado desde o início de sua vida. Acompanhamos sua luta por livrar-se das limitações de sua visão e, gradativamente, acostumá-la à realidade.

Munidos dessas duas alegorias e do sentido geral que as une, passemos a um desvelamento mais detalhado dos símbolos da alegoria da caverna. A *caverna* representa o mundo visível, a fogueira que o ilumina representa o sol. O *mundo superior* representa o mundo inteligível, o sol que há nele, representa a Ideia do Bem. O *caminho ascendente* liga o mundo visível ao mundo inteligível. A ascensão, por sua vez, não ocorre de repente, ela se dá gradativamente. Vejamos em mais detalhes esse movimento gradativo, conforme se apresenta na alegoria da caverna:

Em primeiro lugar olharia mais facilmente para as sombras, depois disso para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objectos. A partir de então seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente que

---

<sup>372</sup> JAEGER, 2003, pg. 886.

<sup>373</sup> Rep., 505 a.

<sup>374</sup> Rep., 514 a.

se fosse o Sol e seu brilho do dia. (...) Finalmente (...) seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar<sup>375</sup>.

No trecho acima, o objetivo final da ascensão (que, nesse contexto, pode ser entendida como uma purificação da visão do prisioneiro) é a contemplação do Sol, “ele mesmo, no seu lugar”. Para chegar até lá, é preciso acostumar a visão, começando pelas: “sombras”, passando para as “imagens” e, então, chegando-se aos “próprios objetos”. Na sequência, o prisioneiro libertado terá de contemplar, durante a noite, “o próprio céu” e, nele, “a luz das estrelas e da Lua”, ou seja, os objetos celestes. Finalmente, sua visão estará treinada (ou purificada) o suficiente para contemplar o Sol. Aqui encontramos as quatro classes de seres, de acordo com o mundo sensível e o mundo inteligível, conforme a Alegoria da Linha dividida explica: 1) Caverna (mundo sensível), 1.1) “sombras” e “imagens” e 1.2) os “próprios objetos”; 2) Mundo superior/real (mundo inteligível), 2.1) os astros celestes (Lua e estrelas) e 2.2) o astro-rei (o Sol). Nesse sentido, enquanto o homem estiver no mundo visível, só poderá gerar opiniões, fundadas ou na fé ou na suposição; já no mundo inteligível, o homem poderá gerar conhecimentos fundados na razão discursiva (*dianoia*) ou na inteligência (*nous*). O objeto último de apreensão da inteligência é a Ideia do Bem. Aqui vemos, através de imagens e contexto diferentes daquele do *Banquete*, uma ascensão gradual que tem por objetivo a contemplação da Ideia transcendente. De maneira análoga à *scala amoris*, compreendemos, através da alegoria do Sol, que a fonte da verdade e do ser (buscados pela inteligência) é o bem em si, assim como o belo em si era a fonte primeira de toda beleza (buscada pelo amor). Através da alegoria da linha, podemos ver que é preciso passar, gradualmente, dos objetos inferiores de conhecimento aos objetos superiores de conhecimento para alcançar a meta suprema da inteligência. Da mesma forma que na seção precedente nos perguntamos pelo significado da ascensão; aqui perguntamos: qual é o significado da contemplação?

Escolhemos tratar da contemplação aqui, pois a nosso ver, a alegoria da Linha traz um importante elemento para a compreensão da natureza da contemplação. Na alegoria da Linha, o mundo inteligível

---

<sup>375</sup> Rep., 516 a-b.

divide-se em duas classes de objetos: os *noeta* inferiores e os *noeta* superiores; como vimos, a *dianoia* é a capacidade cognitiva mediante a qual os primeiros são apreendidos, enquanto que é por meio da *nous* que apreendemos os segundos. A Ideia do Bem que, na alegoria da caverna, cumpre função análoga ao Belo em si na *scala amoris* (i. e. estão no cume da ascensão e são os “objetos” de contemplação) encontra-se como ser supremo e soberano dentre os *noeta* superiores. Ele é conhecido, não por meio da *dianoia*, mas por meio da *nous*. Sendo assim, a *nous* e a contemplação tornam-se equivalentes, enquanto capacidades perceptivas mediante as quais a Ideia transcendente pode ser percebida. Partindo disso, em busca de compreender o significado da contemplação, a diferença entre a *dianoia* e a *nous* é importante. Qual é a diferença entre essas duas formas de apreensão das realidade inteligíveis? Segundo Abbagnano, o uso que Platão faz da palavra *dianoia* equivale àquilo que entendemos por razão discursiva, no sentido de que indica “o procedimento racional que avança inferindo conclusões de premissas, ou seja, através de enunciados negativos ou afirmativos sucessivos e concatenados”<sup>376</sup>. São Tomás de Aquino identificará a *dianoia* ao conhecimento caracteristicamente humano, opondo-o à ciência intuitiva de Deus que, segundo o filósofo, “entende tudo simultaneamente em si mesmo, com um ato simples e perfeito de inteligência”<sup>377</sup>. Já a *nous* corresponde àquilo que entendemos por intelecto intuitivo. Aristóteles considerava-o o meio pelo qual se pode apreender intuitivamente os primeiros princípios, mediante os quais a razão discursiva poderá operar<sup>378</sup>. A partir dessas definições, a contemplação pode ser entendida como a apreensão intuitiva, *imediata* (no sentido de não mediada pela razão discursiva), de princípios que transcendem quaisquer raciocínios (e.g. a Ideia do Belo e a Ideia do Bem). Josef Pieper, em seu livro *Leisure as the basis of culture*<sup>379</sup>, tratando da tradição clássica da filosofia, identifica que ela adota, como ato filosófico fundamental, uma relação plena e pessoal com a realidade. Essa atitude, ele argumenta, não se baseia somente na razão (*ratio*); ela implica silêncio, uma atenção contemplativa a tudo que há ao redor, por meio da qual o ser humano começa a perceber o quanto tudo que o cerca merece veneração<sup>380</sup>. Pieper entende a academia de Platão como sendo

---

<sup>376</sup> ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia, pg. 339.

<sup>377</sup> Idem, p. 339.

<sup>378</sup> ARISTÓTELES, Et. Nic., VI, 6, 1140b 31 ss.

<sup>379</sup> PIEPER, 1998.

<sup>380</sup> Idem, p. 18.

o último reduto, na Grécia Antiga, da teoria filosófica, da teoria pura, completamente dissociada das interferências e considerações práticas<sup>381</sup>. Aqui, cabe lembrar da etimologia da palavra contemplação (*theoria*), que justamente traz consigo a associação com o culto e a veneração<sup>382</sup>. A contribuição que Pieper traz e que acreditamos ser importante para esse assunto encontra-se na seguinte passagem:

Os medievais distinguiam entre o intelecto como *ratio* e o intelecto como *intellectus*. *Ratio* é o poder do pensamento discursivo, de pesquisa e re-pesquisa, abstração, refinamento, e conclusão [cf. o latino *discurrere*, “correr para e de”], já o *intellectus* refere-se à habilidade de “simplesmente olhar” (*simplex intuitus*), para a qual a verdade apresenta-se a si mesma como uma paisagem apresenta-se aos olhos. O poder de conhecimento espiritual da alma humana, como os antigos a entendiam, é, de fato, duas coisas em uma: *ratio* e *intellectus*, todo conhecer envolve ambas. O caminho da razão discursiva é acompanhado e penetrado pela vigorosa visão do *intellectus*, que não é ativo mas passivo, ou melhor, receptivo – um poder receptivo operante no intelecto (...) Isso significa que o conhecimento humano é uma participação no poder não discurso da visão [intelectual]<sup>383</sup>.

Entendemos que essa distinção entre *ratio* e *intellectus* remonta à distinção platônica entre *dianoia* e *nous*. Sendo o *nous*, esse modo contemplativo de conhecimento, mediante o qual “a verdade apresenta-

---

<sup>381</sup> Idem, p. 18.

<sup>382</sup> Segundo Andrea Nightingale o significado mais literal de *theoria* é “assistir a um espetáculo”. Nessa visão, ela diz acompanhar outros autores que enxergam nessa palavra a coincidência entre o espetacular e o sagrado. NIGHTINGALE, 2009, pg. 4, nota 3; pg. 45. Chantraine afirma que a noção de espetáculo não configura algo fulcral, uma vez que a palavra é aplicada, originalmente, a uma função religiosa. Possivelmente ela relaciona-se com a ideia de “observar um deus” (CHANTRAINE, 1999, pg. 425).

<sup>383</sup> PIEPER, 1998, p. 32 – 33.

se a si mesma como uma paisagem” e a mente humana necessita “simplesmente olhar”. Nesse estágio final de conhecimento, a razão discursiva só faria atrapalhar, pois a Ideia, segundo Platão, existe por si só, não é uma lucubração da mente humana:

Assim como o amor autêntico não cria seu objeto, as aspirações humanas também não fundam as Formas. “Deus é a medida de todas as coisas”, o Bem produz a verdade e a “faculdade de conhecer”. As Formas nada devem ao nosso “entusiasmo”, ao nosso “sentimento religioso”, elas não são o “ideal” que nós forjamos. As realidades divinas se deixam apreender, mas elas existem, mesmo que não houvesse nenhuma alma para aspirar a elas.

Nesse sentido, ao passo que a razão discursiva por si só, pode criar inúmeros raciocínios, sejam falsos ou verdadeiros, a contemplação apenas reconhece a existência de uma realidade, que, para Platão, é divina<sup>384</sup>. A mente humana não cria as Ideias, são elas que dão ao ser humano a “capacidade de conhecer” e são elas que se deixam apreender. Nesse sentido, a contemplação é passiva e não ativa. Essa passividade está associada ao estágio final da visão do Belo, conforme Diotima o descreve<sup>385</sup>. Ao tratar desse estágio final a sacerdotisa emprega o advérbio “súbito” (εξαίφνης), esse emprego nos remete à carta VII de Platão, em que, tratando da impossibilidade de se escrever (ou seja, expressar por meio da razão discursiva) certo assunto que Dionísio pretendia haver publicado em livro, Platão diz:

Não é possível encontrar a expressão adequada para problemas dessa natureza, como acontece com outros conhecimentos. Como consequência de um comércio prolongado e de uma existência dedicada à meditação de tais problemas é que a verdade brota na alma como luz nascida de uma faísca instantânea (εξαίφνης), para depois crescer sozinha<sup>386</sup>.

