

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Especialização em Temas Filosóficos

Renato Rocha de Oliveira

A DIALÉTICA DO *BANQUETE* COMO MOVIMENTO ERÓTICO

Belo Horizonte

2012

Renato Rocha de Oliveira

A DIALÉTICA DO *BANQUETE* COMO MOVIMENTO ERÓTICO

Monografia apresentada ao Curso de Pós-Graduação Latu-Sensu em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Especialista em Temas Filosóficos.

Orientador: Marcelo Pimenta Marques

Belo Horizonte

2012

Renato Rocha de Oliveira

A DIALÉTICA DO *BANQUETE* COMO MOVIMENTO ERÓTICO

Monografia apresentada ao Curso de Pós-Graduação  
Latu-Sensu em Filosofia da Universidade Federal de  
Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção  
do título de Especialista em Temas Filosóficos.

---

Marcelo Pimenta Marques (Orientador) - UFMG

---

Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho - UFMG

Belo Horizonte, 30 de janeiro de 2012.

## RESUMO

Esta monografia visa compreender o processo dialético de ascensão no *Banquete* de Platão enquanto movimento erótico. A partir das aporias fundamentais referentes ao amor e seu estatuto intermediário, o autor tenta explicar como acontece a busca pela beleza. Assim, a progressão começa no plano dos seres sensíveis e sobe para os seres inteligíveis, até que a essência da beleza seja alcançada; esse acesso é essencialmente discursivo, embora isso não signifique que a ciência da beleza coincida com ou seja estritamente equivalente ao seu objeto inteligível, isto é, a beleza em si.

Palavras-chave: Amor. Eros. Ascensão. Discurso. *Lógos*. *Beleza*.

## ABSTRACT

This work aims at understanding the erotic process of ascension in Plato's *Symposium* as a dialectical movement. From the fundamental *aporiai* concerning love and its status as intermediary, the author seeks to explain how the search for *beauty* happens. Thus, the progression begins at the level of sensitive beings and goes up to intelligible beings, until the essence of *beauty* is reached; this access is essentially discursive, although this does not mean that the science of *beauty* coincides with or is strictly equivalent to its intelligible object, that is, *beauty* itself.

Keywords: Love. Eros. Ascension. Discourse. *Logos*. *Beauty*.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>06</b>
<b>2 AMOR FILÓSOFO E CONTEMPLAÇÃO DO <i>BELO</i>.....</b>	<b>08</b>
<b>3 A NATUREZA DO AMOR, A ASCENSÃO E O BELO INTELIGÍVEL.....</b>	<b>11</b>
<b>4 CONCLUSÕES.....</b>	<b>17</b>
<b>5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>19</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Minha curiosidade sobre o assunto desta monografia surgiu nas aulas da disciplina Filosofia e Educação, baseadas na *República* de Platão, ministradas por Marcelo Marques (disciplina para a qual redigi a primeira versão deste texto), quando o professor mencionava a atração que Eros exerce em direção ao *bem*. Infelizmente não será o caso de relacionar aqui a ascensão do *Banquete* com a da *República* propriamente dita, mas é importante ressaltar que a motivação deste estudo está relacionada com o fascínio causado em mim pelo tema, que cresceu ainda mais depois de estudar o *Banquete*. Esse fascínio deve-se, especialmente, à potencialidade que tem o amor (*éros*) de mover o ser humano em direção a perspectivas melhores de conhecimento e de realização em sua vida.

O caminho percorrido neste trabalho sobre o *Banquete* começa com as aporias do diálogo, e caminha na direção da compreensão do amor como intermediário, que é uma elaboração do caráter aporético do amor. Vemos, então, o movimento erótico pelo qual esse intermediário entre mortais e imortais pode levar os primeiros a ter acesso aos últimos. Esse processo é orientado pelas coisas belas e direcionado rumo ao *belo* em si, que é puramente inteligível. Vamos verificar, finalmente, que o acesso ou o caminho pelo qual se chega a esse objetivo final é de ordem discursiva.

Marques (2011, p. 7) ressalta em Vaz (1956, p. 34-35) o reconhecimento do papel constitutivo das aporias no tratamento dialógico da questão filosófica do amor. Segundo o primeiro, a dimensão aporética é estrutural na construção do *Banquete* e é preciso considerar o conjunto dos discursos do diálogo para entender o pensamento de Platão (com o que Vaz não concordaria). Também de acordo com Souza (2010, p. 43-44), a concepção filosófica do amor que temos no discurso de Sócrates resulta do debate deste com os discursadores anteriores, representados por Agathón. De fato, Platão registra e recria o diálogo consigo mesmo e com outros, como forma de pensar e contrapor idéias e posições, sendo que a prática de pensar a favor e contra uma posição (*antilogia*) é um traço da cultura (sofística) de seu tempo. Embora esse trabalho se concentre no discurso de Sócrates, que por sua vez remete ao de Diotima, os discursadores anteriores servirão de importante contraponto.

