

**Juliano Paccos Caram**

**A NATUREZA DO APETITE NA ASCESE ERÓTICA DO *SIMPÓSIO* DE  
PLATÃO**

**Belo Horizonte**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG**  
**2009**

**Juliano Paccos Caram**

**A NATUREZA DO APETITE NA ASCESE ERÓTICA DO *SIMPÓSIO* DE  
PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Miriam C. D. Peixoto  
UFMG

**Belo Horizonte**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG**  
**2009**

100  
C259n  
2009

Caram, Juliano Paccos

A natureza do apetite na ascese erótica do  
“Simpósio” de Platão [manuscrito] / Juliano Paccos  
Caram. - 2009.

186 f.

Orientadora: Miriam Campolina Diniz Peixoto.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal  
de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências  
Humanas.

Inclui bibliografia

1. Platão. 2. Platão. Simpósio. 3. Filosofia –  
Teses. 4. Amor – Teses. 5. Desejo - Teses. I.  
Peixoto, Miriam Campolina Diniz. II. Universidade  
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e  
Ciências Humanas. III. Título.

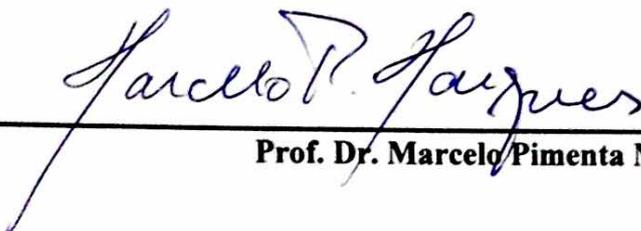
Dissertação defendida e *aprovado*, com a nota *100*  
Examinadora constituída pelos Professores:

pela Banca



---

**Profa. Dra. Miriam Campolina Diniz Peixoto (Orientadora) - UFMG**



---

**Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques - UFMG**



---

**Profa. Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro - UFC**

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais**

**Belo Horizonte, 20 de fevereiro de 2009.**

*Ao meu sobrinho.*

## **AGRADECIMENTOS**

À professora Dr.<sup>a</sup>. Miriam Campolina Diniz Peixoto, pelo esmero com que vem me conduzindo até aqui e pela sincera confiança que tem depositado em mim desde a graduação.

Ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia, nas pessoas do professor Dr. Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos e de sua secretária, Sr.<sup>a</sup>. Andrea Rezende Baumgratz, pela atenção e incentivo.

Ao CNPq, pelos auxílios concedidos.

Aos amigos e familiares, pela convivência fraterna, estímulo, apoio e compreensão.

À vida e a eros, por tudo o que eles me têm proporcionado ao longo destes anos.

*Éloge de l'amour  
de quelque chose.*

...

*De quelque chose  
de l'amour.*

(Jean-Luc Godard)

## RESUMO

O objeto deste trabalho é a relação entre amor/ἔρως e apetite/ἐπιθυμία no quadro do *Simpósio* de Platão. O objetivo central de nossa investigação é verificar se a idéia de falta/ἐνδέια, consolidada no imaginário cultural do Ocidente como expressão do mecanismo do apetite, explica suficientemente o desencadeamento da ascese erótica, tal como o filósofo propõe nesta obra. Trata-se de uma leitura que visa levar a termo esse aporte: a ambivalência do apetite e a ambigüidade do amor não podem ter sua origem na privação total do objeto do desejo, pois eles são definidos, no texto platônico, a partir das categorias da geração e da parição no belo que não encontra toda sua significação na mera idéia de falta.

### **Palavras-chave**

Simpósio, *eros*, *epithymia*, falta, geração, belo.

## RESUMÉ

Le sujet précis de notre travail est la relation entre amour/ἔρως et appétit/ἐπιθυμία dans le cadre du *Banquet* de Platon. Le but de notre investigation est de vérifier si l'idée de manque/ἐνδεία, consolidée dans l'imaginaire occidentale, en tant qu'expression du mécanisme de l'appétit suffit à expliquer le déclenchement de l'ascèse érotique, tel que le philosophe soutient dans cet ouvrage. Il s'agit d'une lecture qui veut contribuer dans ce sens: l'ambivalence de l'appétit et l'ambiguïté de l'amour ne sauraient pas trouver leur origine dans la privation complète de l'objet du désir, car ils sont définis, dans le texte platonicien, d'après les catégories de la génération et de l'accouchement dans le beau qui ne trouvent pas toute leur signification dans l'idée de manque.

### **Mots-clés**

Banquet, *eros*, *epithymia*, manque, génération, beau.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>Primeiro Capítulo</b>	
<b><i>EROS E EPITHYMIA: DA TRADIÇÃO À SUA APROPRIAÇÃO</i></b> .....	18
1 Amor e desejo na tradição.....	19
1.1 Algumas considerações acerca do amor na <i>Ilíada</i> .....	20
1.2 O deus-Amor no mito teogônico.....	22
1.3 Arquitas, Cleóbulo, Sólon, Heráclito e Demócrito: o domínio das paixões.....	25
1.4 A cosmologia de Empédocles: amor e ódio.....	29
1.5 Pródico, Crítias e Górgias: a patologia de Eros.....	31
2 O <i>Simpósio</i> e a tradição: apropriações e desdobramentos.....	37
2.1 Uma tentativa de divisão dos discursos.....	40
2.2 O deus Eros nos discursos de Fedro e de Pausânias.....	44
2.3 O eros progressivamente desdivinizado: Erixímaco, Aristófanes e Agatão.....	51
<b>Segundo Capítulo</b>	
<b>A NATUREZA DE EROS NO <i>SIMPÓSIO</i></b> .....	64
1 O amor não pode ser um deus.....	64
2 O amor é <i>daimon</i> .....	69
2.1 Os <i>daimones</i> nos <i>Trabalhos e os Dias</i> de Hesíodo.....	70
2.2 Os <i>daimones</i> de Empédocles.....	72
2.3 Os <i>daimones</i> segundo Demócrito.....	73
2.4 Os <i>daimones</i> segundo o <i>Político</i> e a <i>República</i> de Platão.....	75
2.5 A especificidade do eros- <i>daimon</i> no <i>Simpósio</i> .....	77
2.6 Eros- <i>daimon</i> : uma potência do corpo e da alma?.....	83
2.7 O amor segundo Plotino e o amor segundo Platão.....	86

3 Eros- <i>daimon</i> : uma afecção da alma.....	89
<b>Terceiro Capítulo</b>	
<b>A NATUREZA DO APETITE.....</b>	<b>96</b>
1 <i>Epithymia</i> e <i>logos</i> .....	98
1.1 O campo semântico.....	99
2 O apetite como cena propriamente humana.....	101
2.1 Fedro: o apetite como entusiasmo.....	102
2.2 Pausânias e Erixímaco: o apetite <i>entre</i> vulgar e celestial.....	103
2.2.1 O discurso de Pausânias: duas Afrodites, dois Amores, dois apetites.....	103
2.2.2 O discurso de Erixímaco: o apetite como resultado de opostos.....	108
3 O homem como um ser de apetite.....	109
3.1 Aristófanes: o apetite como resultado de uma natureza irreparável.....	109
3.2 Agatão, ou sobre o apetite como impulso gerador.....	116
4 O apetite no discurso de Sócrates-Diotima.....	119
4.1 O apetite como resultado das afecções do corpo e da alma.....	124
4.2 A fisiologia do apetite.....	128
4.3 O apetite: disposição ou estado do composto corpo-alma?.....	132
4.4 A fisiologia do apetite: do visível ao invisível.....	133
5 <i>Eros</i> e <i>Epithymia</i> .....	138
<b>Quarto Capítulo</b>	
<b>A ORIGEM DO APETITE.....</b>	<b>140</b>
1 Algumas considerações preliminares acerca da origem do apetite.....	141
1.1 O apetite origina-se da concordância dos opostos.....	142
1.2 O apetite como resultado de uma perda irreparável.....	142
1.3 O apetite como força criativa.....	144
2 O apetite segundo o discurso de Sócrates-Diotima.....	144

3	No princípio, Poros e Penia.....	147
3.1	Três tentativas hermenêuticas sobre a ambivalência do apetite.....	154
3.1.1	Poros e Penia, no tratado <i>Ísis e Osíris</i> de Plutarco.....	154
3.1.2	Poros e Penia, nas <i>Enéadas</i> de Plotino.....	157
3.1.3	O eros <i>synamphóteron</i> do <i>Didaskálikos</i> de Alcino.....	161
3.1.4	Convergências e divergências nas exegeses antigas.....	162
4	O apetite não pode ter sua origem na falta.....	165
5	O discurso de Alcibíades: mais um aspecto da ambivalência do apetite.....	171
	<b>CONCLUSÃO</b> .....	178
	<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	181

## ABREVIATURAS

*DK – Diels & Kranz*

*Enn. – Enéadas*

*Il. – Ilíada*

*Op. – Os Trabalhos e os Dias*

*Phd – Fedro (diálogo)*

*Pl. – Pluto (comédia de Aristófanés)*

*Plt. – Político*

*Prt. – Protágoras*

*R. – República*

*Smp. – Simpósio ou Banquete*

*Sph. – Sofista*

*Th. – Teogonia*

## INTRODUÇÃO

A pesquisa em filosofia tem suas singularidades e dificuldades próprias. Diferentemente de outros campos científicos como, por exemplo, a química ou a farmacopéia, nos quais a novidade de fórmulas recém descobertas atesta a inovação de seu pesquisador, no campo filosófico esbarramos ora na escassez de comentários acerca de um determinado autor ou assunto, ora num universo incomensurável de obras que buscam tratar o mesmo de modos e perspectivas diferentes. Trata-se, portanto, de uma tarefa árdua, que impõe ao pesquisador-filósofo a necessidade de dar conta das inúmeras leituras até então propostas, ao mesmo tempo em que traz sobre seus ombros o peso que representa o desafio de reler a obra de um filósofo clássico por si mesmo. Em outras palavras, a pesquisa filosófica exige, simultaneamente, a capacidade de pensar a filosofia através da leitura e releitura dos próprios textos clássicos e dos seus grandes comentadores e intérpretes.

É nesse horizonte que inscrevemos nosso trabalho e nos propomos a pensar filosofia a partir de Platão e, fundamentalmente, através de um dado assunto, o apetite/*ἐπιθυμία*, tal como o filósofo o concebera no *Simpósio*. Assim, estamos cientes do desafio que temos diante de nós, pois estudar um filósofo de tamanha envergadura como Platão implica a competência para orquestrar uma imensa gama de interpretações, por vezes divergentes, que foram sendo construídas desde a Antiguidade até os nossos dias. Tomando como objeto de pesquisa a *ἐπιθυμία*, impomo-nos uma tarefa ainda maior, que consiste em ultrapassar as fronteiras do lugar comum para buscar compreender genuinamente o que pensara Platão, no quadro de sua reflexão sobre o amor/*eros*, no *Simpósio*<sup>1</sup>, e da íntima relação entre a ascese erótica e o apetite.

---

<sup>1</sup> Todas as citações do *Simpósio*, ao longo desta dissertação, serão baseadas na seguinte tradução portuguesa: PLATÃO. *O Banquete*. Trad. de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2006. Entretanto, havendo modificações, assinalaremos no seu devido tempo. Consultaremos, também, outras traduções em língua

A expressão “amor platônico”, vulgarizada em nosso tempo, tornou-se um termo corriqueiro atribuído às relações amorosas idealizadas e, por vezes, inatingíveis, que se mantêm no âmbito da dimensão psíquica ou espiritual e que, na linguagem comum, parece negligenciar todo aspecto físico ou corpóreo. Aliás, não é de se estranhar que a interpretação da concepção platônica do amor tenha ela mesma absorvido estas qualidades incorpóreas e ideais que a tradição lhe inculcou. Afinal, a própria tradição interpretativa da filosofia platônica foi incorporando, pouco a pouco, esta conotação idealizada ao longo do tempo.

No entanto, uma leitura atenta do texto platônico, põe em cheque esses paradigmas culturais acerca do filósofo e de seu pensamento, substituindo-os progressivamente por exegeses que, ao que tudo indica, fazem jus à sua filosofia. É essa a perspectiva que nos orienta em nosso trabalho, ou seja, compreender a concepção platônica do amor e de sua relação com o apetite, a partir do próprio Platão e das principais interpretações que seu texto tenha suscitado, ao longo da história da filosofia, tanto junto aos comentadores antigos, quanto frente aos contemporâneos que encararam o desafio de ler e reler, nas suas linhas e entrelinhas, o texto do *Simpósio* como uma obra de referência para se pensar o tema naquilo que ele tem de mais específico, que é a íntima relação do amor e do apetite tanto no corpo, quanto na alma.

Primeiramente, como ponto de partida de nossa discussão, faz-se necessário situar o diálogo no interior do *corpus* platônico. Trata-se, pois, de considerar o problema de ordem cronológico, que impõe, continuamente, inúmeras dificuldades aos que se aventuram no estudo das obras do filósofo e que suscita um vivo debate. Não nos cabe, aqui, uma exaustiva exposição das diversas cronologias propostas pelos estudiosos do problema. Contentaremos-nos, essencialmente, em situar o *Simpósio* no quadro dos diálogos platônicos. Partilhamos da

opinião de alguns de seus comentadores que situam a composição do diálogo entre os períodos de 384 a 379 a.C., classificando-o como um diálogo de maturidade<sup>2</sup>.

Independentemente de adotarmos um “caráter fortemente subjetivo na escolha da cronologia”, para empregar as palavras mesmas de F. Fronterotta<sup>3</sup>, o que nos interessa é dizer que estamos cientes da complexidade que envolve o problema da cronologia, bem como da prudência que se deve ter ao abordar esse diálogo platônico. Consideramos, por exemplo, as posições de Charles H. Kahn e de Léon Robin. C. H. Kahn sustenta que o *Simpósio* é uma das três obras que constituem o período de maturidade do pensamento platônico, maturidade esta que atingirá o seu ápice na *República*. Considerando-o como um diálogo intermediário, ao lado do *Fédon* e do *Crátilo*, ele sustenta que já aparecem no *Simpósio* problemas que serão abordados mais claramente na *República*. L. Robin, por sua vez, analisa o diálogo como circunscrito ao que ele denomina uma “teoria do amor” e o considera como uma complementação do *Lísis*, enquanto que o *Fedro* seria o auge desta escala teórica<sup>4</sup>.

Nossa leitura, entretanto, se orienta numa direção diferente daquelas de C. H. Kahn e de L. Robin. Não pensamos ser o *Simpósio* uma obra intermediária cuja solução remeteria a um outro diálogo ou apenas como um momento de elaboração de uma “teoria” geral do amor no *corpus* platônico. Embora acreditemos que sua discussão poderá contribuir para uma compreensão mais ampla da concepção platônica do amor, nos limitaremos, no quadro de

---

<sup>2</sup> Pensamos especificamente no recente e detalhado estudo do *Simpósio* realizado por Kevin Corrigan e Elena Glazov-Corrigan (CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2006, 19). Além deste estudo, lembramos, também, o ponto de vista de Francesco Fronterotta, que situa a composição do diálogo entre os anos 385 e 370, um pouco depois do retorno de Platão de sua viagem à Sicília e da fundação da Academia. F. Fronterotta coloca o *Simpósio* ao lado do *Fedon*, do *Fedro* e da *República*, diálogos os quais também teriam, segundo ele sido compostos no período de maturidade (FRONTEROTTA, 2001, XI-XII). Luc Brisson, em sua introdução à sua tradução do diálogo em língua francesa, aponta três passagens [178e-179a, 182b e 193a] que constituem, segundo ele, alusões a fatos históricos que correspondem não à época em que Agatão teria oferecido o simpósio em que celebraria sua vitória em um festival de teatro, mas àquela da composição mesma do diálogo. Trata-se do “Tratado de Paz”, assinado em 387/386, que favoreceria Esparta após as Guerras Médicas. Para outros, continua L. Brisson, fora em 385 que os espartanos destruíram os muros da cidade de Mantinéia – clara referência no *Simpósio* com a figura de Diotima -, cuja população fora dispersada. Enfim, em 178e-179b, Fedro fala de um exército composto exclusivamente por amantes e por seus amados, modelo este que fora o de Thebas pouco depois de 378. “Por todas estas razões”, conclui L. Brisson, “pode-se supor que o *Banquete* fora composto um pouco antes de 375” (PLATON, 2005, 13-14).

<sup>3</sup> FRONTEROTTA, 2001, XI.

<sup>4</sup> ROBIN, 1964, cap. I e II.

nossa dissertação, unicamente ao exame do *Simpósio*, tendo como objetivo explicitar como o filósofo concebe o amor, no quadro deste diálogo, em sua relação com o apetite e a falta. No entanto, em algumas ocasiões, acenaremos para passagens de outros diálogos platônicos em que a mesma reflexão aparece, sem que com isto estejamos pretendendo sustentar que exista uma unidade intrínseca e perfeita entre os mesmos, mas simplesmente porque julgamos, como pensa também C. H. Kahn, que as obras platônicas possuem um “conteúdo intelectual interligado”<sup>5</sup>.

Outro aspecto que nos parece interessante abordar a título de introdução ao universo de nosso trabalho diz respeito à escolha que faz Platão do gênero literário simposiacal para apresentação do tema deste diálogo. Como bem observou Luciana Romeri, o *Simpósio* se encontra na origem desse gênero literário, pois, diferentemente das narrativas dos simposiacais que encontramos, por exemplo, em Xenofonte ou nos poetas líricos, Platão é o primeiro a colocar por escrito não mais o quadro convival enquanto tal, mas os próprios discursos que aí se desenrolam, isto é, os λόγοι proferidos durante um simpósio. Além disso, continua L. Romeri, o filósofo subtrai ou omite os elementos típicos do banquete – a refeição, o amor e o divertimento junto às flautistas – para recriá-los a seu modo. Trata-se, do que ela denomina um “banquete ideal”, ou melhor, um “anti-simpósio”, sinal ulterior de que o próprio Platão prefere o termo grego συνουσία, isto é, estar junto com, ao termo tradicional συμπόσιον, uma vez que os convivas de seu *Simpósio*, mesmo se não se recusam a beber, não bebem conforme as regras de um simpósio tradicional, mas segundo o prazer que se traduz em pronunciar e escutar discursos [*Smp.* 176e8-9]<sup>6</sup>. Em outras palavras, a disposição tradicional que consiste na refeição, na bebida e, finalmente, na palavra dá lugar, no simpósio platônico, à proeminência da palavra. Afinal, como conclui L. Romeri, é ela que se encontra

---

<sup>5</sup> KAHN, 1999, 37.

<sup>6</sup> ROMERI, 2002, 89-99.

no centro daquela reunião<sup>7</sup>. Trata-se, enfim, de uma inversão do banquete tradicional que se transforma num gênero literário inventado por Platão e que servirá de modelo para a posteridade.

Desse modo, estamos diante de um diálogo escrito provavelmente na mesma fase da maturidade platônica e que inaugura um estilo de composição novo, cujo centro de reflexão não se encontra apenas na descrição dos fatos, mas na detalhada rememoração dos λόγοι, como lugar propício para se alcançar a verdade.