---

<sup>384</sup> Cf. Banq., 211 e.

<sup>385</sup> Banq., 210 e - 211 a.

<sup>386</sup> Carta VII., 341 c - d.

Nesse sentido, a compreensão independe da razão discursiva e é irreduzível a ela, pois surge repentinamente e “cresce sozinha”. Concordamos com Engler quando diz, a respeito do ponto mais alto do platonismo (i.e. a contemplação da Ideia): “[ele] permanece incomunicável e deve ser experimentado por cada pessoa em particular”<sup>387</sup>.

O objetivo dessa seção foi observar, mais detalhadamente, de que maneira a ascensão e a contemplação aparecem na alegoria da caverna, tecendo-se comparações com a *scala amoris*. Ao final tratamos do significado da contemplação, como último degrau da ascensão. Na próxima seção o objetivo é aprofundar os possíveis significados dessa estrutura comum encontrada nas duas narrativas em questão e suas relações com a educação filosófica.

## 2.2 Estrutura comum: ascensão e contemplação como elementos da educação filosófica

Passando-se das análises da *scala amoris* e da alegoria da caverna, nas quais foram destacados dois elementos estruturais recorrentes (i.e. a ascensão e a contemplação), podemos cumprir o objetivo principal dessa seção, que visa examinar esses elementos como essência da educação filosófica, por ligarem o ignorante à fonte da sabedoria. Pensando-se nos símbolos da escada e do caminho ascendente, aquele que os percorre busca alcançar seu ápice, que é, como vimos, o encontro com as ideias, na forma da contemplação. A sabedoria, sendo o que há de mais belo<sup>388</sup>, nunca poderá ser encarnada por completo pelo filósofo, sendo necessário que o movimento de ascensão e contemplação seja reiterado enquanto o filósofo viver. Desse modo, esse amante da sabedoria torna-se cada vez melhor e mais versado naquilo que o define: a busca da sabedoria. A *scala amoris* coincide, portanto, com a educação filosófica, pois é por meio dela que o ignorante abandona sua ignorância e converte-se em um buscador da sabedoria: um filósofo. Esses pontos serão tratados a partir da classificação dos seres segundo a sabedoria, conforme exposta por Diótima no *Banquete*. Estando simbolizada na forma de uma trajetória ascendente, a educação filosófica pode ser entendida como uma jornada

---

<sup>387</sup> ENGLER, 2011, pg. 51.

<sup>388</sup> Banq., 204 a.

que parte do mundo sensível em direção ao mundo suprassensível. O filósofo é, nesse sentido, um tipo especial de viajante capaz de empreender, segundo a expressão de Nightingale, uma jornada metafísica<sup>389</sup>.

### 2.2.1 A classificação dos seres segundo a sabedoria

No *Banquete*, Diotima nos apresenta uma classificação dos seres segundo a sabedoria<sup>390</sup>:

[Eros] se encontra sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância. E a razão é a seguinte: nenhum dos deuses se dedica à Filosofia nem deseja ficar sábio – pois isso ele já é – tal como entre os homens não precisa filosofar quem já é sábio. Por outro lado, os ignorantes também não se dedicam à filosofia nem procuram ficar sábios. A ignorância apresenta esse defeito capital: é que, não sendo nem bela nem boa nem inteligente, considera-se muito bem-dotada de todos esses predicados. Quem não sente necessidade de alguma coisa, não deseja vir a possuir aquilo de cuja falta não se apercebe<sup>391</sup>.

Através dessa classificação, observamos três níveis no que concerne a sabedoria: no inferior encontram-se os ignorantes, no superior encontram-se os deuses e sábios, entre um e outros se encontra o filósofo. Aqueles dominados pela ignorância não buscam a sabedoria, pois a ignorância “não sendo nem bela nem boa nem inteligente, considera-se muito bem-dotada de todos esses predicados”. Já os deuses e os sábios também não a buscam, pois já a possuem. O filósofo é aquele que está “sempre a meio caminho”, não é nem sábio, nem está dominado pela ignorância, e por isso busca a sabedoria. Com base nessa classificação, podemos interpretar a *scala amoris* e a alegoria da caverna

---

<sup>389</sup> Essa expressão da autora será melhor fundamentada na seção 2.3, pg. 88.

<sup>390</sup> Devemos a percepção da importância dessa classificação ao trabalho de Pedro Baratieri (BARATIERI, 2012).

<sup>391</sup> Banq., 203 e – 204 a.

de modo a destacar o aspecto educativo de cada um desses símbolos. Em ambos podemos encontrar: 1) a ignorância; 2) a sabedoria; 3) o filósofo; e 4) a educação.

### 2.2.1.1 A ignorância e o ignorante

O ignorante é como um prisioneiro de nascença, vendo sombras, associando-as aos sons dos que passam por detrás, fazendo competições e dando prêmios aos “intérpretes” mais velozes daquele arremedo de verdade<sup>392</sup>. Ele toma a ilusão pela realidade, essa ilusão é reforçada na consciência do prisioneiro por dois aspectos: o hábito (pois o cavernícola está ali desde que nasceu) e a concretude do mundo sensível. Assim também é o amante que ainda não foi iniciado na *scala amoris*. Como ensina Diotima, aqueles que estão no primeiro degrau (i.e. no amor dos corpos) desejam ficar “eternamente presos a eles”<sup>393</sup>, pois acreditam encontrar a verdadeira beleza ali. De forma análoga aos prisioneiros da caverna, os amantes não iniciados aos mistérios eróticos tomam a ilusão pela realidade, pensando encontrar nos corpos belos a beleza que é a razão de seu desejo.

Como a alegoria da Linha deixa claro, os prisioneiros estão quatro vezes afastados do mundo real, que é o mundo inteligível, governado pela Ideia do Bem. Na gradação da escada do amor, quando os amantes estão ligados à beleza corporal, estão tomando as sombras da beleza corporal pela beleza real, acessível apenas ao espírito capaz de penetrar no mundo inteligível. Esse afastamento dos amantes em relação a real beleza, analogamente ao que é indicado na alegoria da Linha em relação aos prisioneiros da caverna, é quádruplo. O amante deverá deixar, como que se servindo de degraus: 1) a beleza corporal; 2) a beleza das almas; 3) a beleza das leis e 4) a beleza das ciências; só então poderá contemplar a verdadeira beleza. Assim também, na alegoria da linha, o prisioneiro terá de deixar: 1) as sombras; 2) as imagens; 3) os próprios objetos; 4) os astros celestes; para, só então, contemplar o Sol, símbolo da ideia do bem. Na *scala amoris* e na alegoria da caverna, o ignorante é representado como aquele que toma a ilusão pela realidade, no primeiro caso relacionado ao desejo e à beleza em si, enquanto que no segundo, à inteligência e ao bem em si.

---

<sup>392</sup> Rep., 516 c-d.

<sup>393</sup> Banq., 211 d.

### 2.2.1.2 A sabedoria e o sábio

A sabedoria, diz Diotima, é “o que há de mais belo”<sup>394</sup>. Essa afirmação nos autoriza a igualar a sabedoria ao belo em si, que é “muito diferente do ouro, das vestes, dos belos meninos e adolescentes”<sup>395</sup>. Essa beleza, como sabemos, é o vértice da *scala amoris*, onde se encontra aquilo que ultrapassa a tudo em beleza, é a “meta do conhecimento amatório” e a “razão de ser de todos os esforços anteriores [do amante]”<sup>396</sup>. É por essa razão que “Eros [sendo] amante do belo, necessariamente será filósofo ou amante da sabedoria”<sup>397</sup>. A sabedoria é a meta, tanto do filósofo, quanto da *scala amoris*. O amante, abandonando sua ignorância inicial, só encontrará a satisfação de seu desejo na verdadeira beleza. Analogamente, na alegoria do Sol, é a ideia do bem quem ocupa o vértice do caminho ascendente, representando a meta suprema dos esforços do filósofo. A ideia do bem é “o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder”<sup>398</sup>, mas não só; é também por ele (i.e. o Bem) que “o Ser e a essência lhes são adicionados [à capacidade de conhecer e os objetos cognoscíveis], apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além de qualquer essência”<sup>399</sup>. Ou seja, a ideia do bem é quem dá o ser à inteligência e aos objetos cognoscíveis, além de ser mediante sua luz que ela (i.e. a inteligência) pode conhecê-los (i.e. os objetos cognoscíveis). A ideia do bem é, para o mundo inteligível, como o Sol é, para o mundo visível, pois, como explica Sócrates, “o Sol proporciona às coisas visíveis não só (...) a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a gênese”<sup>400</sup>. A busca do filósofo, como vimos, culmina na sabedoria; no contexto do *Banquete*, o desejo do amante culmina no belo em si e na *República* a libertação do prisioneiro culmina na ideia do bem.

### 2.2.1.3 A filosofia e o filósofo

---

<sup>394</sup> Banq., 204 b.

<sup>395</sup> Banq., 211 d.

<sup>396</sup> Banq., 210 e.

<sup>397</sup> Banq., 204 b.

<sup>398</sup> Rep., 508 e.

<sup>399</sup> Rep., 509 b.

<sup>400</sup> Rep., 509 b.