Enquanto a maior parte dos discursadores elogia o amor da melhor maneira que pode, considerando-o um deus belo, Sócrates vai questionar isso, ao relatar o encontro

com Diotima. A afirmação da sacerdotiza de Manteneia de que o amor nem é belo, nem é um deus, estabelece uma aporia que só vai ser resolvida com a noção do amor como intermediário. Mas restam duas aporias fundamentais. No início de seu discurso, Sócrates declara-se ignorante e incapaz da tarefa de elogiar o amor. Diz, entretanto, que deve buscar falar a verdade sobre o amor, ao contrário dos discursadores anteriores, que apenas o elogiaram e o cumularam de bons atributos.

Temos aqui uma aporia fundamental, identificada por Marques: como Sócrates, que se diz em impasse perante o discurso tão belo de Agathón e se declara ignorante sobre o amor, pretende dizer a verdade sobre tal objeto? Essa condição de Sócrates perante os outros participantes do evento terá correspondência no estatuto de seu próprio discurso sobre o amor em relação aos discursos dos outros, como veremos. “A aporia do saber e do não saber acaba por encontrar encaminhamento, destinação na noção dialética do amor como um ser entre, ou algo intermediário, mas sem podermos dizer que é plenamente resolvida” (2011, p. 7).

A segunda aporia fundamental é aquela do fato do próprio amor estar entre a busca do da satisfação e a possibilidade de sucesso. O amante nunca encontra satisfação nos objetos belos aos quais dirige seu amor. E, opinaremos junto com Marques, o acesso ao *belo* inteligível nunca é possível de forma irrestrita. Essa aporia deriva da condição humana limitada e precária (assim como da condição do amor), incapaz de obter a satisfação suprema e absoluta.

Apesar disso, Diotima propõe que, por uma ascensão dialética, seguindo o próprio caminho do amor, que é sempre amor do bom e do belo, é possível ao homem “produzir reais virtudes” e “tornar-se amigo da divindade” e imortal (212a).

É preciso aqui ressaltar a oposição de Vaz, Marques e Souza à perspectiva de Festugiere, que exerceu significativa influência e ainda representa a visão de muitos intérpretes. Vaz avalia que os termos de iniciação mística usados por Diotima não devem levar-nos a “ocultas revelações órficas” no texto de Platão ou à renúncia da razão (1956, p.23). Ele contesta a opinião de Festugière, segundo a qual a visão do belo teria um caráter místico, supra-racional e quase gratuito; essa contemplação seria “um passo qualitativo novo”, sem dar continuidade à ascensão dialética (1956, p. 21-22). Esse helenista francês teria proposto, de acordo com Vaz, um processo dialético *sui generis*, que terminaria no êxtase de uma ciência que se nega para ganhar-se não no conhecimento distinto, mas no “sentimento de presença”.

Vaz relaciona a ascensão dialética do *Banquete* com a prática dialética dos outros diálogos de Platão, considerando que a unidade dos métodos de descoberta da Idéia tem duas notas básicas: em primeiro lugar, são métodos de passagem da ciência que a alma tem dentro de si à consciência – ou seja, maiêutica; e, em segundo lugar, métodos progressivos cujo fim é a descoberta da essência ou a visão da Ideia. É o que Diotima vai aplicar em sua conversa com Sócrates, fazendo uma interrogação bem conduzida e levando-o por degraus sucessivos até a visão do *belo*. Portanto, a ascensão do *Banquete* não pode ser como quer Festugière (1956, p. 26-27).

A condição aporética do amor e a correlata ascensão proposta no *Banquete* enquanto processo dialético suscitam-nos a questão central desse trabalho: *Qual o significado do processo de amar o belo na ascensão dialética do Banquete?* Vejamos duas passagens do diálogo e os aspectos aos quais elas se relacionam, no sentido de encontrar elementos para responder essa questão.

## **2 AMOR FILÓSOFO E CONTEMPLAÇÃO DO BELO**

“Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o amor é amor do belo, de modo que é forçoso o amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante” (204 b).

Diotima nega que o amor seja um deus (ao contrário dos elogios anteriores). Ela demonstra a Sócrates que, sendo sempre desejo de algo, e justamente do que é belo e bom, o amor não poderia ser um deus, já que os deuses já têm toda beleza e acesso a todo bem em si (201e–202d). Diotima considera que apenas quem se percebe deficiente de algo é capaz de desejá-lo, e que este é o caso do amor (204a). Quanto a quem já é possuidor daquilo que ama, seu amor é no sentido de que continue em posse desse bem no futuro, pois essa posse no futuro ele ainda não a tem à mão (200b–200e). Diotima relata que o amor é filho de Póros (Recurso) e de Penía (Pobreza), daí o seu caráter intermediário e aporético. Nem belo, nem feio; nem rico, nem pobre; nem sábio, nem ignorante; nem mortal, nem imortal. O amor não é o amado ou o amável, mas o amante (203e–204c), e essa é a diferença entre a visão do amor de Diotima e de Aristófanes, por um lado, e a dos discursos anteriores, por outro. Enquanto Fedro, Pausânias e Agathón elogiam o amor como pleno, belo, bom, generoso etc., Aristófanes e Sócrates vêm o ser que ama como sendo marcado essencialmente pela falta.