Nosso objeto de pesquisa, portanto, se inscreve neste horizonte inaugural não somente de um estilo de escrita, mas da própria concepção platônica do amor. Afinal, no *Simpósio*, Platão promove o diálogo entre concepções tradicionais de eros e as recria segundo seu ponto de vista, como artesão perspicaz que trabalha uma matéria bruta a fim de confeccionar uma obra de arte que se identifique mais proximamente ao original. Sócrates, como personagem platônico, deseja descobrir a verdade acerca de eros [199b3-4]<sup>8</sup> e, para isto, ele necessita resgatar a tradição que diz respeito às coisas do amor/τὰ ἐρωτικά no intuito de alcançar, a partir dela, discurso após discurso, uma compreensão de ἔρως e de sua relação com a ἐπιθυμία naquilo que ele tem de mais específico e, logo, de mais real. Neste empreendimento, iremos nos servir de uma chave de leitura do diálogo que busca conjugar a compreensão do amor/ἔρως àquela do apetite/ἐπιθυμία, a fim de demonstrar como a discussão platônica do *Simpósio* torna possível uma reflexão mais aguda da relação íntima entre esses dois conceitos. Acreditamos ser assim possível por em questão algumas interpretações do tema que sustentam uma idealização do amor platônico que o dissociam completamente da dimensão afetiva que conjuga em um só movimento do corpo e da alma.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, 101.

<sup>8</sup> Περὶ Ἔρωτος τὰ ληθῆ λεγόμενα ἀκούειν.

Trata-se, pois, de um recorte histórico-analítico que busca, em primeiro lugar, mostrar como Platão se apropria da tradição, reconstruindo-a no horizonte de seu empreendimento filosófico. Para tanto analisaremos, num *Primeiro Capítulo*, de que modo a tradição concebia estas duas manifestações, o amor e o apetite – por vezes, “desejo” em geral<sup>9</sup>, bem como a compreensão de homem que subjaz a cada uma dessas interpretações. Em nosso segundo capítulo, mostraremos como o discurso de Sócrates-Diotima legitima essa apropriação platônica da tradição, coroando a progressiva “desdivinização” de eros cujo desenrolar assistimos ao longo das narrativas que o precedem. Em nosso terceiro capítulo, analisaremos o papel do apetite na conformação do amor, atentos ao modo como Platão o compreende em sua estreita relação na dinâmica de eros. Enfim, em nosso último capítulo, nos interrogaremos acerca do caráter necessário ou não da falta do objeto desejado na economia do apetite e, finalmente, do amor. Em outras palavras, nos interessa saber se eros é concebido por Platão

---

<sup>9</sup> Ao longo da dissertação, preferimos traduzir o termo grego ἐπιθυμία por “apetite” a “desejo”, uma vez que, na etimologia de nossa língua portuguesa, “desejo” vem da raiz latina *sidus*, que traduz a idéia de um astro isolado, que permanece influenciando o destino humano. Daí a palavra portuguesa “sideral”, que diz respeito ao espaço sobre-humano, i. é, o universo. *Desiderio* comporta, pois, esta etimologia de um “desejo”, uma “busca” que, de certa forma, excede as coisas humanas. Por outro lado, a palavra latina *appetitus* está mais relacionada a uma afecção do homem que envolve o composto corpo-alma, como nos parece ser a ἐπιθυμία em Platão. Logo, traduziremos este termo por “apetite” por estar mais relacionado a uma potência anímica do que a algo que excede o ser humano. Para maiores detalhes, cf. ERNOUT, A; MEILLET, A. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*. Paris : Librairie C. Klincksiek, 1951, verbete *sidus*, - *eris* n. Charles H. Kahn compara os termos utilizados por Platão àqueles de Aristóteles. Segundo ele, Aristóteles emprega um termo genérico para apetite, ὄρεξις, do qual se depreende as demais espécies: βούλησις, desejo racional para o bem e para o juízo do que é bom; θύμος, a esfera dos sentimentos auto-assertivos conectados com a cólera, o orgulho, etc; e ἐπιθυμία, que em Aristóteles tem o sentido de apetite ou desejo de prazer. Platão, entretanto, continua C. H. Kahn, não parece ter outro termo genérico para apetite que não seja ἐπιθυμία. A palavra ὄρεξις nunca ocorre nos escritos platônicos, enquanto que os dois termos ordinários para *querer* ou *desejar*, βούλεσθαι e ἐπιθυμειν, são freqüentemente utilizados. Esses dois termos possuem nuances semânticas diferentes, refletindo, por um lado, as conexões etimológicas com o θύμος, a cólera, a *paixão*, o *impulso emocional*, e, por outro, com βουλῆ, o *conselho*, e βούλεσθαι, o *deliberar*. Já na *República*, o termo ἐπιθυμητικόν designa fundamentalmente a *parte apetitiva* da alma [KAHN, 1996, p. 206]. Nós, no entanto, pensamos diferentemente de C. H. Kahn. Ao assimilar βούλεσθαι ou βούλομαι com a raiz βουλῆ, que diria respeito mais à ordem racional, enquanto que ἐπιθυμία, termo derivado de θυμός se referiria à ordem irracional, C. H. Kahn parece desconsiderar justamente as diferentes *performances* da ἐπιθυμία, o que faz com que o próprio Platão utilize o termo também para se referir ao apetite pela sabedoria, aquele próprio ao verdadeiro filósofo [cf. *R. V*, 475b8], algo que não pode ser considerado uma manifestação estritamente instintiva ou irracional, já que se dirige para a sabedoria que está fora e que vai além da realidade sensível. No âmbito específico de nossa discussão do *Simpósio*, na maior parte das vezes, traduziremos ἐπιθυμία por *apetite*, no intuito de destacarmos que se trata mais de uma afecção que envolve corpo e alma, do que um *desejo* idealizado. Por vezes, quando se tratar das ocorrências de βούλεσθαι, βούλομαι, bem como θέλω ou ἐθέλω, utilizaremos os sinônimos *desejo* e *querer*. Entretanto, vale salientar que a discussão propriamente socrática, no discurso de Sócrates-Diotima, versará sobre a ἐπιθυμία, ou seja, o *apetite*, e é esta quem terá sua relação estreitada a ἔρως ao longo de nosso trabalho.

como algo divinizado ou não, ou como potência desiderativa que envolve, ao mesmo tempo, o corpo e a alma. Enfim, nos perguntamos se a falta/*ἐνδεία* se constitui como uma possível e suficiente explicação para a origem do amor e do apetite a ele relacionado.

Logo, conduzidos pelo jovem arqueiro alado, assim imortalizado na tradição, que ora atormenta a alma, ora a faz seguir seus próprios intentos<sup>10</sup>, empreenderemos nosso caminho na leitura do texto platônico, a fim de perseguir as pistas que nos oferece o diálogo para compreender a concepção do amor, em particular em sua relação com o apetite, no quadro de sua filosofia e, talvez, de problematizar a visão que aos poucos se constituiu e se estabeleceu no imaginário ocidental de uma concepção do apetite como falta do objeto desejado.

---

<sup>10</sup> Aqui pensamos em textos tardios de escritores como Apuleio e Meleagro, os quais mencionaremos ao longo da dissertação, como exemplos significativos da compreensão tradicional de eros.

## Primeiro Capítulo

### ***EROS E EPITHYMIA: DA TRADIÇÃO À SUA APROPRIAÇÃO***

Ao longo da tradição literária grega, inúmeras referências sobre o amor e o desejo podem ser destacadas. Desde as concepções poéticas de Homero e Hesíodo, passando pela tradição pré-socrática, até alcançarmos o evento sofista contemporâneo a Platão, o problema da essência do “erótico” vai sendo tecido no escopo de uma discussão que cabe tanto ao mito, à poesia, à cosmologia e à medicina, quanto ao debate dito propriamente filosófico, inaugurado pelo personagem Sócrates. Compreender o estatuto de *eros* e *epithymia* como instâncias ora contrárias à razão, ora colaboradores desta, torna-se algo vital para uma cultura que se origina do desejo de colocar tudo no horizonte de um registro racional. Perguntas como: o que é o amor?; de onde ele provém?; qual sua relação com o desejo?, somente podem ser feitas no horizonte de uma cultura que coloca tudo sobre o crivo da razão, inclusive o que se refere às afecções humanas.

Assim, cabe-nos investigar como a tradição grega compreendeu as figuras de *eros* e *epithymia* para, em seguida, analisarmos como Platão reconstrói criticamente essa tradição manipulando conceitos que lhe servirão de matéria-prima para a economia de sua concepção acerca de ambos. Não se trata, aqui, de uma investigação exaustiva da tradição. Ao contrário, interessa-nos destacar alguns aspectos da concepção do amor e do desejo ao longo de textos diversos da literatura grega. Por fim, iremos nos concentrar na análise detalhada dos cinco primeiros discursos que antecedem o de Sócrates-Diotima, no *Simpósio*, a fim de explicitarmos como Platão se apropria dessa tradição e a reconstrói sob o olhar atento da razão.

## 1 Amor e desejo na tradição

Logo nas primeiras linhas do *Simpósio*, Platão introduz uma espécie de exame crítico da tradição grega, no que diz respeito aos diversos discursos sobre eros. Erixímaco, um dos convidados para a reunião/συνουσία na casa do vitorioso poeta trágico Agatão, dirige-se aos demais, reproduzindo uma insatisfação que ouvira da parte de Fedro, nestes termos:

Não é impressionante, Erixímaco, como vemos por aí os poetas comporem hinos em honra dos mais variados deuses, e em honra do Amor, um deus tão grande e poderoso, nenhum desses poetas ilustres de agora lhe faz sequer um encômio? [177a5-9, com ligeiras modificações].

Trata-se, pois, de um estranhamento/δεινός da parte de Fedro que servirá de contexto dramático para a narrativa do diálogo. Se a filosofia nasce de uma atitude de espanto/θαυμασμός, Platão inaugura a economia de sua discussão acerca do amor com uma pergunta suscitada por uma atitude de estranheza. Se Eros é considerado um deus tão grande e poderoso, tanto entre os deuses, como entre os homens, por que não há encômios dignos/ἄξιοι de seu poder e de sua divindade? [177c3].

Esse contexto dramático instaurado pela interrogação de Fedro conduzirá Platão a construir uma narrativa distinta daquela presente nos seus demais diálogos. No *Simpósio*, ele não introduz a aporia socrática como fio condutor de toda a narrativa dialógica, mas ele faz dialogar entre si posições que constituíam o cenário do pensamento grego sobre eros. Diferentemente, pois, dos diálogos aporéticos de sua fase da juventude, Platão utiliza aqui uma forma narrativa que será imprescindível para a discussão do tema que será posto em questão. Ele traz à cena diversas visões tradicionais sobre a natureza e a função do amor; entretanto, não será Sócrates quem conduzirá, através de perguntas adequadas, a compreensão do que seja verdadeiramente eros. Ao contrário, Platão colocará na boca de seus personagens as posições mais influentes e mais consideradas acerca do tema em questão, sem a necessidade de que Sócrates interrompa constantemente os demais oradores. Cada um falará

por sua vez, seguindo uma ordem específica, dada pelos locais de seus assentos no banquete, e que culminará no discurso propriamente socrático.

Por conseguinte, o estranhamento de Fedro apresenta, logo no início do diálogo, duas proposições distintas, porém complementares. Dizer que não há sequer um elogio digno do deus é o mesmo que dizer que todos os elogios feitos anteriormente são, de certo modo, concepções parciais ou equivocadas acerca da natureza do amor e que conferem, por sua vez, um caráter indigno a ele.

Assim, cabe-nos também uma dupla tarefa. Primeiramente, mostraremos, a partir das próprias fontes clássicas, quais os registros sobre eros, desde a *Ilíada* de Homero, passando pelo mito teogônico de Hesíodo, até os fragmentos que chegaram até nós de alguns dentre os filósofos vulgarmente denominados de “pré-socráticos”. Analisaremos, inclusive, algumas passagens da sofística de Pródico, Crítias e Górgias de Leontinos, a fim de explicitarmos como esses autores concebiam possivelmente a figura do amor. Em segundo lugar, analisaremos de que modo Platão constrói seu diálogo recuperando criticamente algumas dessas visões expostas pela tradição e, enfim, como cada discurso que compõe o *Simpósio* contribui para a construção platônica do que ele denomina a verdadeira natureza do amor [199b3-4]<sup>1</sup>.

### **1.1 Algumas considerações acerca do amor na *Ilíada***

Na *Ilíada*, em três episódios principais, o autor dos poemas homéricos remete-se a eros implicitamente como um poder capaz de afetar o ser humano. Uma primeira referência ocorre quando Príamo, rei de Tróia, dirige-se a Helena, no Canto III, isentando-lhe da culpa pela guerra desencadeada entre gregos e troianos. Se Helena aceitara fugir com Alexandre

---

<sup>1</sup> Περὶ Ἔρωτος τᾶληθῆ λεγόμενα ἀκούειν.

para Tróia, provocando a ira de seu esposo Menelau, Príamo atribui a responsabilidade dessa ação aos deuses e não diretamente a Helena<sup>2</sup>. Ela é submissa aos deuses, segundo a apreciação do rei de Tróia, como não poderia deixar de sê-lo, “pois é natural não o superior pelo inferior ser impedido, mas o inferior pelo superior ser comandado e guiado e tanto o superior deve governar quanto o inferior submeter-se”<sup>3</sup>. Logo, Príamo diz caber aos deuses a causa da ação desmedida de Helena.

Outra ocorrência surge ainda no Canto III, quando Alexandre, após perder a batalha para Menelau, é conduzido por Afrodite até o leito onde se encontra Helena. Lá, ele se dirige à amada nestes termos: “Vamos gozar, agora, do amor, dos prazeres da cama, que Eros, nunca, tanto me enublou de paixão os sentidos (φρένας ἀμφεκάλυψεν)”<sup>4</sup>. De forma similar, no Canto XIV, Zeus tem seus sentidos obscurecidos pela ação de Eros, ao desejar ardentemente deitar-se com Hera, da mesma forma como, pela primeira vez, o amor na cama os unira<sup>5</sup>. Notemos que, por duas vezes, o autor dos poemas homéricos utiliza a expressão grega φρένας ἀμφεκάλυψεν, tanto no episódio de Alexandre com Helena, quando neste de Zeus diante de seu ímpeto por Hera. O verbo composto ἀμφεκάλυψεν, por um lado, é formado por seu radical καλύπτω, que significa “encobrir” e a associação desse radical ao prefixo ἀμφι- denota o modo como se encobre, ou seja, trata-se de encobrir através de um “envolvimento completo” dos sentidos/φρένες. Assim, na *Iliada*, eros aparece como uma

<sup>2</sup>Il. III, 162-166. A partir do verso 162 do Canto III, Príamo, diante da batalha imposta entre seu filho Alexandre e Menelau, dirige-se a Helena nestes termos: “Querida filha, vem sentar junto a mim, para ver teu esposo de outrora, teus parentes e amigos (não te cabe culpa, penso, do polilágrimo prélio que Aqueus e Tróicos travam, sim, aos deuses)/οὐ τί μοι αἰτή ἐσσί, θεοί νύ μοι αἴτιοί εἰσιν”. Todas as referências à *Iliada* são extraídas de HOMERO. *Iliada*. Vol. I e II. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002/2003.

<sup>3</sup>DK 82 B 11, §6. Todas as referências são extraídas de GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Trad. Maria Cecília Nogueira Coelho. Cadernos de Tradução, n. 4. DF/SP, 1999, pp. 16-19. Este argumento será utilizado por Górgias de Leontinos quando, em seu *Elogio de Helena*, o sofista defenderá Helena atribuindo aos deuses a culpa pela ação de fugir com Alexandre para Tróia. Mais adiante, analisaremos esse texto gorgiano.

<sup>4</sup>Il. III, 441-443.

<sup>5</sup>Il., XIV, 293-297. Nos versos 292 a 297 do Canto XIV da *Iliada*, lê-se: “Velozmente, galga a deusa Hera o cimo altaneiro do Gárgaro, no Ida. Mas Zeus, Ajunta-nuvens, a vê e Eros lhe enubla a mente sábia [ὥς μιν ἔρωσ πικινὰς φρένας ἀμφεκάλυψεν], como quando o amor na cama os uniu, pela primeira vez, sem que os pais nada soubessem”. Notemos que, embora Haroldo de Campos traduza ἔρωσ pelo nome próprio *Eros*, é difícil associarmos a isto o pensamento de que o autor dos poemas homéricos tenha se remetido ao amor como um deus, e não como uma afecção da alma. Ao que tudo indica, na *Iliada*, eros é muito mais aparentado como uma afecção psíquica do que como uma entidade divina, exterior ao ser humano.

potência capaz de “encobrir envolvendo por completo os sentidos”, perturbando a reta razão e causando a desmedida dos atos humanos.

Todavia, não podemos afirmar que o amor seja considerado um deus, tematizado explicitamente como tal nesses fragmentos da *Ilíada*. Ao contrário, ele deve ser compreendido como um impulso cujo poder conduz os homens a ações por vezes irracionais, tornando nebulosos os sentidos e, principalmente, deturpando o reto raciocínio. Eros, pois, irrompe como uma força avassaladora, diante da qual nenhum ser humano é capaz de se opor. Além disso, não se trata de um julgamento moral sobre os poderes de eros, mas uma constatação de seu domínio sobre a razão e, fundamentalmente, de sua capacidade extrema de perturbar tanto os sentidos quanto o raciocínio correto.

## 1.2 O deus-Amor no mito teogônico

Na *Teogonia* de Hesíodo, Eros aparece pela primeira vez definido explicitamente como um deus. Ao lado de outras divindades primordiais, como Gaia (a Terra) e Uranos (o Céu constelado), Eros surge como um dos quatro primeiros deuses a se engendram no cosmos. Nos versos 116 a 122, Hesíodo apresenta primeiramente Caos/Χάος, em seguida a Terra de amplo seio/Γαῖ' εὐρύστερνος, Tártaro e, finalmente, Eros, “o mais belo entre os deuses imortais”/ὄς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι<sup>6</sup>, cujo poder se assemelha ainda àquele da *Ilíada*, isto é, o poder de afetar os homens, através dos sentidos, conforme suas próprias intenções. Hesíodo, portanto, atribui-lhe o epíteto de “solta-membros”/λυσιμελής<sup>7</sup>, ou seja, o deus-Amor é capaz de enfraquecer os propósitos da razão e causar tremores por todo o corpo<sup>8</sup>,

<sup>6</sup> *Th.* 120. Todas as referências são extraídas de HESÍOSO. *Teogonia. A origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2006.

<sup>7</sup> *Th.* 121.

<sup>8</sup> Esse mesmo termo grego, λυσιμελής, aparece também num fragmento atribuído a Safo de Lesbos, que diz: “de novo, Eros me arrebatou, / ele, que põe quebrantos no corpo, / dociamaro, invencível serpente”/

domando no peito/δάμναται ἐν στήθεσσι o intelecto/νόος e a prudente vontade/ἐπίφρονα βουλή<sup>9</sup>.

É interessante notarmos que Hesíodo introduz uma primeira definição explícita sobre a natureza do amor. Segundo o poeta, Eros é o mais belo dentre os deuses, ou seja, ele é um deus que supera os demais sobretudo no que diz respeito à beleza. Em seguida, o poeta estabelece a função específica do deus-Amor, dizendo que ele é capaz de domar/δάμνημι o intelecto/νόος e a vontade/βουλή.

Desse modo, poderíamos estabelecer um paralelo entre a concepção épica de Homero e essa formulação teogônica proposta por Hesíodo. Se, no primeiro caso, eros é apresentado como um poder do *thýmos*/θύμος capaz de “enublar os sentidos”, aqui na descrição hesiódica Eros aparece pela primeira vez como um deus belo e poderoso, capaz de dominar não só a vontade humana, mas também o raciocínio. Se, por um lado, há divergências acerca da natureza de eros nessas duas narrativas, por outro, torna-se evidente a convergência no que diz respeito ao poder que ele exerce sobre a razão. Tanto um quanto o outro atribui ao amor o poder de suplantar o reto raciocínio e de conduzir o homem a atos de extrema desmedida.