O filósofo é quem está a “meio caminho”, ou seja, já não confunde as sombras da caverna, ou o brilho dos corpos e ciências, com a real sabedoria, contudo, ainda não possui plena posse dessa sabedoria, ao ponto de ser sábio. Ainda assim, reconhece que a sabedoria plena existe e merece ser amada e buscada. O primeiro passo para tornar-se filósofo é, portanto, o reconhecimento da própria ignorância, em outras palavras, da insuficiência pessoal. Contudo, tendo quebrado essa primeira barreira, assim como o prisioneiro quebra os grilhões pelos quais sua visão estava limitada às sombras e o amante abandona a beleza corporal que prendia seu desejo, a pergunta pela realidade, no caso do prisioneiro, e a pergunta pela real beleza, no caso do amante, persistem. O primeiro passo é o reconhecimento da falta, é este reconhecimento, como ensina Diotima, que está na raiz do desejo amoroso. Sendo assim, tendo rompido o grilhão da ignorância (que, como caracteriza Diotima, apresenta o defeito capital de não ser nem boa nem bela, mas, ainda assim considerar-se como tal <sup>401</sup>) o filósofo é aquele que opta por abraçar sua falta e transformá-la em desejo amoroso daquilo de que está vazio: a sabedoria <sup>402</sup>. “Onde está a sabedoria?”, pergunta o filósofo. “Onde está o que merece, de fato, ser amado, a verdadeira beleza?”, pergunta o amante. “Onde está a realidade, aquilo que realmente tem fundamento e verdade?”, pergunta o prisioneiro da caverna. Para Platão, essa sabedoria, essa beleza e essa verdade encontram-se no mundo suprassensível, onde reina soberana a Ideia do Bem. O filósofo será aquele capaz de acessar esse mundo metafísico e contemplar vislumbres daquela realidade. Contudo, esses contatos não serão suficientes para que se torne sábio, por isso terá de reiterar essa jornada metafísica ao longo de sua vida, renovando seus contatos com aquela realidade. A necessidade de renovar a busca, mesmo tendo contemplado a realidade metafísica, pode ser compreendida com base em duas razões: a natureza da ideia platônica e a natureza do filósofo. Por um lado, a natureza da ideia platônica traz em si a característica de ser inalcançável por completo, apesar de ser possível acessá-la através da contemplação. Acerca do belo em si, Diotima nos diz ser ela “sempiterna” <sup>403</sup>, ou seja,

---

<sup>401</sup> Banq., 204 a.

<sup>402</sup> Não consideramos que o rompimento da ignorância conduza, necessária e automaticamente, ao tornar-se filósofo. Exemplo do caso de alguém que já rompeu com sua ignorância inicial, reconhece sua falta e, contudo, não tornou-se filósofo é Alcibíades, como teremos oportunidade de observar no capítulo três, pg. 95.

<sup>403</sup> Banq., 211 a.

eterna, perpétua. Podemos aplicar essa mesma característica à Ideia do Bem e à sabedoria. Nesse sentido, para abarcá-la o filósofo precisaria ser, ele também, eterno e perpétuo. Como não é, terá de contentar-se com vislumbres daquela eternidade. Sendo o filósofo aquele que reconhece a maravilhosa e imorredoura beleza da sabedoria, podemos compreender que declare, como o faz Sócrates ao início do *Banquete*: “A minha [sabedoria] é fraquinha e duvidosa como os sonhos”<sup>404</sup>. A incompletude é parte da natureza do filósofo, esclarecida, poeticamente, por Diotima:

Por natureza, nem é mortal nem imortal, porém num só dia floresce e vive, ou morre para renascer logo depois, quando tudo lhe corre bem, de acordo, sempre, com a natureza paterna. O que adquire hoje, perde amanhã, de forma que Eros nunca é rico nem pobre e se encontra sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância (...) sendo Eros amante do belo, necessariamente será filósofo ou amante da sabedoria (...) <sup>405</sup>.

Portanto, o filósofo poderá até adquirir a sabedoria, no entanto, pela imperfeição de sua natureza, não poderá retê-la consigo para sempre. Necessariamente a perderá, devendo reiniciar sua busca e colocar-se, novamente, “a meio caminho”; um constante amante da sabedoria.

#### 2.2.1.4 A formação do filósofo e a educação

O filósofo, como vimos, está entre a ignorância e a sabedoria; já partiu de uma, mas ainda não encontrou, plenamente, a outra, está “a meio caminho”. Mas que caminho é esse que liga esses dois pólos contrários, ignorância e sabedoria? O processo de educação é a ponte de ligação mediante a qual o ignorante pode deixar de sê-lo e aproximar-se da sabedoria. O amante, no *Banquete*, deve educar seu desejo de modo que deixe as belezas falsas e incompletas e ascenda gradativamente, através da *scala amoris*, em direção ao amor do belo em si. O prisioneiro deve educar sua visão, convertendo-a gradualmente, através do caminho ascendente, das sombras da caverna em direção à visão do

---

<sup>404</sup> Banq., 175 e.

<sup>405</sup> Banq., 203 e – 204 b.

bem em si. Nesse sentido, a escada e o caminho ascendente são símbolos da educação. O processo educativo, em Platão, é aquele que conduz o ignorante à sabedoria. É como uma viagem, que parte de um local inferior, em que a ilusão faz as vezes da realidade, e destina-se a um lugar superior, onde pode-se contemplar a verdade. Ela está bem simbolizada na escada e no caminho ascendente, pois ela (i.e. a educação) é um movimento de baixo para cima, que tem por ápice o encontro com a ideia; esse movimento, no entanto, é um movimento da alma. A educação de Platão pretende educar a alma, de modo que passe das trevas para luz (em termos platônicos, do mundo sensível ao mundo suprassensível). Acompanhemos na *República* a esclarecedora definição que Platão faz da educação:

A educação não é o que alguns apregoam que ela é. Dizem eles que introduzem a ciência numa alma em que ela não existe, como se introduzissem a vista em olhos cegos (...) [existe na alma] um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso chamamos o bem. (...) A educação [é] a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso<sup>406</sup>.

Da mesma maneira, na *scala amoris*, o amante não deve reprimir seu desejo, pelo contrário, a ascensão visa aprofundar seu desejo, ao ponto de encontrar aquilo que realmente busca. A escada indica justamente esse movimento que deve desviar o desejo amoroso “das coisas que se alteram” até ser capaz de contemplar o belo em si. A gradação que ela indica (dos corpos belos às almas belas; destas às belas leis e das belas leis às belas ciências) é o processo educativo, entendido como “arte, mediante a qual se faz uma reviravolta na alma de modo

---

<sup>406</sup> Rep., 518 b - d

que o aprendiz esteja em “posição correta” e olhe “para onde deve”. A educação filosófica é a “ponte” que liga a ignorância à sabedoria, formando o filósofo, ou seja, aquele que está “a meio caminho”. Na alegoria da caverna a educação está simbolizada no caminho ascendente; no *Banquete*, na *scala amoris*.

### 2.2.1.5 Scala amoris e alegoria da caverna: polos complementares

Tanto na *scala amoris* quanto na alegoria da caverna, a educação filosófica ganha a forma de uma trajetória ascendente. Aquele que a percorre deve empreender uma ascensão partindo das sombras, ou dos corpos belos, em direção à realidade que aqueles simulacros indicavam: a Ideia da Beleza e a Ideia do Bem. A apreensão dessas ideias é contemplativa. Nesses dois aspectos (i.e. ascensão e contemplação) as alegorias são claramente correspondentes. Thomas L. Cooksey enxerga essa correspondência e também indica as diferenças que, segundo ele, singularizam a *scala amoris*:

De uma perspectiva metodológica, a *scala amoris* de Diotima é um análogo da parábola da caverna, da *República*. Ambos tratam do processo de iluminação ou compreensão que, de modo geral, é o movimento que parte de aparências individuais em direção a algo cada vez mais abstrato, ou seja, indo para algo além do individual em direção ao ideal. Mas enquanto o cavernícola de Sócrates precisa ser conduzido externamente de modo a empreender a viagem de ascensão, os iniciados de Diotima, aqueles conhecedores dos mistérios do amor, são internamente motivados, por seu desejo, para subir na escada do amor. Ligado a isso, a atenção dada ao tema do amor destaca um problema tocado na *República*, ou seja, o de que o processo filosófico não é fácil, o de que o método racional por ele próprio é inadequado para alcançar a verdade. Ele é um guia, uma disciplina, e uma preparação, mas no fim, é somente através de um esforço incomensurável que “derrepente ele (o amante em busca da Beleza) irá apreender

algo maravilhosamente belo em sua natureza” (210 E). Como Sócrates explica no *Fedro*, a busca filosófica envolve uma espécie de loucura ou mania. O *Banquete* examina mais detidamente a natureza dessa loucura<sup>407</sup>.

Nesse sentido, ambas alegorias são vistas como análogas, pois apresentam uma perspectiva metodológica do processo de iluminação intelectual, ou seja, a compreensão. Para o autor, a iluminação intelectual indicada por essas imagens é um processo que parte de aparências individuais a algo cada vez mais abstrato, se direcionando, para além do individual, a algo ideal. No entanto, os dois “mitos” se diferenciam no que diz respeito ao guiamento do neófito nesse método, nesse processo de iluminação. Na alegoria da caverna, há um guiamento externo (o cavernícola precisa de alguém que o solte de seus grilhões), ao passo que na *scala amoris*, o amante é conduzido internamente, através de seu desejo. Thomas L. Cooksey compreende que o mito da caverna enfatiza mais o aspecto racional do processo de compreensão, ao passo que a *scala amoris* destaca o aspecto irracional também presente nesse processo e tão importante como seu contrário. Na visão desse autor, o processo de compreensão, para Platão, está bipolarizado complementarmente em racional e irracional, sendo a exclusão de um ou de outro uma limitação e incompletude desse processo. Nesse sentido, o mito da caverna e a *scala amoris* possuem um fundo comum: o processo de iluminação intelectual; mas também são diferentes, por destacarem aspectos diferentes de um mesmo processo: o interior e o exterior; o racional e o irracional.

Tendo visto como a ascensão e a contemplação podem ser entendidos como elementos essenciais da educação filosófica, passamos a expor a leitura de Nightingale, que também vê na *scala amoris* e na alegoria da caverna, imagens análogas, cuja estrutura comum é a jornada filosófica.

### 2.3 A educação filosófica como jornada metafísica

---

<sup>407</sup> COOKSEY, 2010, pg. 14.