O amor, como dito acima, assume posição intermediária também na questão da sabedoria. Ele não é sábio, mas tampouco é ignorante, e sabe que não sabe. Os deuses já são sábios, os ignorantes não imaginam serem deficientes em sabedoria. O amor filosofa porque está entre os dois extremos (204a).

Gerado no nascimento de Afrodite, Eros é, por natureza, amante do belo, porque Afrodite é bela (203b-c). Diotima conduz Sócrates à conclusão de que o amor ao belo é, no fundo, desejo de ser feliz mediante a posse do belo, pois o belo é sempre também o bom, e ser feliz é possuir o que é bom. Portanto todos amam, pois todos desejam ter sempre consigo o bem, e todo amor é sempre amor de ter consigo o bem. Ela explica o fato de dizermos que nem todos amam, por adotarmos um conceito de amor reduzido a alguma forma parcial de amar, e nos referirmos às outras formas de amar por outros nomes (204d–206a).

Diotima ainda vai dizer que a atividade empreendida pelo amor em sua busca do que é belo é a geração no belo. Ela enfatiza a fecundidade que os homens apresentam em suas almas, e que nossa natureza deseja dar à luz. Considera ser impossível haver concepção no feio, mas que pelo belo ela é facilitada: “quando do belo se aproxima o que está em concepção acalma-se, de júbilo transborda e dá à luz e gera”. Diotima afirma então que o amor não é amor pelo belo propriamente, mas amor pela geração no belo. Isso porque a geração proporciona uma forma de imortalidade, e, portanto, possibilita ter *sempre* consigo o belo. Dessa forma, também da imortalidade é o amor (206b–207a). Souza considera que a geração “nos resguarda da sorte desse mundo em incessante fluxo” (2010, p. 50).

Por meio da geração pelo corpo, os seres humanos buscam a imortalidade, quando deixam um ser novo, outro, no lugar do velho. A partir desse evento é que podemos dizer que cada espécie animal vive e é a mesma, ou que o homem se diz o mesmo desde a infância até a velhice, embora sempre se renovando e perdendo elementos de seu corpo. Assim também ocorre com a alma: as opiniões, os desejos, os medos, os prazeres, os pensamentos jamais permanecem os mesmos, mas uns passam e outros nascem. Diotima vai ressaltar: “ainda mais estranho do que isso é que até as ciências, não é só que umas nascem e outras morrem para nós, e jamais somos os mesmos nas ciências, mas ainda que cada uma delas sofre a mesma contingência”. Podemos acrescentar que até o vislumbre do belo inteligível sofre tal contingência. Dessa forma o que é mortal se conserva, não permanecendo absolutamente o mesmo -

isso é característica do divino -, mas deixando, após a sua morte, um outro ser novo, tal qual ele era (207d–208b).

A sacerdotisa vai afirmar, então, que àqueles que concebem na alma, convém gerar o “pensamento e o mais da virtude”. Ela diz que entre esses estão os poetas criadores e os artesãos inventivos. Considera, entretanto, que a forma de pensamento mais importante e bela “é a que trata da organização dos negócios da cidade e da família, e cujo nome é prudência e justiça”. Diz que, diante de uma pessoa amada de alma bela, nobre e bem-dotada, aquele que está fecundado na sua alma produz discursos sobre a virtude, sobre o que deve ser o homem bom e tenta educá-la. Ela cita os textos dos poetas Homero e Hesíodo e as leis criadas por Sólon como exemplos de filhos notáveis da alma. E considera esses filhos da alma como sendo mais desejáveis do que os filhos biológicos (209a-e).

O discurso de Diotima vai mostrar, então, uma escada de objetos que participam da beleza que o amante deverá percorrer: primeiro um só corpo, e a partir dele gerar belos discursos. Depois todos os corpos belos, compreendendo “que a beleza em qualquer corpo é irmã da que está em qualquer outro” e abandonando esse amor violento e mesquinho (de um só corpo). Em seguida, considerar a beleza que está nas almas, considerando-a mais preciosa do que a do corpo, manifestando interesse e amor por uma pessoa de alma gentil, mesmo que essa tenha escasso encanto. Depois, então, contemplar o belo nos ofícios e nas leis, e ver o parentesco comum entre as coisas belas. A seguir, o homem deverá contemplar as ciências, e ver nelas a beleza e, depois, voltar-se ao oceano do belo para deixar de ser um “miserável discursador” e produzir muitos discursos belos e magníficos, “em inesgotável amor à sabedoria, até que, aí robustecido e crescido, contemple ele uma certa ciência, única” (210a-e). Vemos que, em cada degrau, deve haver duas coisas: contemplação e discurso. Souza faz uma nota que nos parece fundamental a esse último trecho citado, que termina remetendo à Ideia do *belo*: “A abundância e a grandeza dos discursos decorrentes da extensão do belo já contemplado são condição para atingir a contemplação do próprio belo” (2010, p. 162).