Contudo, essa concepção de um Eros divino, inaugurada por Hesíodo<sup>10</sup>, será bastante familiar ao pensamento grego, inclusive na consideração platônica do *Simpósio*. Em um estudo sobre as figuras míticas e os cultos à Afrodite e Eros na Grécia Clássica, Bárbara Breitenberger constata que a deusa do prazer, Afrodite, nunca aparece sozinha, mas sempre vem acompanhada de divindades denominadas “personificações eróticas”, tais como

---

<sup>8</sup> Ἔρος δῆϊτέ μ' ὁ λυσιμέλης δόνει, γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον (SAPHO, *Fragmenta*, 130, linha 1. Trad. FONTES, 2003, p. 407).

<sup>9</sup> *Th.* 122.

<sup>10</sup> Bárbara Breitenberger, em seu recente e detalhado estudo sobre a relação entre Afrodite e Eros, tanto no culto religioso quanto na tradição filosófico-literária grega, afirma: “This is surprising since apart from *Theogony*, to our knowledge, none of the early literary works (*Iliad*, *Works&Days*, *Odyssey*, the *Homeric Hymns* or the fragments preserved from the *Epic Cycle*) features a personified god of love, whereas other erotic and also non-erotic personifications (the Charites, Peitho, Hypnos, Thanatos, Dike &c.) appear in these epics and hymns from the Archaic period” (BREITENBERGER, 2007, p. 137). A autora reconhece a influência do gênero cósmico sobre a *Teogonia* de Hesíodo proveniente tanto da cosmogonia fenícia, quanto dos tão falados poemas órficos, que atribuíam “desejo” (ἔρως, πόθος) dentre as primeiras divindades (*Ibidem*, p. 138).

Caridade, Eros, Desejo e Persuasão, por exemplo<sup>11</sup>. Logo, não será estranho que Eros apareça inúmeras vezes como um deus ao lado de Afrodite e que, ao longo do tempo, o amor tenha sido associado única e exclusivamente ao “prazer erótico” ou, fundamentalmente, ao “afrodisíaco”.

No entanto, para a cultura grega, constituída a partir dos textos homéricos e hesiódicos, eros possui uma natureza dúbia e pouco compreendida. Ora é ele é visto como uma afecção da alma, ora é tomado como sendo um deus belo e poderoso, associado a Afrodite. Temos, pois, em mãos, o campo semântico de que eros fará parte. Trata-se, enfim, de uma potência do *thýmos/θύμος* – como nos poemas homéricos -, de uma divindade primordial – como o classifica a *Teogonia* - ou de uma terceira categoria distinta dessas duas?

Estamos, pois, na fonte de onde brota o campo semântico que permeará a figura do amor. De um lado, Homero com sua concepção física de eros, compreendo-o como um poder que age sobre o centro vital do ser humano, ou seja, sobre o seu *thýmos*. De outro, vemos Hesíodo consolidar a figura do amor como um deus, engendrado dentre as divindades primordiais que compõem o cosmos. Todavia, em ambos, o pensamento grego nascente introduz, ao lado do *intelecto/voûς*, os poderes afetivos que constituem o homem como um todo, em seu composto corpo-alma, bem como o universo que o rodeia. Segundo Jean Frère, o *thýmos* – este centro vital, de onde emanam *afecções/παθήματα* de todas as ordens e que poderíamos traduzir perfeitamente por “coração” – associa-se ao sentimento erótico que, por sua vez, pode tanto prejudicar o raciocínio, quanto se juntar a ele na execução dos fins que lhe são próprios<sup>12</sup>. Desse modo, independente da natureza específica do amor – ora tido como um poder da alma, ora como uma das primeiras divindades cósmicas-, o pensamento homérico e a

---

<sup>11</sup> B. Breitenberger considera Eros, na *Teogonia* de Hesíodo, como o primeiro conceito personificado ao lado das entidades cósmicas não-personificadas que são Caos e Terra. Por outro lado, divindades como Caridade, Amor, Persuasão e Desejo, por exemplo, são “personificações eróticas”. E conclui: “These figures are often sweepingly considered and simply treated separately as personifications of ‘abstract concepts’ either under a poetic, philosophical, iconographical, or cultic aspect” (BREITENBERGER, 2007, p. 67).

<sup>12</sup> FRÈRE, 1981, p. 6.

formulação teogônica de Hesíodo concorrem para a afirmação de que há uma instância aparentemente irracional capaz de concorrer com a própria razão, pelo domínio do intelecto e da vontade<sup>13</sup>.

### 1.3 Arquitas, Cleóbulo, Sólon, Heráclito e Demócrito: o domínio das paixões

Se a *Ilíada* de Homero e a *Teogonia* de Hesíodo instauram uma dicotomia entre o poder da razão e o domínio de eros, por exemplo, o pensamento pré-socrático indubitavelmente assinala a necessidade de se dominar/κρατέω pelo intelecto/νοῦς todas essas forças irracionais que agem sobre o homem e sobre o cosmos. Trata-se, pois, do que Giovanni Casertano denomina de uma “máxima da sabedoria grega”, que consignou a cultura ocidental, depositária de um modelo de vida e de pensamento fortemente impregnados pela racionalidade, pelo controle de si, pelo conceito de medida; enfim, uma cultura extremamente lúcida que precisa definir e contrapor valor e desvalor<sup>14</sup>. Desse modo, se Homero e Hesíodo descobriram a dicotomia entre intelecto/νοῦς e paixões/παθήματα, podemos dizer que foram os pré-socráticos quem melhor compreenderam o poder daquele sobre estas e que buscaram dominar as paixões tanto quanto lhes parecesse possível. Vejamos alguns exemplos, principalmente no que diz respeito ao amor/ἔρως e ao apetite/ἐπιθυμία, bem como no vocabulário envolvido no que chamamos “paixão amorosa”.

Primeiramente, podemos destacar um testemunho de Ateneu, em sua obra *Deipnosophistas*, XII, 545A, em que o autor atribui ao pitagórico Arquitas, o que ele denomina como sendo “o exame dos apetites e, de maneira geral, dos prazeres do corpo”<sup>15</sup>. Cícero, por sua vez, em seu tratado sobre *A velhice*, também atribui a Arquitas o ponto de vista de que “[...] não há nada detestável, nem mais funesto que o prazer, visto que, por evidência, quanto

<sup>13</sup> *Th.* 122.

<sup>14</sup> CASERTANO, 1983, p. 11.

<sup>15</sup> DK 47 A 9 : ... σκέψεως περί τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τὸ σύνολον περὶ τῶν σωματικῶν ἡδονῶν.

mais ele cresce e perdura, mais ele sufoca a luz de nosso espírito”<sup>16</sup>. É interessante notarmos que permanece a temática de que certos apetites/ἐπιθυμίας, como é o caso também do prazer/ἡδονή, têm o poder de corromper o intelecto, assim como na concepção da *Ilíada* e da *Teogonia* que vimos anteriormente. Arquitas dá ênfase, por conseguinte, na dicotômica relação entre prazer e intelecto, à semelhança de Cleóbulo, um dos Sete Sábios, a quem se atribui a seguinte expressão: ἡδονῆς κρατεῖν, ou seja, [é necessário] dominar o prazer<sup>17</sup>; ou, à maneira de Sólon: ἡδονὴν φεῦγε, isto é, [faz-se necessário] fugir ao prazer<sup>18</sup>.

Nessa mesma perspectiva, Demócrito insistirá na necessidade de que o intelecto domine as paixões. No fragmento 236, retirado de Estobeu, encontra-se a seguinte proposição atribuída a Demócrito: “É difícil combater seu *thýmos*, mas saber-se dominar é o que faz de um homem racional”<sup>19</sup>. Algo muito semelhante pode ser encontrado no fragmento 85 de Heráclito, que diz: “Combater seu *thýmos* é difícil, pois o que ele quer compra-se com a alma”<sup>20</sup>. A esse respeito, Plutarco escreve no passo 755d de seu *Diálogo sobre o amor* o seguinte: “É ‘o amor que é difícil de combater’, e não, como o diz Heráclito, ‘o *thýmos*’. ‘Tudo o que ele quer, ele o compra a preço mesmo de sua vida’, a preço de seu dinheiro e de sua reputação”<sup>21</sup>. Parece-nos, pois, bastante adequada essa apropriação que Plutarco faz, séculos mais tarde, do fragmento atribuído a Heráclito. Eros é visto como algo extremamente difícil de ser combatido, cabendo somente à razão a tarefa de domínio sobre ele. Logo, para que um homem se torne verdadeiramente racional, é necessário que ele deixe de lado o que Demócrito denominará “apetite desmedido”/τὸ ἀμέτρως ἐπιθυμεῖν, que é próprio da criança

<sup>16</sup> DK 47 A 9: ... quocirca nihil esse tam detestabile tamque pestiferum quam voluptatem, si quidem ea, cum maior esset atque longior, omne animi lumen extingueret.

<sup>17</sup> DK 10 α, 10.

<sup>18</sup> DK 10 β, 3.

<sup>19</sup> DK 68 B 236: θυμῶι μάχεσθαι μὲν χαλεπὸν. ἀνδρὸς δὲ τὸ κρατεῖν εὐλογίστου.

<sup>20</sup> DK 22 B 85: θυμῶι μάχεσθαι χαλεπὸν. ὃ γὰρ ἂν θέληι, ψυχῆς ὠνεῖται.

<sup>21</sup> Moralia 755d: “Ἐρωτι δὲ “μάχεσθαι χαλεπὸν” οὐ “θυμῶι”, καθ’ Ἡράκλειτον. “Ὅ τι γὰρ ἂν θελήσῃ, καὶ ψυχῆς ὠνεῖται” καὶ χρημάτων καὶ δόξης. Referências extraídas de PLUTARQUE. *Érotikos*. Dialogue sur l’amour. Trad. Robert Flacelière. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

e não do adulto<sup>22</sup>. Caso contrário, continua Demócrito, “para os homens sem intelecto, mais vale serem comandados do que comandar”<sup>23</sup>. Por isso, ele dirá que “o amor justo (δίκαιος ἔρως) consiste em desejar sem desmedida as belas coisas”<sup>24</sup>. Detenhamo-nos um pouco mais nesse fragmento. Primeiramente, há uma constatação da dificuldade inerente ao homem de dominar seus impulsos, de forma que ao fazê-lo, ele se torne verdadeiramente um ser racional. Em segundo lugar, ao dominá-los, o homem sai de um estado infantil e passa a ser considerado adulto, pois, segundo o filósofo, desejar desmedidamente as coisas é própria da criança e não do adulto. Cabe, pois, ao intelecto inferir medida ao desejo, buscando o justo meio que lhe é próprio. Por fim, ele dirá que o amor justo é o resultado de um desejo comedido pelas coisas belas.

Essa concepção do amor proposta por Demócrito antecipa aquela que veremos no decorrer da narrativa do *Simpósio*. O amor não é sinônimo de *qualquer* desejo que o homem possua, mas de um desejo que passou pelo crivo da razão e que, assim, adquiriu verdadeiramente uma medida. Somente a partir disto é que o homem poderá atingir a felicidade/εὐδαιμονία, ou seja, pela distinção e separação do que é medido daquilo que é desmedido, por exemplo, é que o homem pode ser considerado verdadeiramente um homem feliz<sup>25</sup>.

Em última instância, como veremos também em Platão, o fim último do homem – isto é, seu τέλος – encontra-se de fato na aquisição da felicidade e, para isto, faz-se necessário que o intelecto intervenha nos apetites inculcando-lhes medida. Ao resultado desse processo, Demócrito denomina amor, isto é, quando se deseja sem desmedida as coisas belas. Por outro lado, quando se deseja desmedidamente todas as coisas, deixando-se levar pelos impulsos,

<sup>22</sup> DK 68 B 70 : παιδός, οὐκ ἀνδρὸς τὸ ἀμέτρως ἐπιθυμῆν.

<sup>23</sup> DK 68 B 75: κρέσσον ἄρχεσθαι τοῖς ἀνοήτοισιν ἢ ἄρχειν.

<sup>24</sup> DK 68 B 73: δίκαιος ἔρως ἀνυβρίστως ἐφίεσθαι τῶν καλῶν.

<sup>25</sup> DK 68 A 167 : ... καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστόν τε καὶ συμφωρότατον ἀνθρώποις.

sem o domínio do intelecto, o homem permanece infeliz. Miriam C. D. Peixoto marca muito bem essa constatação democritiana, quando escreve:

Os “apetites violentos” (αἱ σφοδραὶ ὀρέξεις: DK 68 B 72), os “impulsos” (οἱ θυμοί: DK 68 B 236, 298a), o “desejo das riquezas” (χρημάτων ὀρεξις: DK 68 B 191, 219), enfim, “o desejo sem medida” (τὸ ἀμέτρως ἐπιθυμεῖν: DK 68 B 70), que caracterizam a busca humana produzida por um desejo cego de se procurar o prazer, terminam por precipitar o homem em perturbações e o tornam, por conseguinte, infelizes. Em contrapartida, quando se tem atenção em satisfazer suas necessidades e desejos, ao procurar o prazer de uma forma moderada, prova-se uma felicidade plena e prolongada.<sup>26</sup>

Não se pode, pois, afirmar um total desprezo de Demócrito pelos prazeres e desejos, muito menos pelo amor. Antes, o que o filósofo condena é o *modo* como estes são buscados, a saber, desmedidamente. Por outro lado, quando satisfeitos de forma moderada, eles são causa de verdadeira felicidade. Logo, como conclui M. C. D. Peixoto, em Demócrito, o critério do que seja verdadeiramente bom e do que seja realmente mau nunca é objetivo: “O que determina a superioridade de um prazer sobre outro é sua eficácia em nos proporcionar a felicidade, e isto se faz pelo cálculo das circunstâncias e por uma previsão das conseqüências”<sup>27</sup>, tarefas que somente o intelecto pode executar. Cabe a ele, pois, o domínio sobre os impulsos, a fim de que o homem possa vir a ser feliz e, em última instância, para que o justo amor/δίκαιος ἔρως aconteça.

Também Sócrates, na *República*, dirige-se a seu interlocutor, Gláucon, classificando o reto amor/ὁ ὀρθὸς ἔρως como aquele que, por natureza/πέφυκε, ama/ἐρᾶν moderada/σωρόνως e harmoniosamente/μουσικῶς tanto a ordem/κοσμίου quanto a beleza/καλοῦ<sup>28</sup>. Se compararmos o fragmento 73 de Demócrito<sup>29</sup> que analisamos acima com esse trecho da *República*, perceberemos que a concepção do justo amor/δίκαιος ἔρως para o primeiro e do reto amor/ὁ ὀρθὸς ἔρως para o segundo enquadram-se no mesmo horizonte do

<sup>26</sup> PEIXOTO, 2001, p. 204.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 204.

<sup>28</sup> R. 403a7-8.

<sup>29</sup> DK 68 B 73.

belo/τὸν καλόν como objeto legítimo de amor. Todavia, ele deve ser amado, na linguagem democritiana, de modo não desmedido/ἀνύβριστως ou, como diz Sócrates na *República*, de uma maneira moderada e harmoniosa/σωφρόνως καὶ μουσικῶς.

#### 1.4 A cosmologia de Empédocles: amor e ódio

Empédocles, por sua vez, propõe uma leitura acerca da relação cósmica entre Amor (Φιλότης) e Ódio (Νεῖκος). Trata-se verdadeiramente de uma mistura simétrica entre duas forças aparentemente antitéticas que engendram tudo o que há no cosmos. Por exemplo, “do fato da simetria da mistura [do Amor e do Ódio], estes envolvem (em um único ser) a proporção do macho e da fêmea”. E continua: “os frutos são secreções da água e do fogo que estão nas plantas”<sup>30</sup>. É, pois, da mistura simétrica entre Amor e Ódio que tudo vem a ser<sup>31</sup>. Logo, a cosmologia empedocliana não nega a existência do Ódio, como se fosse uma ausência do Amor que deve ser sanada pela presença permanente deste. Ao contrário, é a própria alternância entre Φιλότης e Νεῖκος que engendra tudo o que existe no cosmos, inclusive a subsistência da multiplicidade na unidade. Desse modo, o múltiplo é somente possível porque há Νεῖκος que, por sua vez, alternando-se ao Φιλότης, permite a coexistência da multiplicidade na unidade. Em outras palavras, se existisse apenas o Amor no cosmos, tudo seria um e a diferença, proveniente da multiplicidade, seria algo completamente impensável.

Alain Martin e Oliver Primavesi, no livro intitulado *L'Empédocle de Strasbourg*, em que apresentam um papiro contendo 74 versos do filósofo, sendo que 54 deles seriam inéditos<sup>32</sup>, destacam:

<sup>30</sup> DK 31 A 70: διὰ δὲ συμμετρίας τῆς κράσεως τὸν τοῦ ἄρρενος καὶ τοῦ θήλεος περιέχειν λόγον [...] τοὺς δὲ καρποὺς περιπτώματα εἶναι τοῦ ἐν τοῖς φυτοῖς ὕδατος καὶ πυρός.

<sup>31</sup> DK 31 B 20: καὶ γὰρ καὶ ἐνταῦθα τὸ Νεῖκος καὶ τὴν Φιλίαν παρὰ μέρος ἐπικρατεῖν ἐπὶ τε ἀνθρώπων καὶ ἰχθύων καὶ θηρίων καὶ ὀρνέων...

<sup>32</sup> Cf. COSTA, Alexandre. “Como e por que sobrevivem os pré-socráticos? Os exemplos de Empédocles e Heráclito”. *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º. 21, 2002, pp. 163-178.

Empédocles atenua a oposição entre o Um e o Múltiplo instalando-os em uma seqüência cronológica no curso da qual eles se cedem lugar “um após o outro”: segundo esse sistema, o universo seria “ora” Um, sob o poder do Amor, “ora” Múltiplo, sob o poder do Ódio.<sup>33</sup>

O pensamento empedocliano, pois, não propõe uma anulação do Ódio sob o efeito unificante do Amor, senão uma alternância permanente e infindável entre essas duas forças cósmicas antitéticas, à semelhança de um círculo intermitente. Trata-se, enfim, de uma verdadeira simetria, isto é, uma medida proporcional entre Amor e Ódio, que se alternam um após o outro no cosmos e que propiciam assim a existência tanto do Uno quanto do Múltiplo.

É interessante notarmos que tanto os fragmentos conservados de Arquitas, o pitagórico, como as considerações de Demócrito, por exemplo, apontam para uma análise do amor não como uma divindade exterior à alma, mas como uma *paixão inerente a ela* / πάθος τῆς ψυχῆς. Quando Arquitas, Cleóbulo e Sólon se remetem a um domínio dessas paixões, eles não parecem apontar para um controle do intelecto sobre uma manifestação divina – como seria o deus Eros de Hesíodo, por exemplo -, mas sobre um impulso do *thýmos* proveniente da própria alma. Como em Demócrito, o intelecto deve combater não contra um Eros divinizado, mas contra um impulso psíquico, isto é, contra uma tendência natural à desmedida e que, por isto mesmo, deve ser controlada e dominada pelo intelecto. Trata-se, enfim, de um combate contra um eros desdivinizado.