Andrea Wilson Nightingale, em seu livro, *Espetáculos da verdade na filosofia grega clássica*, faz uma leitura a partir da qual tanto a alegoria da caverna quanto a *scala amoris* tratam de um mesmo assunto: a jornada teórica própria ao filósofo. De acordo com essa autora, “Platão introduz um novo tipo de filósofo, um sábio que viaja para além do mundo em busca de uma visão da realidade metafísica”<sup>408</sup>. Enquanto Thomas L. Cooksey vê nessas alegorias platônicas uma indicação do processo de iluminação intelectual e o seu aspecto dual complementar, Nightingale vê a introdução, por parte de Platão, de um novo tipo de filósofo, diferente de tudo aquilo que se compreendia pela palavra “filósofo” até então. Ao contrastar a visão desses dois autores a respeito do conteúdo comum que torna a alegoria da caverna e a *scala amoris* análogos, a visão de Nightingale dá um salto qualitativo, uma vez que busca contextualizar a jornada teórica proposta por Platão com outros saberes que haviam em seu contexto cultural. A seguinte passagem deixa mais claro o enfoque investigativo da autora: “pela investigação das ligações entre a *theoria* tradicional e a filosófica, podemos examinar a contribuição fundacional de Platão para a filosofia teórica em seu contexto cultural”<sup>409</sup>. A *theoria* filosófica proposta por Platão considera o filósofo como um viajante que parte do mundo sensível ao mundo inteligível. A jornada propriamente filosófica, aprendemos com Nightingale, é uma jornada metafísica.

Como já sabemos, o objetivo final a que a educação filosófica se propõe é o de formar o filósofo, entendido como aquele capaz de contemplar “o espetáculo da verdade”. É nesse ponto que Nightingale traz uma importante contribuição, pois ela enxerga como elemento fundamental da filosofia platônica a ressignificação da palavra grega *theôria*, que, em seu sentido mais literal, é “testemunhar-se um espetáculo”. Sendo assim, aquele que ocupa-se da teoria filosófica “contempla com os ‘olhos da alma’ as verdades eternas e divinas”<sup>410</sup>.

Nesse sentido, a alegoria da caverna e a *scala amoris* são análogas pelo objetivo com o qual Platão plasmou-as, isto é, a fundação de um saber teórico radicalmente diferente do que existia até então: a filosofia. Essa prática filosófica tem por centro a teoria filosófica, alcançada através de uma disciplina intelectual, que compõe um modo

---

<sup>408</sup> NIGHTINGALE, 2004, pg. 73.

<sup>409</sup> NIGHTINGALE, 2004, pg. 73.

<sup>410</sup> NIGHTINGALE, 2004, pg. 23.

de vida, a vida contemplativa (*bios teoretikos*). Os elementos plasmados na alegoria da caverna e na *scala amoris* são símbolos, dolorosamente paridos por Platão, para indicar essa novidade radical que é o saber filosófico. Platão apropria-se da palavra grega *theôria* e a utiliza como metáfora para a atividade do filósofo.

Como explica Nightingale, o sentido pré-filosófico da palavra *theoria* designava o grupo de oficiais encarregados pelo governo da *pólis* para ir a uma localidade estrangeira (i.e. fazer uma viagem) com a intenção de contemplar, ver, cerimônias culturais e principalmente religiosas. Nesse sentido, *theoria* era a embaixada, composta de homens nobres, que tinha por objetivo ver, para além das fronteiras da *pólis*, espetáculos dignos de serem contemplados; mas não só. A embaixada estava também encarregada de voltar à *pólis* e relatar aquilo que haviam visto nos espetáculos. A etimologia da palavra *theoria*<sup>411</sup> indica esse sentido, uma vez que a palavra grega *theorêin* significa “olhar através de”. Aquele que olha é chamado de *theorós* (espectador). Assim tem-se: *theorêin* = *théa* (através) + *horós* (ver). Essa explicação ilumina as alegorias platônicas aqui examinadas. Pois o que indicam é a transposição poética que Platão fez desse termo para definir o filósofo, essa transposição está patente numa das definições pelas quais ele classifica os filósofos no livro V da *República*: “amadores do espetáculo da verdade”<sup>412</sup>. Não por acaso, observamos a “aparição da *theôria* logo no início da *República* [onde] é cuidadosamente inserida na trama do texto (...) antecipa, (...) a discussão da teoria metafísica que acontece nos livros V- VII”<sup>413</sup>.

Aqui, o termo “*theôria* metafísica” torna-se esclarecedor. Diferente do sentido original de teoria (embaixada encarregada de testemunhar cerimônias religiosas e cívicas no estrangeiro), o sentido especial que Platão dá à palavra *theôria* tem a ver com esse mundo de *lá*, o “mundo das ideias”, o mundo metafísico. O que Platão está propondo, em seu projeto filosófico, é justamente expressar como é que se dá a visão dessas entidades que habitam o mundo metafísico. Que entidades, afinal, são essas? São as ideias. No caso do *Banquete*, a Ideia da Beleza. A respeito dessa *theôria*, já presente no início da *República*,

---

<sup>411</sup> Para a visão de outros autores acerca dessa etimologia, cf. nota 360.

<sup>412</sup> *Rep.*, 475 e.

<sup>413</sup> NIGHTINGALE, 2004, pg. 75.

Nightingale nos lembra do convite inicial pelo qual Sócrates aceita ir à casa de Céfalos:

Essa jornada em busca da justiça, portanto, interrompe e suplanta a *theôria* do festival. Essa passagem da *theôria* tradicional para a filosófica é claramente enfatizada mais tarde no livro, quando a conversação dos presentes é denominada um “festim” no festival de Bendis (354 a-b)<sup>414</sup>.

Nesse trecho, o festim real é tido com um “festim” de palavras. Nele, Platão introduz temas fundamentais que reaparecerão ao longo da obra, notadamente a noção dos espetáculos dignos de serem vistos. No que diz respeito à diferença específica entre a *theôria* observada no *Banquete* e aquela observada na *República*, a autora argumenta que, na alegoria da caverna, Platão refere-se a eventos teóricos cívicos, já na *scala amoris* o filósofo refere-se a outro tipo, também comum em seu contexto cultural, de *theôria*: os ritos de mistérios. Assim, se expressa Nightingale: “Na descrição da teoria do filósofo, Diotima compara a contemplação das formas à *epoptika*, ou seja, o momento de revelação nos mistérios de Elêusis (210A)”<sup>415</sup>.

Nesse sentido, no que diz respeito à teoria filosófica da qual são expressões, a alegoria da caverna diferencia-se da *scala amoris* pelo dever cívico contido na jornada teórica, e enfatizada mais de uma vez por Sócrates, como o dever da descida (*kateben*); na *scala amoris* essa descida não é exigida, havendo um destaque para o caráter de revelação pessoal da jornada teórica. Portanto, para a autora, a alegoria da caverna trata do caráter cívico da *theôria* filosófica e a *scala amoris* trata do caráter privado da *theôria* filosófica enquanto revelação pessoal. A estrutura comum que essa autora enxerga nessas alegorias, ou seja, a jornada metafísica, está intimamente ligada ao que compreendemos por educação filosófica. Essa educação indicada por Platão é aquela capaz de formar o filósofo de modo a que empreenda essas viagens para o âmbito suprassensível e lá, contemple o “espetáculo da verdade”. De acordo com Nightingale, o aspecto da descida está colocado explicitamente na alegoria da caverna e a partir desse elemento podemos

---

<sup>414</sup> NIGHTINGALE, 2004, pg. 75.

<sup>415</sup> NIGHTINGALE, 2004, pg. 84.

entender que esta alegoria destaca o aspecto cívico da filosofia, ao passo que a *scala amoris* destaca o aspecto privado da atividade filosófica.

Para ilustrar essa jornada metafísica, utilizamos um texto de Carlos Luciano Silva Coutinho<sup>416</sup>. Nesse texto, o autor argumenta que a dialética *anábasis-katábasis* (esses termos são transliterações de palavras gregas e significam, respectivamente, “ascensão” e “descida”) encontra-se pré-anunciada na antiga estrutura arquitetônica da cidade de Delfos. Nesse sentido, segundo o autor, essa estrutura arquitetônica serve como uma manifestação estética concreta da jornada metafísica, mais tarde incorporada por Platão em sua elaboração da atividade própria ao filósofo.

Delfos era, na Grécia clássica, uma das cidades mais influentes, desde o aspecto religioso, passando pelo estético, até o âmbito político e moral. A cidade servia de sede a um famoso oráculo, cujo protetor era o deus Apolo e do qual temos notícia na apologia de Sócrates. É nesse oráculo que a famosa afirmação segundo a qual Sócrates era o mais sábio dos gregos foi proferida. Da antiga estrutura de Delfos, nos interessa dois complexos arquitetônicos: o *ginásio*, na parte baixa da cidade; e o *templo de Apolo*, no centro da cidade e em uma posição geográfica mais alta em relação aquele outro complexo. O ginásio era, na *pólis* grega, o espaço dedicado ao exercitar-se, ali era trabalhado um processo de valorização corporal, além de servir ao convívio social. Já o templo de Apolo, como dito, era um local de culto religioso, onde as pessoas buscavam revelações oraculares e esclarecimentos espirituais.

Partindo de uma interpretação da semântica do espaço, o autor entende que a disposição dos complexos arquitetônicos em diferentes altitudes (o ginásio em nível mais baixo e o templo em nível mais alto) indica um “grau hierárquico de significação”<sup>417</sup>. Não por acaso, os deuses gregos, segundo a mitologia, habitavam o Olimpo, que representava o ponto mais alto do cosmos, de onde emanavam a iluminação e a elevação próprias aos habitantes daquele espaço. Nesse sentido, a relação entre o templo de Apolo e o ginásio indica uma dinâmica de movimentos interessante para a visão da educação filosófica como jornada metafísica. A posição geográfica superior, em que se encontra o templo, exige que se faça um movimento de ascensão para acessá-lo. Aquele que busca a “luz celestial”, que espera encontrar

---

<sup>416</sup> COUTINHO, 2011.