Vejamos agora o que Diotima fala sobre o belo em si e o modo como se deve contemplá-lo:

“Porventura pensas, disse, que é vida vã a de um homem a olhar naquela direção e aquele objeto, com aquilo com que deve, quando o contempla e com ele convive? Ou não consideras, disse ela, que somente então, quando vir o belo com aquilo com que este pode ser visto, ocorrer-lhe-á produzir não sombras de virtude, porque não é em sombra que estará tocando, mas reais virtudes, porque é no real que estará tocando?” (212a).

Diotima fala que aquele que seguir o caminho descrito acima, contemplando seguida e corretamente o que é belo, ao chegar ao ápice dos graus do amor, perceberá, subitamente, algo de “maravilhosamente belo em sua natureza”, a recompensa de todo trabalho anterior. Esse *belo*, considera, é sempre, sem nascer ou perecer, sem crescer ou decrescer, e não é de um jeito belo e de outro feio, nem ora sim, ora não; nem belo quanto a isso e feio quanto àquilo, ou a alguns, belo e a outros feio; nem aparecerá o belo com rosto ou como nada do corpo, nem como discurso ou ciência; nem a existir em algo mais (como em um animal ou qualquer outra coisa). Ele mesmo irá lhe aparecer, por si mesmo, sendo sempre uniforme, enquanto tudo o que é belo dele participa; de modo que, enquanto nasce e perece tudo que participa do belo, o próprio belo em nada fica maior ou menor, e nada sofre (210e–211b).

A partir do último grau relatado, o das ciências, deve o homem passar para a ciência do próprio belo e, assim, conhecer enfim o que em si é *belo*. Diotima pergunta, logo antes da passagem citada acima: o que aconteceria se alguém pudesse contemplar “o próprio belo, nítido, puro, simples”, “o próprio divino belo?” (211c–212a). Ela própria afirma depois, que, se alguém fizesse isso, se aproximaria dos deuses. Quanto *àquilo* com o que a ideia do belo deve ser vista, trata-se da inteligência e da própria alma, como Souza observa em nota de sua tradução do *Banquete* (2010, p. 165).

### **3 A NATUREZA DO AMOR, A ASCENSÃO E O BELO INTELIGÍVEL**

Marques pensa, diferentemente de Vaz, que a noção de intermediário encaminha as tensões próprias do impulso erótico que age nos humanos, sem resolvê-las. Eros é, constitutivamente, “passagem e impasse, ao mesmo tempo, de modo oposto e complementar”. Segundo o autor, é preciso pensar as duas dimensões articuladas para entender sua ação, seu movimento e seus efeitos (2011, p. 9). Se o amor torna-se posse, deixa de ser o que é, perdendo a qualidade de intermediário. Enquanto processo, eros sempre parte da falta em direção à plenitude de algo, ou de um extremo se move ao outro: o feio deseja o belo, a pobreza deseja o recurso, o ruim deseja o bom. Marques considera que o *Banquete* mantém a aporia viva até o fim (2011, p. 10-11).

Vaz considera que o amor, compreendido como intermediário, é a força de ascensão que faz da filosofia um caminhar para a plenitude da sabedoria (1956, p. 26). A tese de Vaz, relacionada ao caráter intermediário do amor enquanto amor pela sabedoria, é a seguinte: “Se o Amor é interior ao pensamento é que o Amor é o

pensamento mesmo que busca a visão da beleza. Nada aqui que nos fale de uma perda mística da razão. A flor do amor platônico é a Ciência”. Vaz propõe uma concepção de eros como fecundidade psíquica: a psique torna-se preta de “razão e de toda outra virtude” e o amor é, assim, busca e posse da ciência enquanto ela é bela; a beleza da ciência vem do *belo* que é seu objeto e eros é, em sua natureza, aspiração à beleza inteligível (1956, p. 25-26).

Goldschmidt faz a seguinte consideração, que nos parece importante: os valores não têm qualidades que não sejam partes de sua essência. Dessa forma, ao se conhecer a essência dos valores, é possível conhecer também as suas “obras” ou sua “utilidade”. Assim como, por exemplo, a essência da arquitetura é construir casas. Por esse motivo é que Diotima continua especificando a natureza de eros, depois que Sócrates já a considera esclarecida e indaga sobre a utilidade do amor. Mas Diotima realiza um desvio, considerando que eros é relativo às coisas boas, ao invés das belas. Eros seria, então, força que conduz à felicidade.<sup>1</sup> Finalmente, Diotima leva Sócrates a reconhecer a união do *belo* e do *bem* através do “criar no *belo*”, que é, ao mesmo tempo, obra e essência do amor (2002, p. 212-215).