Entretanto, quando nos aproximamos da cosmologia empedocliana, o Amor surge com um caráter divino. O fragmento 17 de Empédocles, extraído de Plutarco, destaca claramente Eros como um dentre os deuses mais antigos, à semelhança do que se apreende na *Teogonia* de Hesíodo. Vejamos o que diz Plutarco:

Mas, quando se escuta, meu caro amigo, Empédocles dizer: *E, dentre eles, o Amor [...] o olhar espantado*, é necessário supor que estes versos dizem respeito a Eros, pois este deus, que é dentre os mais antigos deuses, não é apreendido pela vista, mas pela opinião.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> MARTIN & PRIMAVESI, 1999, p. 64.

<sup>34</sup> DK 31 B 17. Ver também PLUTARQUE. *Érotiques*, 756d.

A exegese de Plutarco parece-nos de extremo valor. Ao conceber Φιλότης e Νεῖκος como forças engendrantes de tudo o que há no cosmos, Empédocles se apropria do Amor não mais como uma paixão restrita à alma, mas como uma potência exterior a ela que age sobre tudo e que, associada à sua potência antagônica, o Ódio , engendra tudo o que existe. Logo, a cosmologia empedocliana aproxima-se da exegese do deus Eros, tal como a tradição grega o concebeu, influenciada pelo mito teogônico de Hesíodo. Por isto mesmo, Plutarco pôde, séculos mais tarde, assimilar o Φιλότης de Empédocles ao deus Eros da tradição. Como uma força que ultrapassa a alma e que age sobre o cosmos, o Amor, tal como fora compreendido pelo pré-socrático, não pode ser reduzido simplesmente a uma paixão psíquica, mas deve ser tomado como uma divindade cósmica, muito superior à alma humana .

### 1.5 Pródico, Crítias e Górgias: a patologia de eros

Finalmente, aproximamo-nos de alguns dos principais interlocutores de Platão. De Pródico de Quéos, filósofo da natureza e sofista, contemporâneo a Demócrito de Abdera e de Górgias, discípulo de Protágoras<sup>35</sup>, conservou-se o seguinte fragmento: “[...]‘O redobramento do apetite/ἐπιθυμία é o amor/ἔρωσ; o redobramento do amor é a loucura/μανία’”<sup>36</sup>. Eros é, pois, pela primeira vez, associado a um estado de profunda irracionalidade, de loucura, semelhante à desmedida/ἄμετρος tematizada por Demócrito. Nesse fragmento, Pródico diz simultaneamente de onde provém o amor e para onde ele pode conduzir o ser humano por ele afetado. O início do amor é o apetite dobrado que, se não for moderado, acarreta um estágio de extrema loucura<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> DK 84 A 1.

<sup>36</sup> DK 84 B 7: ἐπιθυμίαν μὲν διπλασιασθεῖσαν ἔρωτα εἶναι, ἔρωτα δὲ διπλασιασθέντα μανίαν γίγνεσθαι.

<sup>37</sup> Essa constatação do sofista será semelhante àquela que veremos no discurso de Sócrates-Diotima, quando a sacerdotisa definirá o amor através do apetite/ἐπιθυμία, da mesma maneira como faz aqui Pródico.

Além disso, um testemunho sobre Pródico, extraído agora do *Protágoras* de Platão, aponta para uma distinção feita pelo sofista entre *felicidade* e *prazer*, como sentimentos que dizem respeito ora à alma, ora ao corpo, respectivamente. Diz o sofista:

Seria essa a melhor maneira de nós, ouvintes, colhermos não prazer, porém felicidade, pois feliz fica quem aprende alguma coisa e sai com a alma mais rica de sabedoria, ao passo que só sente prazer quem come ou recebe por intermédio do corpo qualquer sensação agradável.<sup>38</sup>

Assim sendo, esse testemunho de Platão acerca do sofista revela uma nítida divisão entre a satisfação própria da alma e o prazer corpóreo, sendo que somente a primeira é digna de ser buscada. Logo, mais uma vez, estamos diante de uma posição dicotômica entre o que é próprio da razão e o que diz respeito exclusivamente às paixões irracionais.

Outro exemplo retirado da sofística provém de um fragmento de Crítias, no qual se lê: “Tudo ao longo da vida são diversos amores”<sup>39</sup>, ou seja, tudo o que o homem anseia e busca provém do amor que impulsiona sua alma em direção ao objeto desejado. Por isso mesmo, Crítias concluirá: “Assim, a vida humana é uma longa errância. É somente gozar de bom, renome”<sup>40</sup>. Em outros termos, a nobreza buscada pelo homem, bem como sua riqueza e fama provêm do apetite que o faz andar errante durante toda a sua existência, em busca de muitos amores.

A visão de Pródico e Crítias parece concorrer para uma concepção do amor como uma afecção prejudicial à alma que, muitas vezes, pode conduzi-la à loucura e à errância. Eros, portanto, como redobramento do apetite, é o principal responsável pela eterna insatisfação humana frente a uma vida fadada ao fracasso.

Outro exemplo de posição sofística encontra-se no *Elogio de Helena*, de Górgias de Leontinos<sup>41</sup>. Logo nas primeiras linhas de seu texto, ele escreve: “Ordem para a cidade é o

<sup>38</sup> *Prt*, 337c = DK 84 A 13.

<sup>39</sup> DK 88 B 15: ἔρωτες ἡμῖν εἰσὶ παντοῖοι βίου.

<sup>40</sup> DK 88 B 15: δόξαν δὲ βουλοίμην ἂν εὐκλείας ἔχειν.

<sup>41</sup> DK 82 B 11 § 1.

heroísmo dos homens, para o corpo a beleza, para a alma a sabedoria, para o ato a excelência, para o discurso, a verdade; o contrário disso é desordem”<sup>42</sup>. Górgias, conseqüentemente, diz ser necessário honrar com louvor aquilo que é realmente digno de louvor em cada uma dessas atividades e, ao que é indigno, se deve aplicar a censura.

Sob o aparente objetivo de fazer justiça à personagem Helena<sup>43</sup>, diante das acusações que recaíam sobre ela, Górgias enumera quatro causas que poderiam explicar porque Helena teria fugido com Alexandre para Tróia, desencadeando a guerra entre gregos e troianos. Primeiramente, Górgias introduz a força do Destino, dos deuses ou os decretos da Necessidade; em segundo lugar, se supõe que tenha sido levada à força pelos troianos; em terceiro, que teria sido vítima da persuasão dos discursos; e, finalmente, que teria sido vítima da ação de Eros. Maria Cecília de M. N. Coelho, em nota à tradução do texto gorgiano, afirma que “tal referência ao amor como quarta causa foi acrescentada por alguns editores, antecipando a exposição que ocorrerá a partir do parágrafo 15”<sup>44</sup>. Independente da antecipação provocada pela interferência dessa quarta causa, o que nos salta aos olhos é a argumentação do sofista de que o amor possa ter impelido Helena a fugir com Alexandre, dada a beleza inebriante do amado. Vejamos o que o texto nos diz a partir do parágrafo 15: “Pois, se o amor foi o que fez todas essas coisas, não dificilmente ela [Helena] escapará à acusação do erro que é dito ter ocorrido”. E o sofista conclui: “por meio da visão, a alma também é moldada nos seus modos”<sup>45</sup>. Num primeiro momento, Górgias parece introduzir esta explicação condenando Helena diante de seu ato, uma vez que ela não fora impelida por nada, a não ser pela visão do belo corpo de Alexandre. Entretanto, o sofista reconhece o poder que a beleza possui de inebriar a alma, à maneira de uma droga/φάρμακον, da mesma maneira

<sup>42</sup> DK 82 B 10, § 1: Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῆι δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια. τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία.

<sup>43</sup> Barbara Cassin assinala que: “Gorgias, à ce que soutien Isocrate qui prétend mieux faire, n’a jamais proposé un éloge d’Hélène, mais seulement une apologie, une défense” (CASSIN, 1995, p. 66).

<sup>44</sup> GÓRGIAS, 1999, p. 16, nota 1.

<sup>45</sup> DK 82 B 10, § 15: εἰ γὰρ ἔρωσ ἦν ὁ ταῦτα παντα πράξας, οὐ χαλεπῶς διαφεύζεται τὴν τῆς λεγομένης γεγόνειαι ἀμαρτίας αἰτίαν [...] διὰ δὲ τῆς ὄψεως ἡ ψυχὴ κὰν τοῖς τρόποις τυποῦται.

como os discursos/λόγοι têm o poder de atormentar ou agradar, aterrorizar ou provocar confiança e que, caso sejam utilizados com uma finalidade falsa e má, podem até mesmo drogar e enfeitiçar a alma<sup>46</sup>.

À guisa de conclusão, Górgias assinala que:

se, então, pelo corpo de Alexandre, o olhar de Helena, tendo sentido prazer, desejo (προθυμίαν) e combate de amor transmitiu à alma, que há de admirável? Por um lado, se este sendo deus tem o poderio divino dos deuses, como é que o inferior seria capaz de expulsá-lo e defender-se? Por outro lado, se ele é uma enfermidade humana e uma ignorância da alma (άνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς άγνόημα), não deve ser criticado como erro, mas considerado como infelicidade; pois veio, do modo que veio, devido às redes do acaso, não por deliberações do juízo, por necessidades de amor (έρωτος άνάγκαις) e não por preparações de artifícios.<sup>47</sup>

Górgias, portanto, atribui a causa do ato desmedido de Helena ao poder de eros que se apoderara de sua alma através dos órgãos dos sentidos conduzindo-a à persuasão. Se Helena, “enfeitiçada” pela imagem do belo corpo de Alexandre, desejou-o e sentiu prazer com sua contemplação, foi eros quem provocou a desmedida de sua ação posterior. Logo, se há alguma instância a ser “culpabilizada”, essa instância não é a pessoa de Helena, mas, antes, o raciocínio falso que, ocasionado pela contemplação erótica, conduziu-a a tamanho desequilíbrio. Somente um eros ardiloso seria capaz de causar tal “desrazão” no ser por ele possuído. Também Jean Frère destaca, nessa mesma perspectiva, que “é a divindade, e não Helena, quem teve o ardente desejo-diligente de viajar para Tróia. Não há poder humano que se oponha ao ardente desejo (προθυμία) da divindade”<sup>48</sup>.

Todavia, o que J. Frère parece não levar em consideração é a ambígua definição da natureza de eros que o próprio Górgias deixa explicitamente entrever em seu texto<sup>49</sup>. Se

<sup>46</sup> DK 82 B 10, § 14: οἱ δὲ πειθοῖ τινη κακῆτι τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν. Sobre a persuasão dos discursos há um excelente texto de MONTENEGRO, 2007, em que a autora analisa a linguagem como φάρμακον no *Fedro* de Platão. Cf. também FRÈRE, 1981, pp. 89-91.

<sup>47</sup> DK 82 B 10, § 19.

<sup>48</sup> FRÈRE, 1981, pp. 87-88.

<sup>49</sup> Na seqüência de sua argumentação, J. Frère apontará a ambigüidade da natureza do eros gorgiano nos seguintes termos: “Para Górgias, o amor é deus, e o amor é força vital, obra dos deuses, ou dos homens, ou dos corpos. Mas, sempre o amor é mau, exceto os “amores legítimos” (νόμιμοι έρωτες). O deus amor é um deus cruel. Quanto ao amor como força, ele suscita no homem um “desejo impetuoso” (πόθος) cujo poder é contrário

retornarmos ao parágrafo 15, encontraremos as seguintes estruturas que traduzem essa ambigüidade. Assim diz o sofista:

Por um lado, se este sendo deus tem o poderio divino dos deuses, como é que o inferior seria capaz de expulsá-lo e defender-se? Por outro lado, se ele é uma enfermidade humana e uma ignorância da alma, não deve ser criticado como erro, mas considerado como infelicidade [...].<sup>50</sup>

Na medida em que considera o eros gorgiano apenas como deus, J. Frère deixa de lado a constatação do próprio sofista de que eros possa ser uma enfermidade humana/ ἀνθρώπινον νόσημα e uma ignorância da alma/ ψυχῆς ἀγνότημα. Desse modo, o *Elogio de Helena* não nos autoriza pressupor eros apenas como uma divindade exterior à alma, mas ele pode ser compreendido inclusive como uma afecção – ou enfermidade, na linguagem do sofista – que acomete o homem e, assim, o conduz a ações de extrema desmedida e irracionalidade. Muito pelo contrário, se o texto do *Elogio de Helena* fora de fato escrito por Górgias a fim de desmistificar a persuasão de suas características inspiradamente divinas para colocá-la sob a ótica de uma técnica, como afirma M. C. N. Coelho<sup>51</sup>, podemos pressupor que a intenção do sofista possa justamente se estender a uma desmistificação ou a uma desdivinização de eros que, por ora, é pensado mais como uma enfermidade da alma do que como uma divindade de fato.

De qualquer forma, tomando eros por uma ou outra natureza, Górgias conclui satisfeito de seu propósito que era retirar, “[...] por meio do discurso, a má reputação da mulher [...]”<sup>52</sup>.

---

ao firme “voto decidido” (πόθος) dos heróis-cidadãos [...] O amor-paixão, tal como o amor de Helena, é um tirano (δυνάστης). Ele é mago (γοητεία), ele é droga (φάρμακον), ele é delírio (μανία)”. Contudo, J. Frère insiste na dimensão moral que Górgias, sob um ponto de vista, teria feito acerca do amor. Ora, o texto não nos permite classificar a leitura gorgiana do amor como um eros maléfico ou mesmo *patológico*. Ele utiliza, sim, um campo lexical muito própria à farmacopéia, mas isto não nos garante um juízo de valor por parte do sofista.

<sup>50</sup> DK 82 B 10, § 15: ὅς εἰ μὲν θεὸς {ὧν ἔχει} θεῶν θεῖαν δύναμιν, πῶς ἂν ὁ ἥσσω εἴη τοῦτον ἀπώσασθαι καὶ ἀμύνασθαι δυνατός; εἰ δ' ἐστὶν ἀνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀγνότημα, οὐχ ὡς ἀμάρτημα μεμπτέον ἀλλ' ὡς ἀτύχημα νομιστέον·

<sup>51</sup> COELHO, 2007, p. 8.

<sup>52</sup> DK 82 B 10, §21.

Enfim, a partir dos fragmentos e textos analisados da sofística de Pródico, Crítias e Górgias, podemos concluir que a concepção que eles têm de eros assemelha-se àquela de Arquitas, Cleóbulo, Sólon e Demócrito, por exemplo, para os quais o amor também aparecia mais como uma paixão da alma do que como uma divindade.

Assim, dos primórdios da literatura homérica e hesiódica à escrita do *Elogio de Helena* por Górgias de Leontinos, podemos observar inúmeras concepções do amor que constituirão o cenário no qual Platão irá arquitetar sua reflexão acerca da natureza de eros. O amor deve ser considerado como um deus ou como uma paixão da alma? O *Simpósio* platônico, pois, inscreve-se nesta polimorfia da tradição que trata do amor, a fim de buscar, através do registro filosófico, a natureza que lhe é apropriada<sup>53</sup>. Como afirma Catherine Osborne, esse diálogo platônico está “artisticamente construído sobre a tensão entre as convenções do discurso tradicional do amor e o não convencionalismo de Sócrates”<sup>54</sup>, isto é, nele Platão reúne seletivamente diversas faces convencionais de eros para, em seguida, apresentar aquela que será a novidade de sua filosofia. É sob esta mesma *tensão* de que fala C. Osborne que nosso filósofo construirá os pilares de sua reflexão acerca da verdadeira natureza do amor. Como veremos a seguir, tanto a construção dramática, quanto a escolha dos personagens, parecem dar ênfase aos aspectos contundentes dessa polimorfia que Platão herda da cultura grega. Da divindade primária da *Teogonia* de Hesíodo ao eros ora divino, ora patológico da sofística gorgiana, Platão irá tecer e desvelar o que ele entende ser a verdadeira face do amor, isto é, ele fará o elogio que julga ser o mais digno/ἄξιτος do suposto deus. Cabe-nos, portanto, analisar essa apropriação das visões tradicionais do amor segundo uma

<sup>53</sup> Não se trata, pois, de uma mera reconstrução das visões tradicionais de eros que compunham a cultura grega na época de Platão. Trata-se, acima de tudo, de um resgate crítico desta mesma tradição, fazendo com que o filósofo recupere as diversas faces do amor segundo sua filosofia específica. Nossa proposta de leitura é a de que a confecção mesma da narrativa dialógica do *Simpósio* já carrega em si um processo progressivo de *desdivinização* da figura de eros, partindo do mito hesiódico recontado por Fedro até a retórica estilística de Agatão.

<sup>54</sup> OSBORNE, 2002, p. 54. A autora considera um traço de “não-convencionalismo”, por exemplo, quando Sócrates se utiliza de uma mulher – Diotima – para e sua posição acerca do amor.

perspectiva estritamente platônica, partindo do mito teogônico reconstruído por Fedro, que atribui explicitamente uma divindade à figura de Eros, até a retórica estilística de Agatão, que aproxima o amor de sua condição estritamente humana e, por assim dizer, “patológica”<sup>55</sup>.

## 2 O *Simpósio* e a tradição: apropriações e desdobramentos

Antes de procedermos ao exame de como Platão, através de cada uma das narrativas do *Simpósio*, se apropria da tradição no intuito de construir o que será a sua concepção filosófica acerca do amor e do desejo, vamos investigar a importância da ordem imposta pelos discursos no diálogo. Trata-se, sob nosso ponto de vista, não de uma ordem casual, mas de uma sucessão de narrativas que responderá pela adequação da forma do diálogo ao seu conteúdo<sup>56</sup>. Têm-se, portanto, os cinco primeiros discursos assim distribuídos: Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, seguidos por Sócrates-Diotima e, finalmente, pelo encômio enigmático de Alcibíades a seu amado Sócrates.

Segundo Kevin Corrigan e Elena Glazov-Corrigan, as narrativas que antecedem o discurso socrático correspondem a uma coleção de erros que são pertinentemente retificados neste último. Na perspectiva desses autores, as páginas que tratam do discurso de Sócrates-Diotima fazem na verdade um retorno às aporias levantadas pelos seus predecessores. Por um lado, K. Corrigan e E. Glazov-Corrigan afirmam que os cinco primeiros discursos não são mais que opiniões/*δόξαι* acerca de eros e não contemplam, portanto, a realidade verdadeira do

<sup>55</sup> Como vimos no *Elogio de Helena*, a sofística gorgiana atribui ao amor uma possível condição de *enfermidade humana* *ἀνθρώπινον νόσημα* ou uma *ignorância da alma* *ψυχῆς ἀγνότημα* (DK 82 B 10, § 15). Também o discurso de Agatão, por sua fluidez poética em detrimento de uma ausência de conteúdo reflexivo se aproximará desse caráter “patológico” proposto por Górgias ou pelo fragmento de Pródico, acerca da loucura provocada pelo “redobramento do amor” (Cf. DK 84 B 7). Por isso, classificamos o discurso de Agatão como uma concepção “patológica” de eros, como veremos em detalhe mais adiante.

<sup>56</sup> Pensamos aqui no enfoque que daremos ao conteúdo do diálogo. Trata-se de uma leitura direcionada a mostrar como cada discurso contribui para a “desdivinização” da figura do amor, como veremos adiante. Desse modo, se o diálogo pode ser lido sob este ângulo, mostraremos que a forma narrativa escolhida por Platão – aquela que dá voz a camadas de saber distintas na cultura grega – também contribui para essa expatriação do amor de sua condição divina. Por isso induzimos que a forma do diálogo encontra-se muito bem adequada ao conteúdo do mesmo.

que ele seja, isto é, sua ciência/ἐπιστήμη. Por outro, eles concluem que existam já, nos discursos que antecedem o discurso socrático, ainda que de forma rudimentar, traços indicadores de um potencial filosófico inegável; ou seja, eles concordam que, embora não possam requerer o estatuto epistêmico que Platão lhes nega, tanto as “opiniões” expostas pelo discurso de Fedro, quanto aquelas propostas por Agatão, por exemplo, possuem de certo modo um material filosófico subjacente que servirá de alicerce para a construção platônico-socrática do que seja a verdadeira essência do amor<sup>57</sup>.