<sup>417</sup> COUTINHO, 2011, pg. 82.

naquele templo (seja na forma de experiências religiosas, seja na forma de revelações oraculares), terá de afastar-se do ambiente comum de cuidados mundanos e convivência cotidiana, representados no espaço arquitetônico do ginásio. A partir do templo, a parte baixa da cidade ganha “uma significação inferior, na medida em que o conviva do templo, assumindo um tipo de postura olímpica, teria uma visão ampliada do baixo”<sup>418</sup>.

A localização geográfica serve como metáfora para uma avaliação mais profunda da hierarquia de valores; do templo de Apolo, o cidadão grego pode olhar para as esferas mais baixas de sua *pólis* através da esfera religiosa na qual se encontra. Muitas vezes ele poderia ter ido ao templo por alguma questão do âmbito político ou privado que o incomodava, em busca de que a esfera religiosa do templo o iluminasse de modo a encontrar uma resolução adequada. Para tanto, ele empreenderá uma ascese até aquele templo situado na acrópole (que significa “cidade alta” e é a sede das construções religiosas na *pólis* grega), lá terá uma visão ou revelação de cunho religioso e então descerá, retornando ao âmbito normal da vida comunitária (política) munido daquela mensagem religiosa.

Nesse sentido, a jornada metafísica é uma espécie de afastamento da *pólis* em busca de uma revelação ou experiência que estará em um âmbito mais elevado, de onde será possível olhar para aqueles afazeres cotidianos a partir de uma nova luz e de uma nova perspectiva. Mas, vale ressaltar, o afastamento da *pólis* através da ascensão, indicado no complexo arquitetônico de Delfos<sup>419</sup>, será radicalizado por Platão: o âmbito inferior, na jornada metafísica, passa a ser o mundo sensível; o âmbito superior, o mundo suprassensível. A ascensão filosófica deve mediar um e outro, e aquele em busca da iluminação filosófica não só deve afastar-se dos afazeres cotidianos da *pólis*, da convivência, do cuidado do corpo. Deve padecer uma espécie de morte, pois o âmbito suprassensível é acessível apenas àquilo que está para além do corpo, o espírito. Nesse sentido, a filosofia pode ser entendida como um “aprender a morrer”, como indicado no *Fédon*. Pois o filósofo precisa ser espírito para acessar o mundo suprassensível.

---

<sup>418</sup> COUTINHO, 2011, pg. 83.

<sup>419</sup> Também podemos pensar na acrópole de Atenas, como estrutura arquitetônica análoga.

Conforme indicado no complexo arquitetônico de Delfos, a jornada de ascensão é feita com o intuito de se renovar o olhar acerca dos assuntos mundanos através de uma vivência religiosa. Contudo, como Nightingale nos indicou acerca da diferença fundamental entre a *scala amoris* e a alegoria da caverna, a jornada filosófica está incompleta, ao menos em seu caráter cívico, se a descida é esquecida. Nesse sentido, como diz Coutinho, “o exercício racional de educação seria constituído pela subida”, mas “apenas a subida (...) seria um tipo de cegueira”<sup>420</sup>.

Considerando o aspecto religioso na dialética *anábasis-katábasis*, conforme esta se apresenta em Delfos, podemos compreender uma nova face do filósofo: a peregrinação. O peregrino, por definição, viaja longas distâncias a fim de conhecer locais sagrados, onde possa receber revelações ou experiências de transformação interior. Da mesma forma, o filósofo, em sua jornada metafísica, viaja a um mundo distante daquele habitual, em busca de experimentar um encontro privilegiado com a verdade, mas somente a ascensão e a contemplação não bastam, é preciso haver a descida, o retorno. Dentro da linha geral de argumentação da *República*, conforme a apresentamos no início desse capítulo, ainda que a educação filosófica seja bem sucedida, formando homens capazes de realizar a ascensão necessária à contemplação do “espetáculo da verdade”, ou seja, formando filósofos, um perigo ainda assola o projeto político de Platão. É o perigo de que aqueles que contemplaram a verdade não queiram retornar à caverna, isto é, à vida política, aos traquejos cotidianos da vida comunitária no mundo sensível. Eis como Sócrates expõe essa preocupação:

[Sócrates] - Não é natural, e não é forçoso, de acordo com o que anteriormente dissemos, que nem os que não receberam educação nem experiência da verdade jamais serão capazes de administrar satisfatoriamente a cidade, nem tão-pouco aqueles a quem se consentiu que passassem toda a vida a aprender – os primeiros, porque não têm nenhuma finalidade na sua vida, em vista da qual devam executar todos os seus actos, particulares e públicos; os segundos, porque

---

<sup>420</sup>COUTINHO, 2011, pg. 81.

não exercerão voluntariamente essa atividade, supondo-se trasladados, ainda em vida, para as Ilhas dos Bem-Aventurados<sup>421</sup> ?  
<sup>422</sup>.

Para evitar esse perigo, Sócrates se incumbirá, como o fundador da cidade governada pelo filósofo-rei, de não permitir que ele descumpra o dever de descida:

[Sócrates] A tarefa que cabe a nós, fundadores que somos, disse eu, é obrigar que as melhores naturezas cheguem ao aprendizado que, no que falávamos a pouco, dávamos como o melhor de todos, isto é, ver o bem e fazer **aquela caminhada para o alto** e, depois que a fizerem e já tiverem **contemplado suficientemente o bem**, não devemos permitir-lhes o que hoje permitimos. (...) Que permaneçam lá (...) e não queiram **descer** outra vez para junto daqueles prisioneiros, nem partilhar com eles das labutas e das honras, sejam elas de muito ou pouco valor<sup>423</sup>.

Após subir pelo caminho “rude e íngreme” até a contemplação do Bem, o cavernícola deve voltar. Ele lembra-se de seus companheiros de prisão, e para lá deve retornar. Com a visão transfigurada pela luminosidade do Sol da verdade, não deve fugir da descida, abraçando-a e partilhando, junto aos demais prisioneiros, “as labutas” e “honras, sejam elas de muito ou pouco valor”. Mesmo conhecendo que existe um mundo superior (a verdadeira realidade), enquanto a caverna oferece apenas ilusões, ele deve voltar e escolher, voluntariamente, uma vida inferior junto aos outros habitantes da caverna. Esse retorno é uma negação voluntária da vida contemplativa, da vida intelectual. Negação essa que ganha o caráter de sacrifício, pois o filósofo abre mão,

---

<sup>421</sup> Em poucas palavras, as Ilhas dos Bem-Aventurados eram, para os Gregos, uma espécie de lugar de gozos no além.

<sup>422</sup> Rep., 519 b-c.

<sup>423</sup> Rep., 519 c-d [grifos nossos].

voluntariamente, de uma vida superior e aceita viver uma vida inferior. Aliás, é precisamente por esse motivo, isto é, por conhecerem uma realidade infinitamente superior àquela da caverna, com suas riquezas materiais e suas intrigas políticas, que o filósofo será capaz de bem administrar a *pólis*. Pois o filósofo irá ao serviço público, tendo sacrificado uma vida superior (i.e. a vida contemplativa), com o espírito de serviço e doação abnegada. Por essa razão é que Sócrates diz:

Se descobrires uma vida melhor do que governar, para os que devem governar, podes conseguir um Estado bem administrado. Pois só nesse mandarão aqueles que são realmente ricos, não em dinheiro, mas naquilo em que deve abundar quem é feliz - uma vida boa e sensata. Se, porém, os mendigos e os esfomeados de bens pessoais entram nos negócios públicos, pensando que é daí que devem arrebatar o seu benefício, não é possível que seja bem administrado. Efetivamente, gera-se a disputa pelo poder, e uma guerra dessas, doméstica e interna, deita-os a perder, a eles e ao resto da cidade<sup>424</sup>.

Essa passagem nos permite ver a fina leitura que Platão faz da dinâmica do poder inerente à política. O filósofo conhece, por suas jornadas metafísicas, um âmbito em que acessa riquezas incomparavelmente superiores aos prêmios terrenos, de modo a considerar estes últimos como ninharias sem sentido, como os prêmios dados aos prisioneiros para aqueles que acertavam a sequência das sombras<sup>425</sup>. Por essa experiência de um mundo superior, o filósofo tem acesso a uma vida melhor e, portanto, torna-se capaz de bem administrar a cidade, pois será movido pelo altruísmo, ou seja, descerá de volta à caverna para benefício dos outros. O contrário dele é o mendigo descrito

---

<sup>424</sup> Rep., 520 e – 521 a.

<sup>425</sup> É também nesse sentido que podemos entender a metáfora de Sócrates acerca do navio. Em que ele afirma que o melhor governante para o navio seria aquele que não cobiça o poder e que está absorto na contemplação das estrelas. Sendo as estrelas nas quais está absorto um símbolo do mundo inteligível, ao passo que a confusão do navio representa a confusão política da *pólis* na qual se encontra (cf. Rep., 488 a -489 c).

por Sócrates, que irá à administração pública sedento do poder por meio do qual possa “arrebatar o seu benefício” próprio.

Tendo visto a necessidade da descida, conforme apresentada na *República*, que é o terceiro movimento pelo qual a jornada metafísica platônica será realizada, nos perguntamos: é possível encontrar essa descida também no *Banquete*? O objetivo de nosso próximo capítulo será o de responder a essa pergunta.

### III SÓCRATES, EDUCADOR ERÓTICO

Concordamos com Nightingale, quando ela diz que a diferença entre a alegoria da caverna e a *scala amoris* pode ser vista no destaque dado à descida, que confere um caráter cívico à jornada teórica apresentada na *República*. Contudo, discordamos dela no que diz respeito a não haver uma descida no *Banquete*. Acreditamos encontrar razões, no próprio texto do diálogo, pelas quais seja possível explorar uma descida, implicitamente presente na narrativa.

Encontraremos essa descida na conduta socrática relatada no discurso de Alcibiades, onde o filósofo recusa trocar a beleza corporal pela beleza espiritual, demonstrando uma tradução prática da *scala amoris*, ensinada por Diotima. Aqui podemos fazer um paralelo com a descida do prisioneiro que, após a contemplação teórica do bem em si, terá de encarná-lo através de um ato de bondade tendo em vista seus companheiros de caverna. Sendo assim, enxergamos uma descida implícita no *Banquete*, no sentido da jornada teórica retratada pela *scala amoris* encontrar uma encarnação prática na ação pedagógica de Sócrates, paradigma do educador erótico. O objetivo desse capítulo é, portanto, demonstrar de que maneira a ação pedagógica de Sócrates configura uma descida e, pela tradução prática dos ensinamentos de Diotima, faz dele um educador erótico.