Segundo Goldschmidt, a posse de coisas boas só pode trazer a felicidade se traz a virtude, e essa depende da ciência por parte do indivíduo. Ele considera que o desejo de imortalidade se apresenta como a consequência do instinto de felicidade. O autor considera a questão que chama dos “rivais” do amor. São aqueles que se dizem amorosos, por exemplo, os financistas, mas não satisfazem o critério do amor, estabelecido por Diotima, que é amar e gerar no *belo divino*. Embora também gerem (dinheiro) e apreciem sua geração, seu “amor” não satisfaz o critério. Assim, Goldschmidt diz que o instinto de felicidade, fim último<sup>2</sup> de todo homem, mas do ponto de vista dialético inicial, deve ser definido com precisão e, principalmente, purificado, a fim de marcar a diferença entre a busca do filósofo pelo *bem* e o apetite dos animais. O autor ressalta que o fato de ser o amor relativo a coisas belas, afirmação do poeta Agathón, poderia significar cobiça por ou posse de coisas belas (2002, p. 216-218). Notamos aqui que a relação com o *belo* e o proceder do amor diante dele é de doação (geração), e isso parece uma característica fundamental.

---

<sup>1</sup> Segundo Goldschmidt, a felicidade é o “princípio suficiente” do desvio (diante da questão da utilidade) no *Protágoras*, “mas o *Banquete* atingirá um princípio mais elevado”.

<sup>2</sup> *República* VI 505d; § 92, nota 5. O homem vulgo não apreende satisfatoriamente sua essência; VI 505e.

Agora, veremos, com Vaz e Marques, as características essenciais do processo de ascensão, que é, basicamente, racional e discursivo. Em seu estudo que focaliza o conhecimento do belo no *Banquete*, Vaz considera a importância de se entender a dialética específica de eros, pois esse caminho nos leva a compreender a natureza própria da idéia do *belo* (1956, p. 21). Segundo o autor, a ascensão acontece por meio de reflexão propriamente intelectual; e o movimento da alma nesse caminho não é um impulso alógico, mas um progresso da inteligência. Além disso, o *belo* não deve ser visto, nos objetos, como objeto de uma avaliação estética no sentido moderno do termo. “O ‘*belo*’ por onde avança a ascensão é, na indigência mesmo da sua limitação, um ‘valor’ no sentido platônico, ou seja, o índice de uma plenitude inteligível onde se resolverão as aporias dos objetos contingentes” (1956, p. 28-29). Vaz converge aqui com Goldschmidt (2002, p. 210), que afirma que o fato de o amor ser uma falha e, ao mesmo tempo, uma tendência rumo aos valores, “lhe assegura um lugar intermediário entre os valores e os falsos valores”. Vemos, então, que o valor de eros está no fato de que ele é caminho para o *belo* inteligível. Daí, segundo Vaz, o caráter metafísico de tal ascensão (1956, p. 29).

Este caminho (de ascensão) consiste numa progressiva “universalização”, cujo fio condutor é o distanciamento do sensível e a aproximação do inteligível. Esse movimento corresponde à subida de objetos de beleza inferior (sensíveis) para os objetos de beleza superior (inteligíveis). Trata-se de uma universalização “qualitativa”, em que se passa da multiplicidade dos objetos e dos discursos para a intuição totalizante de um uno supremo. Na ascensão do *Banquete*, a *psique* procede por uma espécie de método comparativo, em que dois belos finitos conduzem a um aprofundamento na razão de “participação” da beleza, e, assim, a uma aproximação maior de sua essência (1956, p. 29).

Vaz conclui, a partir desse método comparativo, que a ascensão no *Banquete* se dá em plano inferior à Ideia. Essa conclusão e a observação feita sobre o método propedêutico da maiêutica levam à constatação de que a ascensão do *Banquete* “não é uma Dialética na acepção platônica rigorosa de ‘discurso sobre as Ideias’, mas somente no sentido derivado de método preparatório à descoberta da Idéia”. Portanto, ele considera que fica enfraquecido o argumento de Festugière, que associa a ascensão à dialética, e a ciência do *belo* à contemplação supra racional (1956, p. 29-30).

Marques concorda com Vaz sobre o modo de acesso ao *belo*, dizendo que ele é da ordem do discurso. O autor explora as ocorrências do “tocar” no *Banquete*,

considerando que esse tocar tem sempre uma associação com o *lógos*, inclusive quando ocorre a visão do *belo* em si. Há vinculação entre “o tocar e o produzir discursos, entre o voltar-se para algo, desejá-lo e dizer o que é” (2011, p. 14). Ele destaca que o tocar significa um vínculo e uma conexão erótica com os objetos e está relacionado à comunidade e ao ter em comum. Tocar o que é belo expressa uma convivência com alguma duração no tempo, persistindo em momentos diferentes (inclusive quando o objeto está ausente); “é um processo de nutrição que produz frutos e que resulta em um compartilhamento prolongado”. Esses frutos são compartilháveis e podem traduzir-se em discursos (2011, p. 17-18).