Giovanni Reale, por sua vez, aponta para uma perspectiva semelhante a que vimos acima. Para ele, a estrutura do *Simpósio* não passa de um “jogo dramaturgicamente de máscaras”, no qual Platão se ocultaria para introduzir opiniões diversas acerca do tema que lhe interessa<sup>58</sup>.

Tanto a posição de K. Corrigan e E. Glazov-Corrigan, quanto esta de G. Reale, bem como aquela de C. Osborne, exposta anteriormente, apresentam pontos cruciais para a compreensão da ordem dos discursos presentes no *Simpósio*. É inegável que, na dinâmica do diálogo, haja uma tensão entre os diversos modos de compreensão da natureza de eros. Por um lado, temos a tradição grega, criticamente reconstruída por Platão; de outro, vemos a proposta platônica sobre o amor explicitada propriamente no discurso de Sócrates-Diotima. Logo, os cinco primeiros discursos possuem, de antemão, características que serão destacadas no discurso de Sócrates-Diotima, ou seja, eles são uma reconstrução platônica das várias faces de eros que subsistem na Atenas clássica e que serão problematizadas pelo filósofo. Desse modo, concordamos com a perspectiva de K. Corrigan e E. Glazov-Corrigan, de que todas as narrativas que constituem o *Simpósio* possuem material filosófico que serve de alicerce para a discussão colocada em cena no discurso socrático. No entanto, discordamos da posição desses autores, na medida em que consideramos que não se trata de uma reconstrução imparcial da

---

<sup>57</sup> CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2006, pp. 43-44.

<sup>58</sup> REALE, 1997, pp. 19-20.

tradição, muito menos de “máscaras” de que Platão se serviria para ocultar sua posição diante das diversas narrativas sobre eros. Ao contrário, nosso filósofo não parece se ocultar nos discursos que antecedem o discurso socrático para que, somente neste, sua posição surja de forma clara e evidente, conforme a leitura de G. Reale. Uma observação minuciosa irá nos revelar que, mesmo nesses cinco primeiros discursos, Platão problematiza o saber tradicional e introduz seu ponto de vista filosófico acerca do tema em questão. Para isto, ele constrói narrativas menores permeadas de sua concepção filosófica e que, por conseguinte, servem de “provocação” à dialética do *Simpósio* como um todo. Esses discursos iniciais, enfim, são como cinco pequenas narrativas dialéticas através das quais Platão extrairá suas aporias, seus limites, para em seguida ultrapassá-los no discurso dito propriamente socrático.

Um exemplo disso encontra-se no primeiro discurso que aparece no *Simpósio*, atribuído a Fedro. Ao reconstruir o mito da geração de eros, Platão introduz a discussão sobre a natureza do amor a partir do poema teogônico atribuído a Hesíodo. Entretanto, o que poderia nos parecer uma reprodução pura e simples da narrativa hesiódica, revela-se na verdade como uma reconstrução platônica já modificada pelo filósofo. Diferentemente do que diz Fedro no *Simpósio*, considerando ser Eros o deus mais antigo/πρεσβύτατον dentre os deuses primordiais, se olharmos mais detalhadamente o texto de Hesíodo, veremos que o poeta se dirige a Eros não como o primeiro e o mais antigo deus – afinal, o πρεσβύτατον, na linguagem hesiódica, é Caos e não Eros -; mas como um dentre os deuses primordiais. Logo, o que nos parece de antemão apenas um detalhe dispensável revela-se como significativo para compreendermos que Platão reconstrói as diversas concepções sobre o amor não de modo fidedigno à tradição, mas como uma construção passo-a-passo do alicerce que servirá de base para a sustentação do que ele denominará a verdadeira natureza de eros.

Desse modo, parece-nos oportuno verificar a intenção platônica em reconstruir esses discursos que antecedem a posição propriamente socrática. Ao analisarmos o discurso de

Fedro, portanto, estaremos diante uma pequena dialética circunscrita em uma dialética maior, ou seja, no horizonte da construção platônica acerca do amor que culminará no discurso de Sócrates-Diotima. Logo, a narrativa de Fedro, ao invés de ser uma reconstituição fidedigna do mito teogônico de Hesíodo, seria antes uma dialética dentro da dialética maior que constitui todo o escopo do *Simpósio*. Trata-se, pois, de uma narrativa de que Platão se utiliza para introduzir explicitamente o primeiro ponto de sua problemática filosófica, ou seja, perseguir a natureza do amor a partir daquela proposição tradicional que lhe atribui uma natureza divina.

Assim sendo, o filósofo inicia sua discussão a partir de um dos conhecimentos mais antigos da Grécia Clássica, ou seja, a partir do mito, a fim de desconstruir a imagem de um eros divinizado para que, de forma progressiva, possa tratá-lo filosoficamente como uma faculdade da alma. A ordem dos discursos, portanto, parece ser fundamental para a compreensão dessa progressiva *desdivinização* do amor e, simultaneamente, da construção metódica de uma alma divinizada e potencialmente erótica.

## **2.1 Uma tentativa de divisão dos discursos**

Segundo Karl Reinhardt os discursos iniciais que antecedem o discurso socrático podem ser divididos em duas partes. A primeira seria constituída pela introdução temática do discurso de Fedro o qual possuiu um acordo sonoro que, precisamente por esta razão, não ultrapassa o tom encomiástico e glorificador dos belos cantos épicos. A segunda parte seria composta pelos quatro demais discursos que, ainda conforme a concepção de K. Reinhardt, apresentam uma outra perspectiva, cada um representando uma verdade particular acerca do amor. Esses discursos, além disso, estariam reagrupados em pares contrastantes. De um lado,

os discursos de Pausânias e Erixímaco; de outro, aqueles de Aristófanes e Agatão, simbolizando, respectivamente, a divisão entre lei/*νόμος* e natureza/*φύσις*<sup>59</sup>.

Rötscher<sup>60</sup>, ao contrário, defende que os discursos estão arranjados em ordem de ascendência de importância, do mais leve – o discurso de Fedro – ao mais impressionante, isto é, aquele de Agatão. Para Steinhart e Hug, por outro lado, eles estariam arranjados em pares, de acordo com a lógica principal, isto é, de acordo com a esfera da atividade de eros que eles representariam. Por exemplo, os discursos de Fedro e de Pausânias dizem respeito à ética, os de Erixímaco e de Aristófanes representariam a física e, finalmente, o discurso de Agatão – assim como o de Sócrates-Diotima – daria ênfase à dimensão psicológica ou espiritual. Além disso, ainda segundo Steinhart e Hug, um “princípio estético” poderia ser o critério de divisão desses discursos, uma vez que haveria uma progressiva inserção de imagens a cada nova narrativa, o que denotaria um enriquecimento de detalhes frente ao discurso anterior.

No entanto, quando Rötscher afirma ser o discurso de Agatão mais dramático que o de Fedro, por exemplo, ele não considera que o eros agatônico se revele extremamente vazio de significado em relação à concretude, por exemplo, da narrativa de Fedro, acerca do exército de amantes. Além disso, o discurso do poeta trágico se mostra fundamentalmente cômico ao apresentar uma visão de eros semelhante às representações estéticas tardias, àquelas que visam o deus-Amor como uma criança meiga e alada, ao mesmo tempo dócil e ardilosa<sup>61</sup>. Por

<sup>59</sup> REINHARDT, 2007, pp. 64-66. O autor interpreta, de um lado, os discursos de Pausânias – claramente apoiado na lei – e de Erixímaco – acerca da ordenação do cosmos pela ação do Amor, como sendo ambos referentes à discussão legal. Por outro lado, Aristófanes e Agatão apresentariam encômios estritamente fisiológicos, um apontando para a natureza humana originária e o outro para a ação de Eros sobre a busca natural pelo belo. Ambos, portanto, discursos fisiológicos.

<sup>60</sup> Os dois parágrafos que se seguem resumem as observações feitas por Bury, 1932, em sua clássica introdução do *Simpósio* e que é brevemente retomada em CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2006, p. 47.

<sup>61</sup> Como se verá mais à frente, o discurso de Agatão é, sem dúvida, cômico e mostra um Eros fluido à semelhança, por exemplo, deste trecho de Meleagro: “Je fais publier le signalement d’Éros le vaurien: à l’instant même, ce matin, il a quitté ma couche à tire-d’aile. C’est un enfant aux larmes douces, toujours babillant, leste, intrépide, riant d’un nez retroussé, des ailes au dos, portant carquois. Quel est son père ? je n’en sais plus rien: ni le Ciel ni la Terre ne veulent avoir donné le jour au mutin, pas plus que l’Océan, car partout et à tous il est odieux. Prenez garde qu’il n’aille maintenant, ici ou là, tendre encore ses pièges à vos âmes”. (MÉLÉAGRE. *Épigrammes*, 177. In: DESCOINGS & CHANTAL [Org], 2008, p. 8). Essa imagem de uma criança alada, intrépida e ardilosa percorrerá séculos e se revelará extremamente difundida tanto na poesia, quanto nas pinturas e afrescos do Renascimento, por exemplo. Aqui, no *Simpósio*, o discurso de Agatão é o que se mostra mais

outro lado, Steinhart e Hug, bem como mais tarde Robin e Cornford, tratam os cinco primeiros discursos que compõem o *Simpósio* como não-filosóficos, ou seja, como pontos de vista estranhos à filosofia<sup>62</sup>. Dorter, por sua vez, argumenta que cada discurso deve ser medido de acordo com a adequação de suas concepções de eros em relação ao bem, o que significaria que cada novo discurso corrige e transcende a concepção de seu antecessor não diretamente sobre a imagem que ele faz de eros, mas sobre a relação deste com a noção de bem. No entanto, Dorter concorda com a visão de que a posição de Sócrates e Diotima incorpora esses retratos do bem que foram progressivamente considerados ao longo dos discursos.

Outra importante divisão é aquela proposta pela leitura de L. Brisson. Nela, aparecem três pares de discursos reagrupados do seguinte modo: num primeiro grupo, temos os discursos de Fedro e de Agatão, que corresponderiam ao exame de um eros singular – mais velho e mais jovem, respectivamente; num segundo grupo, encontraríamos as narrativas de Pausânias e de Erixímaco, para os quais há dois Amores, correspondendo à Afrodite Celestial e Vulgar; e, finalmente, no terceiro grupo, estariam os discursos atribuídos a Aristófanes e a Sócrates, para os quais o Amor é um deus e um *daimon*, respectivamente, que auxiliaria a humanidade em diferentes caminhos para a realização da meta de suas aspirações<sup>63</sup>.

Por fim, e com uma posição totalmente avessa às anteriores, temos a leitura de Guthrie que não vê uma ordem significativa na narrativa dos discursos, mas algo acidentalmente proposto por Platão<sup>64</sup>.

---

próximo desta imagem meiga do deus-criança que, ao mesmo tempo, é cheio de artimanhas, como veremos mais adiante.

<sup>62</sup> Esta é a visão clássica de Robin, Cornford e Rosen, de que esses discursos iniciais não passam de exercícios retóricos, alheios ao discurso filosófico. Nós, contudo, discordamos da posição desses autores, uma vez que o que procuramos mostrar, neste capítulo, é justamente a reflexão filosófica de Platão implícita já em cada um dos diálogos que antecedem o de Sócrates-Diotima. Cf. CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2006, p. 47.

<sup>63</sup> PLATON, 2005, pp. 39-40; 48-49.

<sup>64</sup> GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. 4. "Plato: The Man and His Dialogues". Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 382, *apud* CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2006, p. 47.

Todavia, a ordem nos parece fundamental para a compreensão do que denominamos uma progressiva *desdivinização* da figura de eros no *Simpósio*. Isto se deve ao fato de que cada discurso que antecede o discurso socrático contribui para o exame crítico de Platão acerca do caráter divino do amor. Logo, não se trata de uma ordem acidental, mas de algo intencionalmente proposto pelo filósofo, a fim de atingir seu objetivo: mostrar a impossibilidade de se conceber eros como um deus, à maneira do que fizera a tradição. A enigmática crise de solução de Aristófanes, por exemplo, que faz com que o médico Erixímaco faça seu elogio enquanto o comediógrafo se recupera dos espasmos, parece ser um indício da importância da ordem na composição do diálogo [185c4 ss.]. Afinal, por que Platão introduziria um pormenor como este na dinâmica da narrativa se não houvesse uma importância clara nesta inversão? Como veremos mais adiante, o discurso de Erixímaco se aproxima muito mais daquele realizado por Pausânias do que com a proposta hermenêutica que será colocada posteriormente pela narrativa de Aristófanes. Afinal, Erixímaco e Pausânias falam na mesma perspectiva de um eros duplo, enquanto que o discurso de Aristófanes estará mais voltado a uma dimensão unitária do amor como responsável por uma atração psico-física.

Por outro lado, essa ordem dos discursos não se deve única e exclusivamente pela divisão entre narrativas que dizem respeito ora mais à ética, ora mais à física, ou à passagem de uma reflexão sobre o amor particular à discussão de um amor mais geral. Trata-se, sobretudo, de uma linear e progressiva *desdivinização* de eros que, a partir do mito reconstituído por Fedro ao encômio do belo por parte de Agatão, deixa entrever uma provocação sistemática de Platão acerca do caráter divino do amor.

Cabe-nos, portanto, analisar o *Simpósio* como uma narrativa, por um lado, descendente – quanto à crítica progressiva à concepção da natureza divina de eros – e, por outro, ascendente - frente à divinização da própria alma humana e de sua potência

desiderativa intrínseca que a conduz ao conhecimento verdadeiro. Nesta linearidade da narrativa do *Simpósio*, podemos destacar, entretanto, dois grupos principais. O primeiro seria composto pelos discursos de Fedro e de Pausânias, que atribuem ao amor a natureza explícita de um deus. Já o segundo grupo, constituído pelos discursos de Erixímaco, Aristófanes e Agatão, apresentariam uma imagem do amor muito mais próxima de uma faculdade anímica – seja do cosmos, seja da alma humana, como veremos – do que da imagem divina que os dois primeiros discursos lhe outorgaram.

## 2.2 O deus Eros nos discursos de Fedro e de Pausânias

Baseando-se na concepção teogônica de Hesíodo, o discurso de Fedro, como vimos, atribui a eros a natureza de ser um grande deus/μέγας θεός, o mais antigo dentre os deuses/τὸ γὰρ ἐν τοῖς πρεσβύτατον εἶναι τὸν θεὸν τίμιον [178a9-b1], formulação esta que será simetricamente semelhante àquela do discurso de Sócrates-Diotima, no qual Eros é apresentado não como um grande deus, mas como um grande daimon/δαίμων μέγας, ou seja, algo entre os deuses e os mortais/μεταξύ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ [202d13-e1].

O primeiro discurso do *Simpósio*, pois, mostra-se extremamente oportuno para que Platão introduza tanto o problema da natureza divina de eros – tese esta que será combatida com veemência pelo filósofo ao longo do diálogo –, quanto para trazer à cena o campo semântico em que a tradição sobre *as coisas do amor*/τὰ ἐρωτικά se inscreve. Em outras palavras, ao postular a natureza divina de eros, o discurso de Fedro coloca como eixo central a pergunta platônica pela pertinência ou não dessa definição, bem como provoca a discussão dos convivas acerca das diversas figuras ou imagens do amor presentes na tradição grega de sua época.

Vejamos, portanto, de que modo Platão introduz, já neste primeiro discurso, o campo semântico do amor que será problematizado ao longo do diálogo.

Sendo o mais antigo dentre os deuses, continua o discurso de Fedro, é de Eros que provêm os maiores bens/μεγίστον ἀγαθῶν [178c2-3], bem como a nobreza/τίμαι e a riqueza/πλοῦτος, pois somente ele é capaz de guiar os homens a realizações tão belas [178c5-d1]<sup>65</sup>. Um exemplo claro desses benefícios instaurados pelo deus encontra-se na descrição acerca do exército de amantes/τοῦς ἐραστὰς αἰσχύνεται. Afinal, é Eros que conduz o amante a ter vergonha de qualquer ato mau, cometido na presença do amado, bem como, ao contrário, é ele que o incita a atos de extrema bravura e coragem diante do mesmo [178d1-2]. Trata-se, pois, do deus que provoca o bem da polis, quando reúne em um único exército amantes/ἐρασταί e amados/ἐρόμενοι<sup>66</sup>. Ao introduzir essa imagem, Fedro resgata a concepção tradicional do deus Eros que insufla o thýmos/θύμος de coragem, conduzindo os amantes a atos de extrema beleza e bravura diante do amado [179b1-3]<sup>67</sup>.

Entretanto, ainda segundo Fedro, somente o amante é inspirado ou guiado/ἡγέομαι pelo deus. O amado, por sua vez, quando age com beleza e bravura diante do amante, ele o faz por si mesmo, sem a intervenção divina. Logo, o amante tem algo em si de mais

<sup>65</sup> ὁ γὰρ χρὴ ἀνθρώποις ἡγεῖσθαι παντὸς τοῦ βίου τοῖς μέλλουσι καλῶς βιώσεσθαι. Kenneth Dover, durante seu comentário às linhas 178c, anota que na frase ἀνθρώποις ... βίου, ἡγεῖσθαι + dativo + genitivo significa “guiar (uma pessoa) em (alguma coisa)” (DOVER, 2006, p. 91). Karsenti utiliza literalmente o verbo “guiar” para traduzir o infinitivo ἡγεῖσθαι. Brisson prefere “inspirar”, enquanto Zanatta opta pela fraca expressão “caracterizar”. Lamb, por sua vez, conserva o campo semântico de guiar: *the guiding principle*. Liddell e Scott também assinalam esta possibilidade: com dativo e genitivo, *to be one’s leader in a thing* (LIDDELL & SCOTT, 1996, verbete ἡγέομαι, p. 763). Esta idéia de um Eros como guia do ser humano reaparecerá no discurso de Sócrates-Diotima acerca da ascensão erótica [209e5-212c2]. Lá, Eros afeta a alma a fim de que esta empreenda uma ascensão ao conhecimento não do belo visível, mas daquilo que torna o belo visível belo, isto é, a idéia de Beleza.

<sup>66</sup> Plutarco também escreve a respeito de um exército de amantes: “Dans ton pays, Pemptidès, à Thèbes, n’est-il pás vrai que l’amant faisait cadeau d’un équipement militaire complet à son aimé, quand celui-ci atteignait l’âge de l’enrôlement? En outre, un homme qui avait l’expérience des choses de l’amour, Pamménès, y fit ranger les soldats, dans les corps de troupes, d’une façon toute nouvelle : il reprochait à Homère de ne rien connaître à la’amour, parce que ce poète répartissait les Achéens ‘par tribus et par clans’, quand il aurait dû placer l’aimé à côté de l’amant, pour qu’ils fussent ainsi rangés : *Le bouclier de l’un touchant celui de l’autre, Et casque contre casque*, car l’Amour est le seul stratège invincible. En effet, il arrive qu’on abandonne les hommes de sa tribu, de sa famille, et même, par Zeus, son père ou ses fils, tandis qu’entre l’amant et l’aimé, si le dieu les anime, jamais aucun ennemi n’a pu se glisser pour les séparer l’un de l’autre. Il leur vient à l’esprit de montrer, même quando il n’en est nul besoin, leur amour du danger et leur mépris de la vie (Plutarque. *Œuvres Morales. Traité 47, 761b-761c*. In: DESCOINGS & CHANTAL [Org], 2008, p.21).