#### 3.1 A descida de Sócrates

No discurso de Diotima, temos a oportunidade de acompanhar a construção dialética da visão filosófica de *Eros*. Conforme a sacerdotisa nos explica, *Eros* é “um grande demônio” (Δαίμων μέγας)<sup>426</sup>. É preciso lembrar que o *demoníaco* designa um “elo intermediário entre os deuses e os mortais”<sup>427</sup>, ou ainda, “algo intermediário entre mortal e imortal”<sup>428</sup>. Nesse sentido, o filósofo, assim como *Eros*, é demoníaco. Pois como vimos, ele está “a meio caminho”, entre a ignorância e a sabedoria. Ao passo que *Eros*, por sua natureza, personifica miticamente a figura do filósofo; Sócrates o faz de modo concreto. No discurso de Diotima a figura do filósofo é apresentada teoricamente através da descrição da

---

<sup>426</sup> Banq., 202 d.

<sup>427</sup> Banq., 202 d.

<sup>428</sup> Banq., 202 d.

natureza de *Eros* <sup>429</sup>. Já no discurso de Alcibiades, o filósofo é apresentado concretamente através da figura de Sócrates. A respeito dessa oposição, lembramos do comentário de Reale:

Depois da complexa e intrincada discussão acerca da natureza e das obras de *Eros*, a teoria se apresenta na sua encarnação na vida real, em correspondência ao paradigma do *Eros* como amante, na sua encarnação em um homem. Em outras palavras: Platão, depois de nos haver apresentado Sócrates, que revela a natureza do amor com a máscara de Diotima e com a celebração dos pequenos e dos grandes mistérios, o apresenta sem máscaras, ou melhor, como uma máscara nua, **descendo-o à vida real**, como contraprova da verdade daquilo que havia primeiramente enunciado em nível teórico <sup>430</sup>.

Aqui a descida é entendida como sendo a encarnação do filósofo na figura concreta de Sócrates. Nesse sentido, *Eros* e Sócrates identificam-se, pois ambos “personificam, um de maneira mítica, outro de maneira histórica, a figura do filósofo” <sup>431</sup>.

Um segundo sentido pelo qual podemos entender a descida do *Banquete* encontra-se em elementos dramáticos. Na parte final do discurso de Diotima, a sacerdotisa nos conduz ao degrau mais alto da *scala amoris*, a contemplação do belo em si. É preciso lembrar que nessa contemplação estamos no âmbito teórico, no mundo inteligível. Somos arrebatados pela “visão do Belo em si mesmo, simples, puro e sem mistura”; beleza não “maculada pela carne, por cores e mil outras futilidades perecíveis, porém a Beleza divina em si mesma, sob sua forma inconfundível” <sup>432</sup>. Contudo, mal Sócrates termina seu discurso, somos arrancados daquele arrebatamento quase religioso em que nos encontrávamos: “de súbito bateram na porta principal, com grande algazarra” <sup>433</sup>. Esse recurso dramático utilizado por Platão faz com que o

---

<sup>429</sup> Banq., 203 e – 204 b.

<sup>430</sup> REALE, 2000, p. 225 [grifos nossos].

<sup>431</sup> HADOT, 1999, p. 70.

<sup>432</sup> Banq., 211 e.

<sup>433</sup> Banq., 211 e.

leitor lembre-se de que está na casa de Agatão, acompanhando o relato de um banquete festivo. Do topo suprassensível da *scala amoris* descemos ao mundo concreto. Alcibíades, o “general” daquela algazarra, será introduzido ao banquete e se negará a fazer um elogio de *Eros*, fará o elogio de Sócrates. Do elogio de uma figura mítica ideal descemos ao elogio de uma pessoa concreta. Mas o terceiro e mais importante sentido de descida será encontrado na conduta pedagógica de Sócrates, é a descida entendida como prática da teoria enunciada por Diotima. Para enxerga-la precisaremos entender de que maneira Platão realiza uma inversão radical na pederastia tradicional.

### 3.1.1 Pederastia filosófica x pederastia tradicional

Conforme anunciamos no primeiro capítulo, aqui trataremos do que Reale considera uma das principais mensagens revolucionárias para a cultura helênica do século IV, apresentadas por Platão no *Banquete*: a inversão radical do sentido ético-educativo do *Eros* masculino<sup>434</sup>. Esta mensagem está estreitamente ligada à educação filosófica, pois traz o modo como Platão entende a relação mestre-discípulo, e também o elemento transcendente que, segundo o filósofo, é o que dá a razão de ser ao amor erótico. O tema da pederastia está presente desde o início do diálogo<sup>435</sup> e encontra o seu ápice no discurso de Alcibíades. Para entender de que modo essa inversão ocorre, será preciso resgatar a noção da pederastia tradicional, conforme exposta no discurso de Pausânias, destacando os polos dessa relação e a lógica de troca que a sustenta. Em seguida, examinaremos as tentativas de sedução por parte de Alcibíades, de modo a entender a inversão amado-amante que ali ocorre, e a inversão da lógica de troca supracitada. Ao inverter radicalmente a pederastia tradicional, Platão estará criando um novo tipo de *Eros* masculino: a pederastia filosófica.

Pausânias, em seu discurso, faz um elogio da pederastia. Como vimos<sup>436</sup>, essa prática tinha como objetivo precípua educar as novas gerações para a vida política. Ocorria entre um homem mais velho (erasta) e um jovem (erômenos), o primeiro, atraído pela beleza e vigor da juventude, ocupando o polo de amante; e o segundo, consciente da

---

<sup>434</sup> REALE, 2000, pg. 30.

<sup>435</sup> Lembremos que a memória do banquete de Agatão chega até nós pela memória amorosa de Apolodoro e Aristodemo (cf. a seção 1.1 desse trabalho, pg. 6).

<sup>436</sup> Aqui, resgatamos assuntos tratados na seção 1.2.2, pg. 23.

necessidade de instrução, o de amado. A instrução oferecida pelo mais velho é uma espécie de valor espiritual, por configurar conhecimento e instrução; a beleza oferecida pelo mais novo é puramente física. Nesse sentido, o benefício mútuo que sustenta a pederastia tradicional é a troca da beleza espiritual pela corporal, mediante essa troca tanto o erasta quanto o erômenos se beneficiam da relação. Tendo lembrado esses aspectos que fundamentam a pederastia tradicional, passamos à leitura do relato de Alcibíades.

Convencido do poder de Sócrates para tornar-lhe uma pessoa melhor, Alcibíades resolve oferecer sua beleza e seus atrativos pessoais à fruição de Sócrates, esperando “aprender tudo o que este sabia”<sup>437</sup>. Até aqui, estamos na seara tradicional da pederastia. Alcibíades inclui-se no número de jovens prudentes, conforme Pausânias argumentou em seu discurso<sup>438</sup>, pois decide entregar-se a Sócrates por acreditar que ninguém “poderá ser mais útil” em seu aperfeiçoamento<sup>439</sup>. Alcibíades acredita piamente no sucesso de sua sedução, pois tem enorme confiança em seus “atrativos”<sup>440</sup> e considera certo que Sócrates tem “em grande conta” sua beleza. Contudo, para sua surpresa, Sócrates nega, reiteradamente, suas tentativas de sedução. Cansado dessas recusas, o jovem general expõe sem rodeios seu desejo ao filósofo:

Nada para mim é tão importante como cuidar, com o maior empenho, do meu aperfeiçoamento, sendo certo que nesse particular ninguém me poderá ser mais útil do que tu. Por isso, teria mais motivo de envergonhar-me diante dos sábios se não me entregasse a um homem como tu, do que perante a multidão ignara, se o fizesse<sup>441</sup>.

Ouvindo o pedido, Sócrates responde dizendo a Alcibíades que o considera esperto, pois, se de fato possui a beleza que o jovem imagina, seria uma beleza incomparável; contudo, mesmo que a possuísse, o que não está certo de ser o caso, a proposta seria injusta, análoga a querer trocar “bronze por ouro”<sup>442</sup>. Tendo dito isso, Sócrates

---

<sup>437</sup> Banq., 216 e.

<sup>438</sup> Banq., 185 b-c.

<sup>439</sup> Banq., 218 d.

<sup>440</sup> Banq., 216 e.

<sup>441</sup> Banq., 218 d.

<sup>442</sup> Banq., 219 a.

e Alcibíades dormem na mesma cama, dividindo o mesmo cobertor, mas nada acontece; ao amanhecer o jovem general sente-se como se tivesse dormido ao lado de seu pai ou seu irmão mais velho <sup>443</sup>. Após essa profunda decepção, Alcibíades sente-se “desprezado”, mas não consegue romper ou evitar a companhia de Sócrates, pelo contrário, continua querendo conquista-lo <sup>444</sup>. Descobre, em Sócrates, uma beleza maravilhosa, que antes não pudera ver; o filósofo torna-se um “modelo de sabedoria e de firmeza” <sup>445</sup>. Aqui observamos que os papéis foram trocados, pois a ordem natural da relação pederástica é de que o amante, o homem mais velho, empreenda esforços para conquistar o amado, o belo adolescente. Sócrates passa a ser o amado e Alcibíades, perdidamente apaixonado, o amante: “Fiquei desorientado, porém tão preso a este homem como um escravo, sem poder fugir do seu círculo de influência” <sup>446</sup>.