Marques cita as observações feitas por Pausânias sobre os costumes e os comportamentos eróticos nas diferentes cidades para destacar a complexidade do amor e a extrema variabilidade de seus objetos. O autor considera que as avaliações práticas que nos vemos obrigados a fazer diante dessa realidade relativa aos modos de amar tem como parâmetro regulador (de compreensão e transformação), no discurso de Sócrates-Diotima, o *belo* em si. Ele ressalta que, apenas quando dispomos de parâmetros efetivos e cognoscíveis, podemos fazer a crítica das ações humanas e de seus valores, e, a partir disso, buscar o conhecimento e a transformação que permitem projetos legislativos ou pedagógicos transformadores das pessoas (2011, p. 13-14). De fato, Marques considera que o *belo* inteligível é experimentado durante sua própria busca e “exigido como superação de nossas limitações” (2011, p. 12).

Quanto à consideração de Diotima de que eros é educador, Souza destaca que os discursos mesmos, produzidos nos encontros e experiências com os seres belos e o *belo*, visam à educação. Ele afirma que educar equivale a gerar filhos espiritualmente (o que também é ação de eros, ou seja, gerar no *belo*). Essa geração, considera o autor, confere imortalidade mais direta e mais efetiva que a dos indivíduos da espécie (2010, p. 58).

Vaz considera que o trânsito entre objetos, passando do inferior em beleza ao superior, não ocorre “por meio um de vínculo de necessidade intrínseco aos objetos mesmos”. Afinal, esses objetos contingentes não são intrinsecamente inteligíveis,<sup>3</sup> não podendo ser objetos de ciência necessária (2010, p. 29). Marques afirma que o *belo* inteligível não implica a supressão dos belos participados e não 'nega' os diferentes objetos para se impor. Os seres humanos, em suas diversas e inúmeras relações amorosas, desejam, valorizam e conhecem os objetos, de modos diferentes. Por meio do

---

<sup>3</sup> Como é o caso do método "hipotético" do *Fédon* e dos livros VI e VII da *República*.

diálogo e da busca filosófica, essas maneiras de amar e esses objetos podem ser re-significados, “apontando sempre para mais inteligibilidade, mais excelência e mais beleza” (2011, p. 12).

Agora veremos visões de Vaz, Marques, Goldschmidt e Souza sobre a essência do *belo*. De acordo com Vaz, o objeto final da subida, o *belo* em si, é, na verdade, a Ideia do *belo*, com as propriedades da Ideia platônica – absoluta identidade consigo mesma, a eternidade, a plenitude de ser, a verdade, a pureza e finalmente o *theíon* (divino) (p.29-30). O *belo* em si como forma inteligível seria a solução da aporia fundamental do amor, segundo Vaz. Isso se daria pela possibilidade de definir com o *lógos* (palavras) a intuição da Ideia do *belo*. Vaz também diz que o órgão adequado para se ver o *belo* é a razão, e que não existe descontinuidade na atividade cognitiva da alma, “já que o discurso pode ter também como objeto as Idéias”. Ele diz que o próprio objeto solicita as atividades apropriadas da alma. Nesse caso, o *belo* confere à alma rigor e pureza inteligíveis, na medida em que ela o contempla (1956, p. 32). Vaz considera que a ciência “se transfunde no absoluto de seu objeto”; o amor do *belo* se confunde com o amor da ciência do *belo*, e tal ciência é vista como absoluta por participar “imediatamente” do absoluto do *belo* em si (1956, p. 26).

Marques questiona esse participar “imediatamente”, considerando que participar implicaria sempre uma rede de relações e complexas mediações. Além disso, avalia que considerar a ciência absoluta é uma contradição, dizendo que o próprio tom de argumentação de Vaz é de construção do caráter intermediário do amor (que é ciência). Marques sustenta que a ciência do *belo* é sempre conhecimento humano do absoluto inteligível (2011, p. 3). Ressalta, ainda, que o amor-filósofo busca nas coisas o máximo de racionalidade que pode ver e considera que o máximo de inteligibilidade, chamado *idéia*, é posto como horizonte dessa busca. Por ideal devemos entender não algo idealizado, no sentido romântico, mas um modo de ser radical. Trata-se de uma aposta e de uma referência, não uma constatação. O filósofo usa esse máximo inteligível para compreender o homem e educá-lo (visando ao melhor). Embora não o conheça, o homem entende que deve existir. Temos acesso a essa essência através da inteligência. Ela é o “objeto que atrai e orienta o frágil amor e a (mais fraca ainda) linguagem humana” (2011, p. 12).

O objeto dito “ideal” – como o *belo* inteligível –, segundo Marques, não é imaginado, nem puramente mental, ou projeção da carência; ele é proposto por Platão “como algo real a ser pensado, conhecido e amado”. O amor, sendo filósofo, é

construção racional e descoberta progressiva desse objeto. Ele é abertura para o outro e para uma alteridade inteligível; “implica sempre na relação entre corpos e almas, sempre em movimento, rumo a algum tipo de imortalidade”. Marques afirma que o amor é movimento que não pode parar; exigência máxima de racionalidade, numa busca da causa de tudo o que é bom e de toda beleza; busca de conhecimento máximo (2011, p. 13).