<sup>67</sup> Cf. *Il.*, X, 482.

divino/θειότερον que o amado, pois é a divindade quem conduz o primeiro, enquanto que o segundo está entregue às suas próprias forças [180b3-4]<sup>68</sup>. Basta olharmos as atitudes de Orfeu, Alceste e Aquiles que, numa escala progressiva de excelência de alma, proposta por Fedro, ilustra bem as diferenças entre o amante entusiasmado pelo deus e o amado agindo por si, sem entusiasmo/ένθουσιασμός. A atitude de Alceste que, inspirada por Eros, fora a única capaz de morrer no lugar do marido [179b4-d2] é tida como superior àquele contra-exemplo de Orfeu que, estando no Hades, em busca de sua amada, não fora capaz de ali permanecer, no lugar da mulher [179d2-e1]. Todavia, continua Fedro, outro exemplo supera esses dois, em grandeza e virtude. Trata-se da atitude de Aquiles, que sendo o amado de Pátroclo, age com braveza e coragem a fim de vingar a morte de seu amante. Dessa forma, sua atitude torna-se superior àquela de Alceste, pois sendo amado/έρόμενος e não amante/έραστής de Pátroclo, Aquiles age sem a necessidade de inspiração/ένθεος do deus. Assim, na visão de Fedro, agir corajosamente sem esse ένθεος mostra-se como uma atitude muito mais digna de louvor. Por isso, ele conclui, “[...] os deuses concederam maiores honras a Aquiles do que a Alceste...” [180b4-5].

Logo, ao construir o discurso de Fedro a fim de introduzir o problema da natureza divina de eros, Platão parece dar início à sua tarefa de desdivinização do amor. Ao afirmar ser a atitude de Aquiles superior à de Alceste que, por sua vez, mostra-se mais digna do que a atitude covarde de Orfeu, Platão traz à discussão o caráter divino de eros. O amante é entusiasmado pelo deus, ou seja, ele é conduzido pelo deus. Logo, a honra que lhe é devida diante de atos belos e corajosos não se deve somente a ele, mas ao deus que o entusiasmou. Por outro lado, quando é o amado quem desempenha atos de excelência diante de seu amante, ele age sem o auxílio do deus, ou seja, ele age por suas próprias forças.

---

<sup>68</sup> θειότερον γάρ έραστής παιδικών. ένθεος γάρ έστι.

Em suma, no início do diálogo, Platão apresenta um campo semântico que perpassará todos os discursos posteriores. Eros é inicialmente tido como uma inspiração divina/ἔνθεος que conduz/ἡγέομαι amante e amado à aquisição da virtude/ἀρετή. O termo grego ἔνθεος quer dizer literalmente “estar pleno do deus”, “possuído”, “inspirado”<sup>69</sup>. Eros, portanto, como um grande deus, apodera-se da alma do amante conduzindo-o a atos virtuosos na presença do amado. Além disso, considerado como uma divindade e, portanto, como exterior à alma humana, Eros mostra-se capaz de penetrá-la e, finalmente, de conduzi-la em direção à virtude. Ele é tomado, neste primeiro momento, como uma substância divina, separada da alma, independente desta, porém com um poder extremamente significativo sobre ela.

Um célebre texto atribuído a Apuleio de Madaura, insigne poeta romano que viveu no séc. II d.C. e que escrevera uma obra intitulada *As metamorfoses* ou *O asno de ouro*, concorda com essa imagem de uma alma possuída pelo amor apresentada por Platão, no discurso de Fedro. Nesse texto, Apuleio narra justamente o momento em que a Alma, considerada pelo poeta como esposa de Eros, tornara-se extremamente enlouquecida pelo marido. Ele diz que, sendo grande curiosa, ela estava um dia a vasculhar as coisas do marido quando, de repente, seu dedo fora perfurado por uma das flechas do esposo. A partir desse momento, a Alma nunca mais fora a mesma. Tornara-se completamente apaixonada pelo deus-Amor, a ponto de enlouquecer na ausência do amado<sup>70</sup>.

Logo, esse trecho poético tardio ilustra satisfatoriamente bem a relação entre o amor e a alma humana, tal como apresentada no discurso de Fedro. Contudo, se Eros, na narrativa de

<sup>69</sup> LIDDELL & SCOTT, 1996, p. 566.

<sup>70</sup> Lúcio Apuleio (127-170 d.C.) assim escreve: “Foi assim, que, sem saber, a Alma se tomou ela própria de amor pelo Amor. Então, cada vez mais se consumiu no desejo ardente pelo autor dos desejos: inclinou-se para ele, arquejante de volúpia, beijou-o avidamente com grandes beijos apaixonados, apesar se temer acordá-lo. Mas, enquanto o coração desfalecente se abandonava irresoluto a essa emoção deliciosa, a lâmpada, fosse por baixa perfídia e malícia ciumenta, fosse por impaciência de tocar também e beijar esse belo corpo, deixou cair de sua mecha acesa uma gota de óleo fervente na espádua direita do deus. Ah, [*sic*] audaciosa e temerária lucerna, vil escrava do amor, como ousaste queimar o próprio dono do fogo? Lembra-te que foi um amante que, para possuir por mais tempo, até a noite, o objeto de seus desejos, te inventou primeiro. O deus, sob a queimadura, saltou, e, quando viu a sua fé traída e maculada, arrancou-se dos beijos e dos abraços de sua infeliz esposa e voou em silêncio”. Cf. APULEIO. *O Asno de Ouro*. Introd. e Trad. do latim por Ruth GUIMARÃES. São Paulo: Cultrix, s.d.. Livro VI, § XXIII, p. 100.

Apuleio, age diretamente na alma, enlouquecendo-a de amor e causando-lhe um completo desvario, no discurso de Fedro ele é responsável por atos de excelência do amante em relação ao amado, apresentando uma posição muito mais benéfica para a alma do que na perspectiva do poeta romano.

Passemos agora ao discurso seguinte. Nele, Pausânias [180c1-185c3], por sua vez, problematiza algo fundamental que não fora totalmente explicitado no discurso de Fedro. Se, para este, haveria um Eros divino, relativo ao amante, e um eros não-divino, mais digno de louvor e que se dirige ao amado, capaz de impeli-lo a realizar atos de enorme bravura e coragem, para Pausânias não se trataria de um Eros divino e outro não-divino, mas de dois Eros divinos, porém originariamente diferentes. Por isso, ele se interroga: “a qual dos Amores convém dirigir os nossos elogios?” [180c7-d1]<sup>71</sup>. Pausânias mostra ser necessário definir a espécie de Amor/Ἔρωτα φράσαι à qual se deve dirigir os elogios [180d2]<sup>72</sup>, ou ao Eros Celestial/Οὐράνιον ou ao Eros Vulgar/Πάνδημον [180e1-3]. Apoiando-se na tradição de que não há Afrodite sem Eros<sup>73</sup>, ele afirma que, se há duas Afrodites, deve haver seguramente dois Eros. Torna-se necessário, assim, como ele mesmo expressa, “delimitar o âmbito específico das suas competências” [180e4-5]<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> μὴ ὄντος δὲ ἐνὸς ὀρθότερόν ἐστι πρότερον προρρηθῆναι ὁποῖον δεῖ ἐπαινεῖν.

<sup>72</sup> Cf. também REALE, 1997, p. 68.

<sup>73</sup> No estudo de B. Breitenberger, que mencionamos anteriormente, a autora afirma que, enquanto os relatos de Heródoto atribuem aos fenícios a origem dos templos da deusa Afrodite Urânia, Pausânias diz que estes foram apenas mediadores, sendo que os assírios foram os primeiros a estabelecerem tal culto. O culto à Afrodite Pandêmio, por outro lado, parece ser um fenômeno estritamente grego. Mas qual seria o culto à deusa Urânia? B. Breitenberger defende que Afrodite Urânia sempre fora associada à procriação, ao fato de se ter filhos e é a ela que as mulheres gregas acorrem antes de se casarem, levando oferendas. *A função do casamento* ἔργα γάμοιο, contudo, já lhe fora atribuída por Zeus, na *Il.* V, 429. (BREITENBERGER, 2007, p. 11-12).

<sup>74</sup> Há um outro texto atribuído a Apuleio em que, acusado por um discípulo seu, de ter enfeitado sua mãe para desposá-la e captar sua fortuna, recupera séculos mais tarde essa distinção entre o Amor Pandêmio da Afrodite Vulgar (ou Vênus Popular, como ele a denominará), e o Amor Urânio da Afrodite Urânia (Vênus Celeste), nestes termos: “Há duas deusas Vênus, em que cada uma preside a um gênero de amor e reina sobre os amantes distintos. Uma é a Vênus Popular: agitada de um amor vulgar, ela incita, imperiosa, aos desregramentos da paixão o espírito, não unicamente dos homens, mas dos animais domésticos e selvagens, subjuga as criaturas por sua violência desenfreada e brutal, e tenta seus corpos escravos e cativos em seus abraços. A outra, a Vênus Celeste, é aquela do amor nobre; ela apenas vela sobre os homens, e ainda sobre um pequeno número; ela não possui nem aguilhões, nem charmes para fazer cair seus fiéis em vergonhoso descaminho. Pois seu amor não tem nada de voluptuoso, nem de lascivo: sem adorno, ao contrário, e plena de gravidade, é sobre a beleza moral que ele aproveita para inclinar seus amantes à virtude e, se por sua vez ele estimula interesse por um belo corpo, ele afasta toda falta de respeito; pois, se a beleza corporal é digna de ser amada, é na medida em que ela lembra às

O Eros Vulgar, como o próprio nome diz, deixa ao acaso as conseqüências de seus atos e é o tipo de amor específico através do qual se satisfazem todas as pessoas vulgares. Trata-se, pois, daqueles para os quais é indiferente amar tanto mulheres, quanto rapazes e, fundamentalmente, trata-se do amor que impulsiona mais à satisfação de seus impulsos corpóreos do que a preocupação com o aprimoramento de suas almas.

Em contrapartida, o Eros Celestial conduz à reflexão dos atos humanos, evitando o excesso/ὑβρις de toda e qualquer ação posterior. Logo, ele se distancia do Eros Vulgar justamente pela reflexividade prévia da ação, não deixando que os atos humanos sejam realizados casualmente, mas que possuam uma causa nobre e bem definida. Além disso, ele conduz apenas ao amor entre homens/ἄρρενος μόνον, por serem considerados pertencentes ao sexo mais viril/ἔρρομενέστερον e de maior inteligente/νοῦν μᾶλλον em relação às mulheres que, por sua vez, pertencem ao sexo mais frágil e são consideradas menos capazes de inteligência. Finalmente, o Eros Celestial conduz o amante a se preocupar mais com o aprimoramento da alma do amado do que com a satisfação corpórea [181a7-d1]<sup>75</sup>.

Desse modo, Pausânias dirá que somente este amor é digno de ser louvado, pois se exprime em pensamentos comuns/κοινωνίας e amizades sólidas/φιλίας ἰσχυράς [182c3], que são possíveis apenas entre homens iguais. Dada a desigualdade entre homens e mulheres na

---

almas, que são de essência divina, a beleza que elas outrora contemplaram, verdadeira e pura, na morada dos deuses. Assim, e bem que Afrânio [autor de comédias latinas do fim do século II a.C.], com muita elegância, escreveu: ‘O amor é para o saber; aos outros, o desejo’, se tu queres saber a verdade, Emiliano, e se tu és capaz de compreender estas coisas, é menos do amor que ele trata para o saber do que da reminiscência” (APULÉIO, Lúcio. *Apologia: o discurso sobre a magia em defesa propia*. Trad. Roberto H. Correa. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, Cap. XII). Este trecho de Apuleio aponta para uma idéia essencialmente platônica, que percorrerá todo o *Symposium* e aparecerá principalmente no discurso de Sócrates-Diotima. A beleza corpórea, antes de ser uma beleza que se basta a si mesma, ela é sustentada pela idéia do Belo que, por sua vez, pode vir a ser *relembrada/ἀνάμνησις* através do belo visível. A isto voltaremos mais adiante.

<sup>75</sup> Segundo G. Reale, Pausânias representa a máscara do refinado retor-político, fornecendo uma justificação do amor dos homens pelos jovens: o amante deve ser capaz de conduzir o amado à sabedoria e o jovem deve adquirir a virtude mediante esta relação erótica (REALE, 1997, p. 21). Para L. Strauss, há um nobre eros, que conduz à virtude; há um falso eros, que conduz ao vício. Mas, virtude significa, agora, a virtude total, e não maios somente a coragem, como expressara Fedro. Além do mais, Pausânias não sustenta sua tese em nenhum mito, mas na opinião existente dos cultos de Atenas, referente às duas Afrodites (STRAUSS, 2002, pp. 62-63).

Atenas clássica, uma relação erótica entre iguais, portanto, somente poderia ter lugar entre pessoas do mesmo sexo e, particularmente, entre homens<sup>76</sup>.

O critério utilizado no discurso de Pausânias não é o de condenar ou absolver Eros a priori. Não tendo uma natureza simples, bela ou feia em si mesma, o que fará do amor algo digno de ser considerado belo é o fato de ser realizado belamente/*καλῶς πραττόμενον καλόν*, e será considerado feio, por outro lado, quando realizado também de modo feio/*αἰσχρῶς δε αἰσχρόν* [183d4-6]. Assim, eros será belo ou feio não em virtude de sua natureza/*κατὰ φύσιν*, mas em razão de sua prática/*κατὰ πράξιν*. Se ele se reduz apenas ao amor pelo corpo/*τοῦ σώματος*, ele se prende ao que não é constante, isto é, à efemeridade da beleza visível. Ao contrário, se o amor se volta mais à beleza da alma/*τῆς ψυχῆς* e ao caráter/*ἤθος*, ele será um amor duradouro, para a vida toda, mesmo quando a beleza corpórea já não mais se fizer presente [183e1-6]<sup>77</sup>.

Enfim, Pausânias parece simplificar a relação exposta por Fedro, de que haveria um Eros-deus, semelhante àquele do mito teogônico de Hesíodo, e um eros que se revelaria menos divino, porém mais nobre – que é aquele que age sobre o amado e não sobre o amante. Se, no discurso de Fedro, Eros oscila entre ser considerado um deus ou não, no discurso de Pausânias Eros não é somente *um deus*, mas *dois*, sendo que cada um deles possui função e competências específicas.

Glenn W. Most considera esses dois discursos como narrativas que se ocupam em expor as fases iniciais da cultura grega, ou seja, a religiosidade mítica e a concepção social da Atenas clássica, respectivamente<sup>78</sup>. Todavia, não pensamos que se trate apenas de uma

<sup>76</sup> A esse respeito, cf. DOVER, 2007.

<sup>77</sup> Acerca desta dicotomia entre *corpo* e *alma* exposta por Pausânias, K. Corrigan e E. Glazov- Corrigan explicam: “Among all these questions, Pausanias’s speech does focus on the relationship between soul and body, and it is because of this that Pausanias’s view looks so Platonic. Clearly, Pausanias introduces a binary opposition between soul and body that is too simplistic and constrained to account for the proper nature of eros in the human being. If body is to be despised, then there is something hypocritical in Pausanias’s insistence that the beloved should physically satisfy the lover if latter is moved by the highest virtues”. CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2006, p. 62.

<sup>78</sup> MOST, 2006, p. 34.

apresentação platônica do problema sob os pontos de vista mítico e social. Ao contrário, o filósofo reconstrói a ambigüidade de eros, criticando a visão tradicional de que o amor possa ser verdadeiramente um deus. Em outras palavras, tanto o discurso de Fedro, quanto o de Pausânias, mais do que exporem apenas as concepções religiosa e social de Atenas, enquadram-se no esquema apresentado, como pequenas dialéticas que, de certa forma, introduzem o limites de cada uma dessas compreensões sobre o amor. Enquanto Fedro diz ser Eros um grande deus, o mais antigo de todos [178a9-b1], Pausânias, por seu lado, problematiza esta afirmação anterior introduzindo um dualismo tradicionalmente aceito. Se Eros vem sempre acompanhado de Afrodite e se esta pode surgir tanto em sua natureza Vulgar, quanto em sua natureza Celestial, logo também Eros surge como uma divindade dual: há um Eros Vulgar e outro Celestial. Assim, o discurso de Fedro, que considera Eros como um deus, é contestado pelo discurso de Pausânias que coloca em cena a aporia dessa primeira proposição: se Eros é realmente um deus, qual eros devemos elogiar? O Eros Vulgar ou o Eros Celestial? Enfim, não se trata apenas de uma reconstituição platônica pura e simples da tradição religiosa ou social de sua época, como pensa G. W. Most<sup>79</sup>, mas de uma narrativa crítica – ou poderíamos dizer, *aporética* – construída por Platão a fim de progressivamente ir revelando os limites da afirmação tradicional sobre a natureza divina do amor.

### 2.3 O eros progressivamente desdivinizado: Erixímaco, Aristófanes e Agatão

O terceiro a falar é o médico Erixímaco<sup>80</sup>. Em uma perspectiva empedocleana, aquele que possui a arte médica/ιατρικὴ τέχνη, longe de limitar Eros a alma humana e à beleza que lhe corresponderia, como fizeram seus antecessores [186a3-4], Erixímaco situa seu discurso

<sup>79</sup> MOST, 2006, p. 34.

<sup>80</sup> Ver REALE, 1997, p. 21. R. L. Mitchell, por exemplo, considera Erixímaco um físico, pois este trata o amor objetivamente, como um sistema de empurrões e puxões, atrações e repulsões, completudes e esvaziamentos (MITCHELL, 1993, p. 50)

sobre o amor em uma dimensão cosmológica, ou seja, na perspectiva de um Eros que atua sobre tudo o que há no cosmos [186a6-7]. Desse modo, ele também concebe o Amor como um grande e admirável deus, cujo poder se estende a tudo [186b1-2]<sup>81</sup>, permeia tudo e não somente as relações humanas. Trata-se, pois, de um discurso baseado na cosmologia de Empédocles, na qual Eros é descrito como uma lei universal, um princípio cosmogônico que explica tanto a atração e a repulsão entre os planetas, quanto à saúde e à doença no menor dos seres vivos.

Mas, como poderia Eros influenciar não somente o homem, mas todo o universo? No passo 186b4, o médico afirma que a natureza dos corpos/ή φύσις τῶν σωμάτων comporta aquele duplo Amor/τὸν διπλοῦν Ἔρωτα, a saber, a saúde/ύγεια e a doença/νόσημα, como estados diversos e dessemelhantes [186b5-6]. Entretanto, ambos tendem a se equilibrarem, uma vez que o dessemelhante, diz Erixímaco, deseja e ama ao que lhe é dessemelhante/ τὸ δὲ ἀνόμοιον ἀνομοίων ἐπιθυμεῖ καὶ ἐρᾷ [186b6-7]<sup>82</sup>. Em outros termos, o dessemelhante não somente ama/ἐρᾷ aquilo que lhe é contrário, mas antes ele ama e deseja/ἐπιθυμεῖν<sup>83</sup>, deixando entrever que se trata de duas operações complementares, porém distintas.

Logo, esse discurso será fundamental para que Platão introduza o problema entre o amor/ἔρως e o apetite/ἐπιθυμία, cuja compreensão será perseguida no discurso socrático.