Por simples que esse relato possa parecer, seu conteúdo revela uma inversão radical do sentido ético-educativo do *Eros* masculino. Essa inversão ocorre nos dois aspectos que, como vimos, constituem as bases da pederastia tradicional: os polos *erasta-erômenos*, e a lógica de troca pela qual a relação mútua beneficia a ambos. Começemos por examinar a maneira como este último aspecto é invertido no comportamento de Sócrates. A oferta que Alcibíades faz ao filósofo é aquela que configura a base da pederastia tradicional: trocar a formosura do erômeno pela sabedoria do erasta, em outras palavras, trocar a beleza física pela beleza espiritual. É justamente essa troca que o filósofo, iniciado nos mistérios de Diotima, não pode admitir. Versado na *scala amoris*, Sócrates compreende que a beleza que Alcibíades oferece, a formosura corporal, é inferior àquela da alma; por isso é que diz: seria como trocar “bronze por ouro”. Aquela troca, oferecida por Alcibíades, baseia-se na mesma troca presente no discurso de Pausânias, que considera louvável que o amado ceda às solicitações do amante, por amor à virtude <sup>447</sup>. Em outras palavras, que dê sua beleza corporal em troca da beleza espiritual. Porém, como vimos, Sócrates não pode admitir essa troca, pois “se trata de bens que não podem ser trocados entre si, por que são realidades que estão em um plano completamente

---

<sup>443</sup> Banq., 219 d.

<sup>444</sup> Banq., 219 d.

<sup>445</sup> Banq., 219 e.

<sup>446</sup> Banq., 219 e.

<sup>447</sup> Banq., 185 b-c.

diferente”<sup>448</sup>. Portanto, a primeira inversão é realizada, e a troca que sustentava a pederastia tradicional é posta em cheque por Sócrates. Da mesma forma que seria injusto trocar-se ouro por bronze, assim também trocar-se beleza espiritual por beleza corporal. Agora passemos à uma análise da inversão dos papéis amado-amante.

No início, ao menos na perspectiva de Alcibíades, Sócrates é o amante e ele próprio, naturalmente, o amado. Essa relação, como vimos, obedece à configuração tradicional da pederastia: Alcibíades é o sujeito jovem, rico e belo; Sócrates é o sujeito mais velho e experiente. Contudo, após as tentativas de sedução por parte de Alcibíades e a recusa de Sócrates, essa relação amante-amado será invertida. Estranhamente, Alcibíades passa a ser o amante e Sócrates o amado. Mas como é possível que Sócrates tenha se tornado o amado? Se pensarmos em termos de beleza corporal, essa inversão é impossível. Afinal de contas, Sócrates é um homem velho, pobre, feio e maltrapilho. A julgar pela figura que Platão nos legou, podemos dizer dele o mesmo que Diotima diz de *Eros*: “é sempre pobre e está longe de ser delicado e belo (...) é áspero, esquelético e sem calçado nem domicílio certo; só dorme sem agasalho e ao ar livre, no chão duro (...) é companheiro eterno da indigência”<sup>449</sup>. Portanto, pensando na beleza em sua manifestação corporal, Sócrates sairia em grande vantagem na troca proposta por Alcibíades que, como sabemos, tinha uma beleza prodigiosa<sup>450</sup>. Segundo Jaeger, é: “o auge do paradoxo que o jovem belíssimo, objeto da admiração de todos, se meta a amar aquele homem de feiúra grotesca; mas se exprime no discurso de Alcibíades um novo sentido, proclamado no *Banquete*, do valor da beleza interior”<sup>451</sup>.

A inversão amado-amante levada a cabo por Sócrates que, apesar da “grotesca feiúra”, torna-se o amado (ou seja, aquele que é desejado), evidencia uma beleza diversa da beleza corporal: a “beleza interior”. Além de Sócrates evidenciar essa nova beleza ele a considera superior, de maneira análoga à superioridade do ouro sobre o bronze. Aqui surpreendemos, mais uma vez, o conteúdo teórico da *scala amoris* transposto na prática concreta do filósofo. Devemos lembrar que Sócrates é apaixonado pelos “belos adolescentes e (...) fica fora de si na presença deles, sem deixar de rondá-los o dia todo”<sup>452</sup>, o que nos

<sup>448</sup> REALE, 2000, pg. 233.

<sup>449</sup> Banq., 203 c-d.

<sup>450</sup> Cf. Prot., 309 a-b.

<sup>451</sup> JAEGER, 2003, pg. 336.

<sup>452</sup> Banq., 216 d.

autoriza a pensar que o filósofo não deixa de perceber a beleza estonteante de Alcibíades. Contudo, vê nela uma ocasião para ascender até aquela outra beleza, muito mais valiosa. Nesse sentido, as palavras do poeta português Antero de Quental, poderiam ser suas:

Mas, se a beleza aqui nos aparece,  
Logo outra lembra de mais puros gozos.

Minha alma, ó Deus! A outros céus aspira:  
Se um momento a prendeu mortal beleza,  
É pela eterna pátria que suspira <sup>453</sup>.

A oposição entre a “mortal beleza” e aquela outra beleza da “eterna pátria”, equivale à oposição entre o “ouro” e o “bronze”. Esses dois metais representam duas hierarquias de valores diversas. Por um lado, temos Alcibíades, que encarna o “bronze” do qual fala Sócrates, ou seja, a escala de bens, vigente entre os Gregos e expressa, conforme nos lembra Jaeger <sup>454</sup>, na antiga canção báquica:

*O bem supremo do mortal é a saúde;  
O segundo a formosura do corpo;  
O terceiro, uma fortuna sem mácula;  
O quarto, desfrutar entre amigos o esplendor  
da juventude.*

Sócrates não possui (a exceção, talvez, da saúde) nenhum desses bens, ao passo que Alcibíades possui todos eles em abundância. Mas Sócrates encarnará o “ouro”, que representa essa nova escala de valores, própria ao filósofo platônico e que foi teorizada por Diotima. Ela se baseia na separação radical:

entre a alma e o corpo [que] manifesta diretamente a hierarquia socrática dos valores e expõe uma nova teoria dos bens, claramente graduada, e que coloca no plano mais elevado os bens da alma, em segundo lugar os bens do corpo (...). Há um abismo imenso que separa esta escala de valores, que

---

<sup>453</sup> QUENTAL, 1979, p. 118-119.

<sup>454</sup> JAEGER, 2003, pg. 528,529.

Sócrates proclama com tanta evidência, e a escala popular vigente entre os Gregos (...) No pensamento de Sócrates aparece, como algo de novo, o mundo interior. A *arete* de que ele nos fala é um valor espiritual <sup>455</sup>.

Aqui devemos nos lembrar dos degraus da *scala amoris*. Neles encontramos uma “teoria dos bens, claramente graduada”; a separação fundamental consiste na passagem do primeiro para o segundo degrau, isto é, da beleza corporal à beleza da alma. Essa separação consiste, como vimos, na separação entre o mundo visível, acessível ao corpo, e o mundo inteligível, acessível à alma. Sócrates, ao negar a oferta de sedução de Alcibíades, mostra que sua ação está pautada pela escala de valores apresentada por Diotima.

Essa inversão amado-amante traz modificações radicais para o sentido ético-educacional do *Eros* masculino. Na pederastia filosófica, o erasta (amante), isto é, aquele que ocupa o lugar de mestre na relação pederasta, verá na beleza do erômenos (o amado) apenas uma resplandecência da verdadeira beleza. Como consequência, tomará o amor por esse jovem como oportunidade privilegiada de ascensão ao belo em si. Nesse sentido, passará logo ao segundo degrau da *scala amoris*, espiritualizando seu desejo e gerando “belos e magníficos discursos, com o que brotarão pensamentos em barda de seu inesgotável amor à sabedoria” <sup>456</sup>. Isso indica que o amante não buscará nenhum tipo de gratificação sexual na figura do amado. A respeito dessa proposta revolucionária de Platão, Robin oferece algumas explicações esclarecedoras:

Não se trata de atribuir ao Amor, enquanto sentimento, um valor filosófico; o amor físico ou é condenado, ou é considerado apenas como símbolo do amor verdadeiro. Se pode, todavia, passar das imagens à realidade, e servir-se da emoção que nasce do amor físico como um meio de elevar-se até o amor intelectual; este último, por sua vez, é verdadeiramente idêntico a um conhecimento. O amor pelos jovens [pederastia] é superior ao amor pelas

---

<sup>455</sup> JAEGER, 2003, pg. 528 – 529.

<sup>456</sup> Banq., 210 d-e.

mulheres na medida em que é suscetível de libertar-se da paixão carnal e de alcançar o escopo cognitivo e moral do amor <sup>457</sup>.

Nessa passagem, Robin resume o lugar da pederastia no amor platônico: é “um meio de elevar-se até o amor intelectual”. Essa constitui, a nosso ver, a descida socrática no *Banquete*: sua ação pedagógica, conforme descrita no discurso de Alcibiades. Essa ação, como vimos, solapa a pederastia tradicional e funda um novo tipo de *Eros* masculino: a pederastia filosófica. O mestre da pedagogia filosófica é Sócrates, o educador erótico.

### 3.2 Sócrates, educador erótico

*Sócrates foi humilde  
o suficiente para se  
confessar  
desamparado,  
ignorante. Sabia que  
algo grave estava  
implicado na perda  
do absoluto, que, por  
isso mesmo, converte-  
se em meta. É  
exatamente porque o  
Ocidente é a perda do  
absoluto que sua  
história se torna a  
escalada de uma  
vontade  
incondicional. Como  
diz Diotima no  
Banquete, o filósofo  
só pode amar e  
desejar a verdade  
porque não a tem.*

*Luís Felipe B.  
Ribeiro <sup>458</sup>.*

---

<sup>457</sup> ROBIN, 1973, p. 216.

O educador erótico é um intermediário. Sua função é apontar para a verdade que nunca é ele próprio, sempre está para além de si mesmo. Portanto, aqui também há um sentido desse amor correto dos jovens, é um amor que envolve humildade, reconhecimento da sabedoria transcendente. Pois o máximo que o professor pode fazer é sinalizar a verdade que somente o aluno pode reconhecer por si próprio. Nesse sentido, é claro que Sócrates não atribui a si próprio o poder que Alcibíades pensa encontrar nele. Pois Sócrates é um educador erótico que percorreu a *scala amoris*, educou seu *eros*, dirigindo-o a seu verdadeiro destino. Reconhece-se um simples intermediário. Parece que o que Alcibíades falha em apreender é a Ideia do Belo, a ideia transcendente. Ele fica preso à figura de Sócrates e não consegue libertar-se dela, pois está preso ao outro e não ao Outro absoluto, que é a Beleza-em-si. Não compreende que a transformação de Sócrates de amante para amado:

põe em ato aquela força bipolar de *Eros*, ou seja, abre a visão daquele além que está em outra parte que não no físico, e prepara o ânimo para ascender a *scala amoris* (...) O verdadeiro amante torna-se o amado porque se manifesta como força que leva a sair sempre mais ao alto da *scala amoris* <sup>459</sup>.