Goldschmidt avalia que, uma vez alcançado o *belo*, eros transborda o seu gênero (intermediário); sendo o amor mais puro, não “insatisfação nem tendência, mas refúgio e realização”. Ele propõe que o *belo* é radicalmente diferente das coisas belas, apontando para as categorias, relatadas por Diotima, sob as quais os seres belos variam e o *belo* não (211a). Conclui que todos os belos seres anteriores propunham à alma a qualidade, e não a essência. Segundo Goldschmidt, finalmente, o elogio de Alcibíades a Sócrates serve para fazer a dedução, a partir do *belo*, de suas conseqüências, ou seja, dos belos participados (2002, p. 220-221).

Souza avalia que a progressão descrita por Diotima, desde o amor corpóreo até o espiritual é apenas rudimentar em relação ao ponto em que eros pode chegar. Ele considera que a linguagem diferenciada (misteriosa) de Diotima para falar da iniciação no *belo* em si reflete a diferença desse objeto supremo em relação aos anteriores. Souza diz que a grandiosidade e o entusiasmo desse final refluem para as etapas anteriores, dando-lhes um acento místico, e produzindo uma atmosfera distinta da que envolvia os discursos anteriores e o próprio do banquete, que caracteriza como mundano. Ele considera que, a partir dessa descrição final, o amor fica “transfigurado pelo reflexo ofuscante da idéia do belo”. Souza considera que essa transfiguração é fundamental na concepção platônica do amor (2010, p. 50-51). Ele alerta, ainda, sobre o perigo de se passar desse fato para as noções românticas aparentemente semelhantes, mas de natureza bem diferente. Essa transfiguração, segundo Souza, não resulta de um sentimento que anula a inteligência. Ela resiste à reflexão que, pelo discurso, pode refazer o caminho que levou a tal resultado. Assim, diferentemente da aceção comum do amor platônico, há um “fundamento concreto para o nascimento e desenvolvimento desse amor” (2010, p. 51-52).

Segundo Vaz, o caráter súbito da intuição do *belo* não implica na impossibilidade da compreensão racional do mesmo, mas é intrínseco ao método de descoberta da Ideia. “A subida do inteligível é difícil. [...] Ela exige naturezas bem dispostas e por isso a sua recompensa, o aparecimento da Ideia, tem este caráter de grata

surpresa que coroa um longo esforço”, comenta Vaz remetendo ao texto da *Carta VII* (1956, p. 32-33). Além disso, afirma que o fato de Platão dizer que o *belo* absoluto não se compara à ciência dele não significa que não se pode fazer ciência dessa Ideia. Isso seria uma transição equivocada do objeto (*belo*) para o sujeito que o contempla e que o conhece, ainda que limitadamente (1956, p. 34).

De acordo com Vaz, o *lógos* da Ideia platônica é intimamente dependente do diálogo que preparou sua descoberta. Parte de uma aporia e se move mediante exigências lógicas, até que uma exigência essencial “obriga o dialético a colocar um absoluto de inteligibilidade que é a convergência mesma dos caminhos da ‘aporia’ inicial”. Chega-se à Ideia pela inquisição dialética. O ângulo de visão de cada diálogo acaba por iluminar a Ideia, e é por ela iluminado. Essa luz não é um eflúvio total da Ideia e é apenas suficiente para chegar à inteligibilidade de uma realidade que se queria conhecer. O final do caminho dialético seria possível, para Platão, apenas depois da dissolução do corpo. E a busca do inteligível é para toda a vida (1956, p. 34-35).

Vaz afirma que a filosofia de Platão responde à questão colocada pela crise da visão de mundo grega, que a Atenas da Guerra do Peloponeso representa. As Ideias de Platão ofereceram consistência a uma nova visão de mundo e dão sentido à vida humana, na medida em que dão ao racionalismo sofístico uma extensão metafísica. O *bem* supremo inteligível (que é também o *belo* supremo), assim, é causa final de toda ação, vínculo e suporte de todas as coisas.

Nesse contexto, o amor tem grande importância, por representar a força que age entre os humanos como mobilização e caminho no rumo desses ideais inteligíveis. A razão leva o homem inteiro (inclusive seus impulsos irracionais) a se submeter ao *belo* e ao *bem*, uma vez conhecidos e amados, a fim de receber a recompensa de seus longos e árduos trabalhos. A descoberta do *belo* pela razão será, ainda, uma descoberta de si mesmo: “A grande missão da Grécia foi conduzir os homens a si mesmos, segundo o aforisma socrático, foi ensinar-lhes o caminho da autêntica interioridade do ser racional. E a Grécia é Platão” (1956, p. 37-39).