Ademais, continuará Erixímaco, a arte médica se constitui como a ciência dos amores do corpo/ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν, ou seja, entre os amores relativos à repleção/ πλησμονής e aqueles que dizem respeito à vacuidade/κένωσις [186c6-7]. O mesmo ocorre na

---

<sup>81</sup> ὡς μέγας καὶ θαυμαστός καὶ ἐπὶ πᾶν ὁ θεὸς τείνει καὶ κατ' ἀθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα. Há, inclusive, um verso do poeta Virgílio (70-19 a.C.) que resgata, séculos mais tarde, essa tese que, na filosofia anterior a Platão, fora assumida por Empédocles e que, no quadro dialético do *Simpósio*, será explicitada por Erixímaco: “Omne adeo genus in terris hominumque ferarumque./ Et genus aequoreum, pecudes pictaeque volucres/ In furias ignemque ruunt: amor omnibus idem” (VIRGILII MARONIS. “Georgica”, III, 242-24244. In: \_\_\_\_\_. *Poemata*. Romae: Leonardus Oliverius, 1860).

<sup>82</sup> Pela primeira vez no diálogo, ocorre a distinção entre ἐπιθυμία e ἔρως, que Sócrates problematizará mais claramente durante seu confronto com Agatão. Cf. também *Smp.* 199c3-201c9.

<sup>83</sup> Como veremos, no *Terceiro Capítulo*, o amor é distinto do desejo que, por sua vez, é parte fundamental de eros. Aqui, preliminarmente, Platão introduz a distinção que será mais à frente a principal responsável pelo desenvolvimento de uma nova concepção do amor.

música/μουσική que somente se torna harmônica através da ação do amor que associa sons consonantes/συμφέρεσθαι e discordantes/διαφέρεσθαι [187a4-8]. Analogias semelhantes são feitas com a culinária, com as estações do ano e com a arte de adivinhação. Todas essas técnicas/τέχναι tornam-se possíveis pela ação de eros que é responsável, por sua vez, pela atração de caracteres inicialmente diferentes. Temos, então, o prazer da comida sem excessos proporcionado pela culinária; a *mistura*/κρῶσις equilibrada e harmoniosa entre o quente e o frio, o úmido e o seco, como acontece nas estações do ano e, finalmente, a comunidade/κοινωνία entre deuses e homens, proporcionada pela adivinhação/μαντική<sup>84</sup>.

Distintamente, pois, da visão de Górgias sobre Eros, em seu *Elogio de Helena*<sup>85</sup>, Erixímaco afirma que o Amor é capaz de gerar harmonia e equilíbrio entre os opostos e não a desmedida das ações, como lembrara o texto gorgiano. No discurso de Erixímaco, é tarefa de Eros possibilitar que o cosmos seja, de fato, um κόσμος, isto é, um todo ordenado, proporcionado pela alternância entre o Amor e o Ódio.

Finalmente, podemos destacar que esse discurso de Erixímaco inaugura, na economia do *Simpósio*, a imagem de um Eros não mais como sendo essencialmente uma divindade, mas como um intermediário entre deuses e homens, responsável pela comunidade/κοινωνία entre eles. Logo, Platão introduz, já nesse terceiro discurso, o problema da natureza de eros não como uma divindade primordial, semelhante à cosmogonia de Hesíodo, nem mesmo como um

---

<sup>84</sup> Bem como no discurso de Fedro [178a6-7], Erixímaco também situa Eros como intermediário *entre* deuses e homens, como responsável pela κοινωνία entre eles. Os sacrifícios e cultos realizados pela μαντική somente se tornam possíveis pela ação do amor que instaura uma *comunidade*/κοινωνία entre imortais e mortais. O termo grego κοινωνία também fora utilizado por Pausânias para dizer que Eros proporciona pensamentos comuns entre amante e amado. Parece-nos que Platão está de acordo com esta idéia de que Eros propicia uma comunidade entre opostos, ou seja, uma confluência, pelo pensamento, dos desejos divinos e humanos. Mais à frente, veremos que a definição de Eros pelo discurso de Sócrates-Diotima converge para esta idéia de κοινωνία, ao assinalar que Eros é um δαίμων, que colabora na transmissão dos desejos dos deuses aos homens e dos desejos destes àqueles [202d-e]. Encontraremos uma comunidade entre imortais e mortais também no discurso socrático-platônico sobre Eros na medida em que é ele quem possibilita o desejo de imortalidade também aos mortais, o que veremos mais adiante.

<sup>85</sup> Se no *Elogio* Górgias atribui, como uma quarta causa da fuga de Helena com Alexandre para Tróia, ao poder inebriante de Eros, que conduziu-a possivelmente à desmedida de sua ação – como vimos anteriormente –, na visão de Erixímaco jamais caberia ao Amor esta função desordenadora, mas sim ao anti-Amor, isto é, ao Ódio. A ordem surge pela ação do Amor sobre o Ódio e é da alternância de um pelo outro que o cosmos é regido. Trata-se, pois, de uma visão inspirada na cosmologia empedocleana, muito distinta do poder farmacológico exposto no texto do sofista Górgias que analisamos.

Eros duplo, proveniente da analogia das duas Afrodites. Ao contrário, no discurso do médico Erixímaco, Platão coloca os limites dessa compreensão ao provocar a análise de um amor *entre* deuses e homens, sugerindo que a natureza divina de eros possa dar lugar a uma potência relacional entre imortais e mortais. Assim, por mais que seu discurso aponte para a dimensão de um amor que se revela ainda exterior à alma humana, Erixímaco deixa entrever a natureza de eros como uma relação que responde pelo equilíbrio e pelo engendramento de tudo que existe no cosmos.

Enfim, chegamos ao discurso mais antropológico de todo o *Simpósio*, à exceção do discurso propriamente socrático. Trata-se da narrativa feita pelo comediógrafo Aristófanes que, segundo alguns comentadores, introduz um discurso diferente dos demais e, fundamentalmente, de maior valor que aqueles<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> G. Reale refere-se ao tom de “caráter de exceção” que Platão dá ao discurso de Aristófanes, quebrando a ordem estabelecida pelos locais de assento no banquete. Além do mais, Platão aproximaria o discurso do poeta cômico daquele que será o discurso do poeta trágico Agatão e, conseqüentemente, de seu próprio discurso filosófico (REALE, 1997, pp. 98-99). G. W. Most, por sua vez, destaca que os sete discursos que Platão compõe, todos altamente individualizados e arranjados artisticamente, constituem uma estrutura formal de pares, discursos complementários (uma forma típica da retórica, da tragédia e da comédia atenienses), neste caso compondo-se de três pares e então, como um fechamento, uma conclusão cômica reminescente de uma peça sátira. Ainda segundo G. W. Most, neste texto composto com cuidado extraordinário, em que nada é deixado ao acaso, não é mero acidente que o discurso central seja posto na boca do poeta cômico Aristófanes, nem que o quinto (inserido entre os discursos de Aristófanes e de Sócrates) seja atribuído ao poeta trágico Agatão (MOST, 2006, p. 34). K. Corrigan e E. Glazov-Corrigan analisam o que seria a introdução dos soluços de Aristófanes, que muda a ordem dos dialogantes. Dessa forma, a desordem, por ocasião dos soluços de Aristófanes, contrasta com o discurso de “ordem” que fora proposto por Erixímaco. Além do mais, introduz a idéia de que “a desordem e a oposição podem também ser criativas e que elas são um fato fundamental das forças eróticas”. Aristófanes apontará para a necessária condição do amor humano que obteve tanto sucesso que da Renascença à Freud e Jung, tornou-se sinônimo do “amor platônico”. Nos séculos dezesseis e dezessete, o amor platônico possuía duas faces, um o amor do ideal celeste, o outro, o amor entre as metades separas do andrógino. (CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2006, pp. 63; 68). Sandra Boehringer, por sua vez, concorda com a análise feita por L. Brisson, na introdução de sua tradução do *Simpósio*, em que este divide o diálogo em dois grupos, e os oradores, em três pólos: Fedro e Agatão, Pausânias e Erixímaco, e, enfim, Aristófanes e Diotima. O primeiro par teria em comum o fato de considerar que só exista um Eros. O segundo crê existir dois Eros, dependentes das duas Afrodites. Enfim, os discursos de Aristófanes e de Diotima, ainda segundo S. Boehringer, apontam para a mesma direção de uma unidade. Em Aristófanes, *eros* é o deus que permite retornar à unidade primordial, mas sua narrativa permanece ao nível do sensível. Para Sócrates, instruído sobre esta matéria por Diotima, *eros* é um δαίμων, um ser intermediário que permite a ascensão em direção do Belo e do Bem. “Il existe une relation particulière entre le discours d’Aristophane et l’idée platonicienne de l’amour développée par Socrate et Diotime. Ce lien consiste, dans une majeure partie, à faire en sorte que le discours de Diotime puisse, pour ainsi dire, s’appuyer sur le discours d’Aristophane pour ensuite le modifier partiellement et développer une nouvelle thèse, les quatre autres discours étant bien trop éloignés ou hétérogènes pour même servir de repoussoir constructif” (BOEHRINGER, 2007, pp. 50).

Ele inicia dizendo ser necessário compreender o poder de eros/τοῦ ἔρωτος δύναμις, bem como sua natureza. Eros é, pois, definido pelo comediógrafo como “[...] o deus mais amigo dos homens, aquele que os previne e cura dos males que, uma vez debelados, já não são obstáculo à suprema felicidade da espécie humana” [189c8-d3]<sup>87</sup>. Sendo o deus mais amigo dos homens/φιλανθρωπότατος<sup>88</sup>, ele será responsável, ainda na mesma perspectiva de Erixímaco, pela *suprema felicidade/μεγίστη εὐδαιμονία* dos mesmos<sup>89</sup>. Como veremos no discurso de Sócrates-Diotima, Eros também será apresentado como o melhor colaborador/σύνεργος do ser humano [212b3-4] na obtenção da εὐδαιμονία. Contudo, essa suprema felicidade, na perspectiva aristofanesca, mostrar-se-á distinta daquela de Platão. Para o comediógrafo, Eros é amigo dos homens porque contribui com eles na busca da integridade humana perdida. Mas, para se chegar a essa conclusão, Aristófanes lança mão de um mito, no qual ele narra o surgimento da raça humana no cosmos. Vejamos o que ele diz.

Inicialmente, havia três gêneros de seres humanos, um formado por uma metade homem e outra metade também homem, descendentes do sol, outro gênero constituído por uma metade mulher e a outra metade também mulher, descendentes da terra e, finalmente, um terceiro gênero formado por uma metade homem e outra metade mulher, ao qual Aristófanes dá o nome de andrógino/ἀνδρογύνης, descendentes da lua [189d1 ss]. Esses humanos eram seres de forma inteiriça/ἔπειτα ὄλον, com duas cabeças, dois ventres, dois pares de membros superiores e inferiores e possuíam fecundação externa [189e5 ss]. Por conseguinte, continua, em razão de sua completude, eles acabaram por arrogar as características divinas, mostrando-se intemperantes. Logo, Zeus, a fim de puni-los, cindiu-os ao meio e ordenou a Apolo que voltasse seus membros e órgãos para o local do corte, afim de que sempre se lembrassem da

<sup>87</sup> ἔστι γὰρ θεῶν φιλανθρωπότατος, ἐπίκουρός τε ὢν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρός τούτων ὧν ἰαθέντων μεγίστη εὐδαιμονία ἂν τῷ ἀνθρωπείῳ γένει εἴη.

<sup>88</sup> Segundo L. Strauss, os deuses olímpicos não eram filantrópicos. Eros será o único deus filantrópico. O *Simpósio* como um todo, e especialmente o discurso de Aristófanes, questiona os deuses olímpicos, isto é, os deuses adorados pela cidade (STRAUSS, 2002, p. 125; 128).

<sup>89</sup> Como destaca L. Strauss, “Eros, including pederasty, as Will appear from the sequel, is not a sickness but cure” (STRAUSS, 2002, p. 123).

unidade perdida<sup>90</sup>. Assim, desde que a natureza deles fora separada em duas, uma metade deseja, pela ação de Eros, sua outra metade, no apetite de se confundirem/ἐπιθυμοῦντες συμφῶναι [190a5-191a8].

Por conseguinte, como observa Alessandra Risso, Aristófanês, embora comediógrafo, narra uma verdade profundamente trágica. A tragicidade dessa narrativa mítica consistiria na apresentação da condição humana como algo dividido desde o nascimento, ou seja, desde que nascemos, somos uma metade e, na medida em que somos afetados por eros, iniciamos uma busca pela outra metade de nós mesmos<sup>91</sup>.

O que nos interessa fundamentalmente nesse mito é a discussão acerca do poder atribuído a eros. Ele é responsável, na perspectiva cômico-trágica de Aristófanês, de restaurar a unidade perdida no ser humano. Se em Eríximaco, como de modo semelhante em Empédocles, o Amor era responsável pela ordenação do caos primitivo instaurado pelo Ódio, aqui, na narrativa de Aristófanês, Eros é condição de possibilidade do restabelecimento da natureza originária do homem.

Todavia, a fusão, no discurso de Aristófanês, supera a efêmera satisfação física. Assim como as metades humanas são, na verdade, símbolos de homens/ἀνθρώπου σύμβολον [191d4] e não homens como um todo, a atração física é símbolo de um apetite/ἐπιθυμία por algo perdido, ou seja, pela unidade humana primitiva. Como na beleza corpórea que

<sup>90</sup> Trata-se, ao nosso ver, de uma alusão à ἀνάμνησις, isto é, à teoria da reminiscência, proposta por Platão no *Menon* e no *Fédon*, principalmente. Diante da possibilidade de que a alma venha a se lembrar do que, desencarnada, contemplara. Esta teoria vem explicitamente apontada mais à frente, no discurso de Aristófanês, quando este diz: “Todavia, [Zeus] deixou-lhes umas tantas [rugas], mesmo na região do ventre e do umbigo, como lembrança de seu antigo estado” [190e2 ss]. O mesmo pensa L. Strauss: “Aristophanes’ doctrine of eros is the counterpart of Plato’s doctrine of recollection, a return to the ancient nature in the case of Aristophanes, a recollection of the originally perfect knowledge in the case of Plato” (STRAUSS, 2002, 134).

<sup>91</sup> RISSO, 1996, pp. 90-98. A estrutura abordada por Aristófanês lembra àquela de Platão. A divisão física destas criaturas originalmente globulares e o ímpeto deles em retornar a sua natureza original do todo pode também ser lida pela divisão e agrupamento da dialética platônica ela mesma (Cf. também *Phd.* 97a2-b3). De acordo com K. Corrigan e E. Glazov-Corrigan, assim acontece o processo: Zeus *corta* as criaturas fazendo duas de uma, Apolo desvia suas cabeças e a metade de seus pescoços para que, então, eles possam ver o corte, e logo se lembrem da “antiga experiência”. Assim, a *forma/εἶδος* do homem era um todo [*Smp.* 189e6]. Conseqüentemente, amor um pelo outro é ingênito e é uma união da antiga natureza deles, na tentativa de fazer um de dois e curar a natureza humana [*Smp.* 191d1-4]. No discurso de Aristófanês, portanto, continuam os autores, o “corte” físico que divide o todo original é intenção dos deuses para ser “uma memória... da antiga experiência” (CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2006, pp. 80-81).

desencadeia a ascensão erótica no discurso de Sócrates-Diotima, na narrativa de Aristófanes, Platão parece antecipar a imagem de que o visível - corpóreo, mutável e efêmero - não é empecilho para a ascensão da alma, mas, ao contrário, ele se torna “condição de possibilidade” para que o apetite seja despertado e mova tanto o corpo quanto a alma na direção dessa unidade primitiva<sup>92</sup>. Assim, Aristófanes diz que cabe ao amor restabelecer o nosso estado original e procurar fazer de duas metades apenas um ser, curando assim a natureza humana [191c8-d3]<sup>93</sup>.

Platão, mais uma vez, introduz a imagem de um eros distante daquela condição divina proposta pelas narrativas de Fedro e de Pausânias que vimos. Ao definir eros como um efeito decorrente do corte imposto pelos deuses aos homens, Platão atribui ao amor uma espécie de efeito auto-curativo de nossa natureza. Em outros termos, poderíamos dizer que é próprio de nossa natureza humana o apetite pelo restabelecimento da unidade perdida e não cabe mais aos deuses insuflar este poder desiderativo nos homens. Ao contrário, à medida que os deuses se revelam como a *causa* de nossa ruptura, reduzindo-nos a uma metade de nós mesmos, eros se mostra como o *efeito* capaz de restabelecer essa unidade perdida a partir do próprio corpo e da própria alma. Eros, portanto, revela-se mais como uma potência do composto corpo-alma do que como uma divindade exterior ao homem. Embora Aristófanes mencione eros como o deus mais amigo dos homens, ele o faz afirmando que é esta potência inerente à alma que lhes possibilita o restabelecimento de sua unidade e a reintegração de seu ser. Trata-se, pois, de um apetite que perpassa corpo e alma, como Aristófanes mesmo declara em 192c4-d2:

---

<sup>92</sup> Esta imagem do corpo como empecilho para a alma foi sempre muito difundida como uma tese inquestionável de Platão (cf. *Fédon*). Contudo, como nos mostra o *Simpósio*, o corpo parece ser mais condição de possibilidade – à maneira kantiana -, ou σύμβολον para o desenvolvimento da alma. Desenvolveremos isto mais à frente, no *Terceiro Capítulo*, quando estivermos analisando as manifestações do desejo. Como afirmam K. Corrigan e E. Glazov-Corrigan, “Sem a necessidade física, Eros torna-se abstrato, universalizado (como nos discursos de Pausânias e Erixímaco)”. Por outro lado, ele não pode articular o desejo de unidade manifestada somente na necessidade física, pois dos parâmetros restritivos de sua própria arte mimética, isto seria o mesmo que dizer que as imagens centrais de seu discurso são ilógicas do ponto da contradição de si (CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2006, p. 73).

<sup>93</sup> ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεὺς καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἐν ἑκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην.

Não passa decerto pela cabeça de ninguém que seja meramente a *união sexual* (ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία) a causa do seu afã e do prazer que sentem em estar juntos; visivelmente, é a alma de cada um que *deseja* (βούλομαι) algo mais, algo que ela não sabe exprimir, mas que adivinha e deixa discretamente insinuar... [com ligeiras modificações].

Assim, o apetite provém da alma, mas tem sua manifestação visivelmente no corpo. Quando, por sua vez, ele se manifesta corporeamente como apetite pela união sexual/ἀφροδισίων συνουσία, é a alma quem está definitivamente desejando, e não simplesmente o corpo. É ela quem deseja restabelecer a unidade perdida e por isso, segundo Aristófanis, seria ingênuo pensar que é somente a união corpórea que as metades desejam ao se aproximarem umas das outras. Fundamentalmente, a união corpórea desejada pela alma é mais uma vez símbolo de um apetite mais fundamental, que é o apetite pelo todo.