Assim como *Eros*, Sócrates será o mediador entre a sabedoria transcendente e aqueles com quem se encontra. Certa vez, Alcibíades surpreendeu a “fascinante beleza” socrática. De onde vem essa beleza? Sócrates não é sábio, sua natureza é “intrinsecamente erótica (e “demoníaca”), cujos traços distintivos são representados por uma condição de falta, ou seja, de não autossuficiência, pela consciência deste déficit, e pela tensão (*epithymia*) para a sua supressão” <sup>460</sup>. Tamanho o comprometimento de Sócrates com esse *ágon* filosófico que, através dele, a sabedoria pode mostrar-se aos seus discípulos e assim: “A filosofia torna-se, então, a experiência vivida de uma presença. Da experiência da presença do ser amado, eleva-se à experiência de uma

---

<sup>458</sup> Sócrates e a Gênese da Subjetividade, p. 24; apud. BARATIERI, 2012, pg. 74.

<sup>459</sup> REALE, 2000, pg. 236.

<sup>460</sup> FERRARI, 2012, pg. 66.

presença transcendente”<sup>461</sup>. O segredo da beleza de Sócrates está na sua entrega radical à falta filosófica, essa falta é amor à sabedoria e, como ensina Camões:

Transforma-se o amador na coisa amada,  
Por virtude do muito imaginar;  
Não tenho, logo, mais que desejar,  
Pois tenho em mim a parte desejada.

Se nela está minha alma transformada,  
Que mais deseja o corpo de alcançar?  
Em si somente pode descansar,  
Pois com ele tal alma está liada

Está no pensamento como idéia;  
E o vivo e puro amor de que sou feito,  
Como a matéria simples busca a forma<sup>462</sup>.

Sócrates não tem mais o que desejar pois, feito *Eros*, ele é puro Desejo, perpétua tensão filosófica, que, como sabemos pela *Apologia* e o *Fédon*, nem a iminência da morte logrou arrefecer:

Ele foi para a morte com a mesma calma que, na descrição de Platão, ele, o último dos convivas, deixa o banquete ao despontar da madrugada, para começar um novo dia; enquanto atrás dele, sobre os bancos ou no chão, ficam para trás os adormecidos companheiros de mesa, para sonhar com Sócrates, o verdadeiro erótico. Sócrates morrendo tornou-se o novo ideal, nunca antes contemplado, da nobre juventude grega<sup>463</sup>.

E ainda hoje, passados milênios desde a morte de Sócrates, continuamos a sonhar com “o verdadeiro erótico”, graças à inigualável arte de Platão. Através dela, esse homem demoníaco continua sendo “o novo ideal” que, a cada contemplação, é fonte de espanto. Sócrates, o

---

<sup>461</sup> HADOT, 1999, pg. 109.

<sup>462</sup> CAMÕES, 1978, pg.113.

<sup>463</sup> NIETZSCHE, 1987, §13.

*atópico*, ultrapassou as fronteiras de Atenas e continua seduzindo a todos nós, jovens peregrinos na seara filosófica.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na leitura que fizemos do diálogo *Banquete* foram propostos alguns temas; o principal deles foi esclarecer o significado da *scala amoris*, imagem que aparece no clímax do diálogo. As conclusões a que chegamos é de que a *scala amoris* é uma imagem na qual está sintetizada a educação que Platão propõe aos filósofos. Essa educação, ou processo de formação específico aos filósofos, está presente também em sua obra central: a *República*. Tanto nela como no *Banquete* esse mesmo processo é retratado através de roupagens um pouco diferentes, embora preservando-se um mesmo sentido. Seguindo a interpretação sugerida por Nighingale, entendemos que o processo formativo em questão pode ser melhor lido como uma jornada filosófica. O filósofo, assim como o viajante, parte de sua realidade conhecida em direção a um espaço metafísico. Essa passagem da realidade corriqueira em direção à realidade metafísica está configurada na forma de uma ascensão. Passando-se de um plano mais baixo a um plano mais alto, essa metáfora geográfica tem por objetivo indicar uma realidade ontologicamente mais real: o mundo metafísico, ou mundo das ideias. Podemos identificar essa ascensão com o processo de purificação dialética pelo qual o filósofo precisa atravessar para poder, finalmente, como que em um relance, contemplar a Verdade.

A contemplação é o “segundo passo” dessa jornada filosófica. Aqui vemos o realismo de Platão, que escolhe como o ápice da jornada um reconhecimento da Verdade, não sua construção ou invenção. Nesse sentido, ao contemplar as Ideias superiores, o filósofo apenas reconhece sua realidade. Mas, além dessa contemplação, há ainda um terceiro momento da jornada filosófica. Contemplar a verdade não é o suficiente. Estamos diante de um filósofo cujo mestre enfrentou a morte por sua filosofia. Do mesmo modo, o próprio Platão tentou influir no mundo político, na Sicília. Malograda aquela tentativa, ele abre uma escola para educação dos jovens, a Academia. Não é de admirar, portanto, que a contemplação da verdade não seja o suficiente. O terceiro momento da jornada filosófica é a descida do mundo metafísico em direção ao mundo cotidiano, do qual se havia partido. O filósofo é aquele que pode dizer: “lá e de volta outra vez”; o “lá” é o mundo metafísico e o lugar para onde se volta é o mundo corriqueiro, de convivência política. A volta do filósofo faz dele um guardião das verdades contempladas junto a seus companheiros da caverna. Equanto que, na alegoria da caverna, há uma descida explícita; na *scala amoris* encontramos uma descida implícita, mas não menos importante: a prática educadora de Sócrates

junto a Alcibíades. Nessa prática vemos em Sócrates um meio pelo qual a beleza transcendente torna-se visível àqueles que com ele convivem sendo, nesse sentido, um educador erótico.

## Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALBERT, Karl. *Sul concetto di filosofia in Platone*. 1. Ed. Traduzione italiana: Paola Traverso. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*. USA: Princeton University Press, 1991.

BARATIERI, Pedro. *A Filosofia segundo o Sócrates platônico*. Florianópolis, UFSC: Trabalho de Conclusão de Curso, 2012.

CAMÕES, Luiz Vaz de. *200 sonetos*. Rio de Janeiro: L & M Pocket, 1978.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.

COOKSEY, Thomas L. *Plato's Symposium*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

COUTINHO, Carlos Luciano. *A dialética anábase e katábase de Platão pré-anunciada no espaço arquitetônico antigo de Delfos*. REVISTA ESTÉTICA E SEMIÓTICA, BRASÍLIA, V. 1, N. 1 P. 78-90, JUL./DEZ. 2011.

DE QUENTAL, Antero. *Sonetos*. Lisboa: Sá da Costa, 1979.

DE SOUSA, Luana Neres. *A pederastia ateniense no período clássico: uma análise do Banquete de Platão e de Xenofonte*. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.

DOS SANTOS, Mário Ferreira. *Tratado de Simbólica*. São Paulo: É Realizações, 2007.

DOVER, Kenneth James. *Greek Homosexuality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Platone - Eidos, Paideia, Dialogos*. Firenze: La Nuova Italia, 1979.

FERRARI, G. R. F. “*Eros, Paideia e Filosofia: Sócrates entre Diotima e Alcibiades*”. Revista Archai n. 9, jul-dez 2012, pp. 65-116, 2012.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. *Philosophy as a way of life*. Oxford: Blackwell Publishing, 1995.

\_\_\_\_\_. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

\_\_\_\_\_. *Elogio de Sócrates*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

HÖLDERLIN. *Le Rhin*, trad. G. Bianquis. Paris, 1943.

HUISMAN, Denis. *Dicionário de Filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos ilustres*. Editora universidade de Brasília (1987).

LEBRUN, G. *O conceito de paixão*. São Paulo: CosacNaify, 2006.

LIICEANU, Gabriel. *Da Sedução*. São Paulo: Vide Editorial, 2015.

MACHADO, Antonio. *Canciones y aforismos del caminhante*. Barcelona: Edhasa, 2001.

MARROU, Henri-Irénéé. *História da Educação na Antigüidade*. São Paulo: E.P.U., 1973.

NETTLESHIP, Richard Lewis. *The Theory of Education in Plato's Republic*. USA: University Press, 1947.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*, 4 ed., São Paulo, Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. *Spectacles of truth in classical greek philosophy – theoría in its cultural contexto*. New York: Cambridge University Press, 2004.

PEREIRA, Isidro S.J. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Portugal: Livraria A.I, 1998.

PIEPER, Josef. *Leisure: the basis of culture*. USA: St.Agoustine Press, 1998.

PLATÃO. [Works. English. 1997] Complete works / Plato; edited, with introduction

And notes, by John M. Cooper; associate editor, D. S. Hutchinson.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. *A República*. Tradução: Maria H. da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. *Fedro*. 2a ed. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. *O Banquete*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

REALE, G. *Saber dos antigos. Terapia para os tempos atuais*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. *Corpo, alma e saúde. O conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002 b.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. *Eros: dèmone mediatore*. Milano: Libri & Grandi Opere, 2000.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. *História da Filosofia Antiga I*. São Paulo: Paulus, 2007.

REUS ENGLER, Maicon. *Tò Thaumazein: a experiência de maravilhamento e o princípio da filosofia em Platão*. Santa Catarina: UFSC, 2011.

ROBIN, León. *La teoría platônica dell'amore*. Itália: Celuc, 1973.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Platônica: escritos de filosofia VIII*. São Paulo: Loyola, 2011.

VRISIMTZIS, Nikos A. *Pederastia. Amor, Sexo & Casamento na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus, 2002.