#### **4 CONCLUSÕES**

Todos os autores estudados concordam quanto ao caráter discursivo da ciência do *belo* em si e do caminho que conduz até ele. Eu também concordo com esse ponto de vista. Portanto, a resposta para a pergunta central deste trabalho é: o processo de amar o

*belo* na ascensão do *Banquete* significa um avanço, operado pela razão, através dos seres belos, que envolve a geração de frutos traduzíveis em discursos progressivamente mais belos, rumo ao conhecimento do *belo* em si, que também é o *bem* em si.

Penso que tem fundamento a ressalva de Marques ao pensamento de Vaz, no que se refere à afirmação do último de que a ciência do *belo* é absoluta e participa imediatamente do *belo* em si. Como considera Marques, isso contradiz o próprio Vaz, na medida em que ele busca construir o caráter intermediário do amor (que é ciência). Além disso, o próprio Vaz adota a perspectiva de que a intuição do *belo* é “rigorosamente uma ciência da alma no corpo” (1956, p. 32).

Embora concorde com Goldschmidt quanto à diferença da essência do *belo* em si e de sua contemplação em relação aos seres belos, discordo da visão de Festugière de que a contemplação do belo em si é avessa à formulações discursivas (racionais), assim como Vaz, Souza, Marques e o próprio Goldschmidt.

Acredito, como Vaz e Goldschmidt, que o *belo* em si é a resolução da aporia do amor, embora pense que, na condição em que nos encontramos (corpórea), isso não seja possível de forma definitiva. Mas pode-se ver uma contradição interessante: a geração no belo, que é um passo em direção ao *belo*, ao *bem* e à felicidade é um ato de doação de amor e de transbordamento, ainda que este seja marcado pela falta. Se o amor é constitutivamente marcado pela falta, como ressalta Marques, ele, ao mesmo tempo, é filho de Recurso. Se o encontro definitivo com o *belo* em si não é possível sob a condição humana, acredito que a experiência do amor encerra sempre algum tipo de plenitude que é um vislumbre (maior ou menor) do *belo* em si, já que gerar implica, como diz o próprio Marques, um transbordamento.

Marques afirma que, na dimensão cultural, o homem gera seres novos no plano da significação e do conhecimento; atos justos, atitudes significativas e bens culturais são alguns frutos e “modos de constituirmos eroticamente a rede de valores e significações que é o mundo humano” (2011, p. 11). A escada da ascensão dialética apresentada por Diotima aponta, gradativamente, para o que é mais universal e público, em detrimento do particular. Ela considera o conhecimento sobre a administração da cidade e da família a ciência mais importante. Vemos, então, que a excelência no homem está ligada intimamente à excelência na cidade. Nesse sentido, também está a questão da educação dos jovens, destacada por Marques, Vaz e Souza: ela significa uma forma de imortalidade no outro e acontece a partir de discursos belos sobre diversas

virtudes (e daí, a partir da geração no belo, o próprio mestre avança no caminho dialético), especialmente o modo como se deve proceder em questões comunitárias.

O amor é o que pode nos salvar, a nós mortais, de nossa condição passageira, apontando sempre para o *belo* em si que, sendo também o *bem* em si, possibilita ao homem ser feliz e gerar frutos que lhe dêem imortalidade, associada à felicidade. Na ascensão dialética, o *belo* em si, ainda que não conhecido, serve de orientação para a subida dos degraus, devendo, assim, ser vislumbrado nos objetos participantes da beleza.

Na concepção de Souza, o amor está presente na infundável sucessão de impulsos que reconhecemos em nossa experiência (2010, p. 54). De fato, tudo o que fazemos sempre tem um fim relacionado a ter conosco o que é belo e bom. Se o amor sempre deve ter um objeto, nós sempre nos movemos com determinados fins. A filosofia do *Banquete* aponta para a necessidade de sempre se estar atento ao que é belo e bom, diante dos objetos com que lidamos na vida, para compreender o que é *belo* e *bom* em si e ascender rumo à plenitude. Cabe a nós cuidar para que nossos atos de desejar e escolher bens sejam baseados na máxima inteligência e razão, para que sejamos, de fato, felizes. Nesse sentido, parece importante o critério, destacado por Goldschmidt, de que amor é gerar no *belo divino*.

## 5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão*. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

MARQUES, Marcelo P. *Amor Platônico?* Trabalho apresentado no XI Simpósio Internacional da Sociedade Brasileira de Platonistas. VII Seminário Internacional Archai, promovido pela Sociedade Brasileira de Platonistas e pelo Grupo Archai, realizado entre 17 e 20 de Maio de 2011, em Recife.

PLATÃO. *O Banquete ou Do amor*. Tradução, introdução e notas de José Cavalcante de Souza. 6ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

SOUZA, José Cavalcante de. A concepção platônica do Amor. In: PLATÃO, *O Banquete ou Do amor*. Tradução, introdução e notas de José Cavalcante de Souza. 6ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010, (p. 41-62).

VAZ, Henrique C. de Lima. A ascensão dialética no *Banquete* de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 35/36, p.17-40, jan./jun. 1956.