Como veremos no capítulo seguinte, a análise tardia de Plotino acerca de eros no *Simpósio* não parece traduzir com precisão o pensamento de nosso filósofo. Em seu tratado intitulado *Sobre o Amor*, nas *Enéadas*<sup>94</sup>, o neo-platônico, recorrendo às categorias aristotélicas, dividirá o amor em dois: a um denominará amor acidental, a outro, amor essencial. Dessa forma, Plotino dirá que o apetite sexual está incluído entre os amores acidentais, ou seja, entre aqueles que não fazem parte propriamente do amor, tal como Platão o compreenderia. Todavia, já no discurso de Aristófanis, como vemos, a perspectiva platônica parece reconhecer uma essencialidade do apetite físico, sexual e corpóreo enquanto circunscrito na mesma dimensão do apetite pelo todo. Ou seja, diferentemente do que propõe a exegese plotiniana, o que o discurso de Aristófanis assinala é a circunscrição do apetite sexual no interior de um mesmo processo desiderativo que ocorre na alma e que se manifesta

---

<sup>94</sup> PLOTINO. “Sobre o Amor”. In: \_\_\_\_\_. *Tratados das Enéadas*. Trad. Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2002, pp. 97-118. Aqui, mais especificamente, *Enn.* III, 5 (50), 1, 1-2 referente ao texto grego extraído do TLG, versão eletrônica.

no corpo, pois é através deste processo que o homem, enquanto uma metade de seu ser, deseja e se move em direção ao que é realmente o seu ser como um todo<sup>95</sup>.

Finalmente, a definição do amor no discurso do comediógrafo atinge seu ápice nas linhas 192e-193a, quando ele se interroga acerca da origem desse apetite de união e fusão no todo. Aristófanes responde: é eros a causa/τὸ αἴτιον desse apetite pela totalidade originária. E conclui: “ao apetite e à busca pelo todo dá-se o nome de amor” [192e10-193a1]<sup>96</sup>. Do mesmo modo, Platão parece antecipar uma nítida distinção entre o apetite/ἐπιθυμία e o amor/ἔρως propriamente dito. Eros é, na linguagem do discurso atribuído a Aristófanes, um apetite pelo todo que conduz a alma a buscar incessantemente sua metade faltante. Não se trata, pois, de qualquer apetite, mas de um apetite orientado para a busca da totalidade. ἔρως é, portanto, ἐπιθυμία enquanto direcionada para o todo/ὅλος. Logo, ele se inscreve como uma potência da alma que orienta seu movimento para a direção da totalidade perdida e, assim, provoca nela um desejo que se manifesta para algo mais fundamental. Corpo e alma, portanto, se unem na execução dessa ἐπιθυμία τοῦ ὅλου que, mesmo se manifestando como um apetite aparentemente sexual, inscreve-se no horizonte de um apetite mais amplo e mais fundamental, a saber, o apetite pela união das almas, no restabelecimento da identidade originária do ser humano.

Por fim, encontramos o discurso de Agatão [194e4-197e8], que se desvela como a narrativa de maior cunho encomiástico. Ele assinala que os que dialogaram antes dele se

---

<sup>95</sup> Esta tese, que mais à frente desenvolveremos, contraria àquele de G. Reale, que aponta o discurso de Aristófanes como *nostalgia do Uno*: algo que transcende o físico e a união com o físico e que se porta em um outro plano, em uma outra dimensão (REALE, 1997, p. 109. Grifo do autor). Esta afirmação aparece-nos demasiado abstrata para um discurso extremamente concreto, como este de Aristófanes. Dizer que há um anseio pelo todo difere de uma linguagem como a utilizada pelo comentador, uma *nostalgia do Uno*. G. Reale parece estar mais fixado na exegese plotiniana do que na interpretação platônica. A união física, sob nosso ponto de vista, não é ignorada por Platão. Antes, ela é condição de possibilidade para a descoberta do belo em si mesmo. Sob nosso ponto de vista, diferentemente de Plotino e desta hermenêutica de G. Reale, é a de que Platão inscreve, a partir do discurso de Aristófanes, uma continuidade do desejo, desde o desejo estritamente físico até o desejo epistêmico pelo Belo e pelo Bem. Em outras palavras, como veremos mais adiante, o desejo por um belo corpo é condição para que a alma ascenda, de beleza em beleza, ao Belo em si mesmo, e não como uma mera nostalgia do Uno que faz com que se transcenda o visível e se reporte imediatamente ao invisível. A isto voltaremos mais detalhadamente no *Terceiro Capítulo*.

<sup>96</sup> τοῦ ὅλου οὖν τῆ ἐπιθυμίας καὶ διώξει ἔρως ὄνομα.

limitaram a falar dos benefícios que Eros traz aos homens, mas não se preocuparam em definir a verdadeira<sup>97</sup> natureza do amor. Diferentemente de Fedro, Agatão diz ser Eros o mais jovem dentre os deuses/νεώτατος θεῶν, além de ser o mais belo/κάλλιστον ὄντα, o mais virtuoso/ἄριστον [195a7-8], o mais delicado/άπαλός [195c7] e, conseqüentemente, sua natureza se revela simétrica/συμμέτρος e fluida/ύγρός [196a4-5]. É essa natureza fluida de eros que lhe permite habitar no lugar mais mole e delicado do homem, ou seja, no coração e não na cabeça, pois é ali que, segundo Agatão, ao tocar com seus pés e com todo o seu ser o que há de mais macio entre as coisas macias, Eros adquire sua força [195e ss].

Logo, como vimos acima, o uso constante de superlativos para descrever a natureza de Eros revela o enorme poder do mesmo sobre todas as demais coisas, além, é claro, do caráter extravagante e exagerado que Platão tece do discurso de Agatão. Esse enorme poder do amor é atestado por sua capacidade de dominar sobre os prazeres e os apetites/ τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, o que destacaria a subordinação dos apetites pela ação de eros [196c4-5]. Ou seja, Platão dá ênfase, no discurso de Agatão, à diferença entre o amor e o apetite, colocando aquele como superior a este, da mesma forma como fizera no discurso de Aristófanes.

Além disso, embora a linguagem poética de Agatão em nenhum momento questione a divindade de Eros, seu discurso parece se enquadrar muito mais no registro de uma descrição psíquica do amor do que na ênfase à sua condição divina. Agatão, como vimos, problematiza a tradição mítica que colocava eros como o deus mais antigo. Ao contrário, ele o considera o mais jovem dentre os deuses, facilitando assim a Sócrates o seu questionamento acerca da possibilidade do caráter divino do amor. Segundo L. Strauss, essa atitude de Agatão revelaria

---

<sup>97</sup> K. Corrigan e E. Glazov-Corrigan assinalam que Agatão é o primeiro a usar a palavra “verdade”, mas Sócrates mostrará que ele tem a capacidade de reorganizar a verdade segundo suas pretensões sofisticas: a exposição de uma educação fácil, a adulação da multidão e a congratulação de si-mesmo (CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2006, pp. 94-95).

um constante rebaixamento da figura divina de eros<sup>98</sup>. Afinal, um critério essencialmente presente na cultura grega era o que afirmava que tudo o que é mais antigo possui, por consequência, mais nobreza e perfeição. Por isso os deuses são ontologicamente anteriores aos homens. Logo, ao corrigir que Eros não é o deus mais antigo, mas o mais jovem dentre eles, Agatão estaria diminuindo – ou “rebaixando”, na linguagem de L. Strauss – a nobreza, a perfeição e a divindade do Amor. Por outro lado, o que L. Strauss parece não contemplar é que, à medida que ocorre um rebaixamento da condição divina de Eros, ocorre simultaneamente uma consolidação do caráter divino da alma que constituída agora por um eros interior a ela, possibilita ao homem um movimento autônomo na direção do que é realmente belo e bom, tal como veremos mais adiante.

Outra característica de eros, enfatizada já neste discurso e que será conservada por Platão na narrativa de Sócrates-Diotima, é aquela que o postula como criador. Em 196e2-5, o tragediógrafo destaca a excelência do amor em todo gênero de criação ligado às artes. Por sua vez, no discurso propriamente socrático, eros é tido como capaz de gerar/τίκτειν. Afinal, os jovens educados a amar desde os belos corpos até a beleza em si mesma gerarão espontaneamente belos discursos e belas ações políticas, testemunhando esse poder gerador de eros. Outro exemplo surge quando o próprio Alcibíades, já no término do banquete, inebriado pelo vinho e pelo amor a Sócrates, gera um discurso verdadeiramente encomiástico não direcionado a eros, mas ao objeto específico de seu amor: Sócrates.

Assim, podemos afirmar que uma característica que perpassa todos os cinco primeiros discursos do *Simpósio* é justamente esta que diz respeito a um eros capaz de criar, gerando desde atos realmente nobres - como fora o exemplo dado por Fedro, acerca do exército de amantes -, seja de uma educação louvável – o aprimoramento das almas proposto no discurso

---

<sup>98</sup> Segundo L. Strauss, primeiro, Eros é o mais antigo; então, de acordo com Aristófanes, Eros é mais jovem que os deuses olímpicos; em seguida, de acordo com Agatão, Eros é explicitamente dito ser o deus mais jovem. Finalmente, segundo Sócrates, eros não é de todo um deus. Há, pois, segundo o L. Strauss, um constante rebaixamento de sua natureza divina (STRAUSS, 2002, pp. 158-159).

de Pausânias -, a ordenação cósmica - explicitada por Erixímaco -, até a busca e a geração no todo – explicitada no discurso de Aristófanos. Aqui, na narrativa de Agatão, a natureza criativa de eros surge como um traço essencial. Eros é essencialmente criação. Ele é, como o poeta mesmo afirma, pai do *luxo*/τρυφής, da *doçura*/άβρότης, da *volúpia*/χλιδής, da *graça*/χαρίτων, da *paixão*/ιμέρου e do *desejo*/πόθου [197d6-7].

Enfim, o apetite, engendrado pelo amor, seja ele direcionado ao corpo ou à alma, conduz o ser humano a gerar, a procriar, tanto coisas visíveis – poesia, atos políticos, etc.-, quanto invisíveis – atos virtuosos e discursos filosóficos, por exemplo. Não há como separar, como pretenderam os comentadores de Platão ao longo do tempo, um eros somente direcionado ao corpo e outro exclusivamente referido à alma. Os discursos que analisamos acima, dos quais Platão se utiliza para compor a sua tipologia do amor, comprovam esta cumplicidade do corpo e da alma na ação erótica. Distintamente do que pretendia o discurso de Pausânias, não há um eros propriamente direcionado ao corpo e outro redutivamente relacionado à alma. Eros é único na linguagem platônica do *Simpósio* e, por conseguinte, possui uma característica relacional: ele se manifesta ora direcionado a objetos visíveis, ora ele se refere a objetos invisíveis, mas sempre na perspectiva de um apetite mais fundamental, ou seja, o apetite que impulsiona corpo e alma à geração e a criação no belo, tal como veremos no discurso de Sócrates-Diotima.

À guisa de conclusão, podemos afirmar que os cinco primeiros discursos que compõem o *Simpósio* sintetizam algumas dentre as principais visões do amor e do desejo presentes na cultura grega contemporânea a Platão. Entretanto, não se trata de uma mera reunião de dados acerca do tema, muito menos de resumos imparciais da tradição literária. Como observamos, se as poesias homérica e hesiódica assinalam concepções distintas do amor e do desejo, bem como os pré-socráticos e os sofistas mais tarde, também o *Simpósio*

será construído sobre uma base argumentativa extraída da tradição. Desde a concepção divina do amor, presente no discurso de Fedro, até a conjectura de Agatão, que atribui a eros o estatuto de uma potência criativa da alma humana, vemos Platão traçar um exame crítico da tradição, a fim de atingir, discurso após discurso, o auge da aporia do *Simpósio*, que se resume na seguinte pergunta: pode o amor ser verdadeiramente um deus?

Logo, os cinco primeiros discursos do diálogo encontram-se sutilmente postos, um após o outro, a fim de contribuírem para o desenvolvimento da questão acerca da natureza do amor. Diante das diversas concepções de eros, Platão parece elencá-las, num movimento simultâneo, segundo uma progressiva “desdivinização” no que diz respeito às coisas do amor: ao mesmo tempo em que eros vai sendo expatriado de sua condição divina, progressivamente ele vai assumindo seu lugar como potência desiderativa da natureza humana. Eis o movimento duplo da narrativa dialógica do *Simpósio*. A Platão interessa não somente descrever a tradição, mas apropriar-se dela, como bom filósofo que é, a fim de construir sua concepção sobre o amor. É este movimento duplo que atinge seu apogeu no discurso de Sócrates-Diotima, como mostraremos no capítulo que se segue.

## Segundo Capítulo

### A NATUREZA DE EROS NO *SIMPÓSIO*

Diante das diversas faces do amor<sup>1</sup>, concatenadas ao longo das narrativas que antecedem o discurso socrático, percebemos uma progressiva metamorfose da natureza de eros. De sua concepção explicitamente divina à sua natureza desiderativa como potência da alma, o amor assume aspectos distintos que concorrem para a economia dialética do *Simpósio* como um todo. Trata-se, portanto, de um processo de desdivinização de eros e de sua naturalização no composto corpo-alma humano, processo este que tem seu apogeu no discurso de Sócrates-Diotima.

Interessa-nos demonstrar aqui por que o amor não pode ser considerado verdadeiramente um deus e, por conseguinte, como Platão o concebe a partir das aporias apresentadas no discurso socrático.

#### 1 O amor não pode ser um deus

Quando Agatão conclui seu encômio ao amor, Sócrates toma a palavra [199c3-201c9] e, concordando com a pretensão do poeta de que se faz necessário antes de tudo descobrir o que é Eros/τις ἐστὶν ὁ Ἔρως para somente depois analisar seus efeitos/τὰ ἔργα [199c5], ele irá problematizar as aporias apresentadas pelo seu antecessor.

A argumentação socrática parte da seguinte pergunta: “Eros é eros de nada ou de alguma coisa?”/ὁ Ἔρως ἔρως ἐστὶν οὐδενὸς ἢ τινός; [199e6-7]. A estranha interrogação posta pelo filósofo visa o esclarecimento do caráter ontológico do amor. Se, de fato, o deus

---

<sup>1</sup> Este termo “faces”, para explicar as diversas “concepções” do amor presentes no *Simpósio*, aparece em PESSANHA, 2002, pp. 77 ss.

Eros é deus-amor, logo, ele deve ou não amar alguma coisa? Há potência erótica em Eros? Se houver, de que será ele amor? A resposta do poeta trágico é, sem dúvida, de que Eros é eros de algo que, a princípio, chamaremos de X. Conseqüentemente, se Eros é eros de X, ele deseja e ama X. Afinal, tal como vimos nos discursos anteriores, essas duas potências – o amor e o apetite – estão relacionados na ação de Eros.

Entretanto, continua Sócrates, Eros parece amar e desejar X somente quando não possui X [200a5-7]. Assim, se ele deseja/ἐπιθυμῆι X porque não possui X, logicamente X não pode estar presente em Eros; caso contrário, ele não o desejaria. Falta/ἐνδεές<sup>2</sup>, portanto, X na constituição de Eros [200b1]. Eis, pois, a conclusão socrática: Eros não pode ser simultaneamente belo e desejar o belo, como afirmara Agatão. Se o amor fundamentalmente deseja e ama o que é belo, é porque ele não pode ser em si mesmo belo ou, nem mesmo, possuir o belo. Se, por sua vez, as coisas boas/τὰγαθὰ são forçosamente as coisas belas/τὰκαλά, Sócrates conclui que Eros não pode ser nem bom, nem belo, muito menos possuir, de antemão, o que é bom e o que é belo [201c1-2].

Eis o ápice da aporia socrática: Eros, tradicionalmente visto como o mais belo e o melhor de todos os deuses, não pode ser em absoluto nem belo nem bom. Caso contrário, ele não desejaria e amaria o que é, por natureza, belo e bom.

Em suma, Eros revela-se até aqui como apetite pelo que lhe falta, ou seja, pelo que é belo e bom simultaneamente<sup>3</sup>. Mas, se a bondade e a beleza lhe faltam, Eros pode ser considerado verdadeiramente um deus?

Nesse momento, Platão faz com que o discurso de Sócrates seja reportado para uma nova e enigmática figura: Diotima, a sacerdotisa de Mantinéia [201d2]<sup>4</sup>. Diante da afirmação

<sup>2</sup> Ἐνδεές vem do verbo ἐνδέω que significa *estar em falta de, ser deficiente de*. No terceiro capítulo desta dissertação, analisaremos a problemática relação entre amor, desejo e falta na perspectiva platônico-socrática. No original, ἐνδεές aparece três vezes; ἐνδείης, dez vezes, e ἐνδεία, uma única vez.

<sup>3</sup> Percorreremos a verdade ou não dessa proposição no último capítulo.

<sup>4</sup> Sobre o aparecimento de mulheres sacerdotisas, cf: *Menon* 81a-b; *Menexeno* (quando ele diz ter aprendido de Aspásia, maestra e professora de Péricles); *Apologia* 21a, quando a Pítia inspira Apolo para ir ao Delfo.

segundo a qual Eros não pode ser nem belo nem bom por natureza, Sócrates reportará a Diotima uma revisão da concepção teológica subjacente ao deus [201e5]<sup>5</sup>.

Cabe-nos destacar um traço fundamental no que se segue. Sócrates não diz *resumir* as idéias de Diotima, mas pretende reproduzi-las, tal e qual, apresentando as perguntas feitas pela sacerdotisa, para que os que naquele simpósio se encontravam pudessem acompanhar o mesmo percurso, ou seja, o mesmo método de perguntas e respostas, utilizado por Diotima. Desse modo, o filósofo parece preferir esse método à exposição linear dos argumentos resumidos e que seriam prontamente assimilados. Somente esse método parece ser considerado capaz de conduzir ao verdadeiro conhecimento, da mesma maneira como a “ascese erótica” – que será exposta por Diotima mais adiante – parece poder conduzir a alma ao conhecimento do que seja verdadeiramente bom e belo. Nesse sentido, a *forma* do discurso de Sócrates-Diotima assemelha-se ao seu *conteúdo*, como propusemos anteriormente. Para um conteúdo que trata do método utilizado por eros para conduzir a alma até o bem e o belo, nada mais apropriado que um discurso, também baseado neste método, que permitirá a seus ouvintes não um aprendizado *ad extra* – como queria a sofística -, mas que cada um dos convivas pudesse percorrer o mesmo caminho, a fim de atingir o conhecimento. Aliás, como diz Platão no *Sofista*, pensamento/*διάνοια* e discurso/*λόγος* tornam-se uma e mesma coisa, exceto que o primeiro é um diálogo da alma consigo mesma/*ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος*, que ocorre sem voz, enquanto que o segundo utilizaria esse meio fonético para se tornar realidade [*Sph.* 263e3-5]. Logo, pensar eros, como o faz Platão nesse diálogo, significa ao mesmo tempo discursar acerca dele. Em outras palavras, o conteúdo do pensamento sobre o amor deve corresponder à forma de seu discurso que, em última instância, deve conter um método semelhante a este utilizado por Sócrates, isto é, um método de perguntas e respostas que visa explicitar as aporias das proposições

---

<sup>5</sup> ὡς εἶη ὁ Ἔρως μέγας θεός, εἶη δὲ τῶν καλῶν.

comumente aceitas. Da mesma maneira, como veremos no capítulo seguinte, eros envolve uma forma de potência desiderativa que faz com que a alma se coloque em movimento e percorra, assim, degrau por degrau, o conhecimento do bem e do belo. Enfim, é através desse método que a alma pode exprimir seu pensamento em belos e edificantes discursos.

Além disso, parece-nos extremamente oportuno que Platão atribua a reflexão socrática acerca do amor a uma mulher que, ainda por cima, é entendida nas coisas da adivinhação/*μαντική*. Se a dialética do *Simpósio* procura demonstrar a natureza criativa de eros, capaz de gerar tanto descendentes quanto cultura, filosofia e política – como veremos mais adiante - e se eros é progressivamente desdivinizado ao longo do diálogo, não há nada mais coerente na escolha de um personagem feminino, símbolo da geração, e principalmente de uma mulher sacerdotisa, capaz de provocar a reflexão acerca da divindade do amor a partir da própria *μαντική*. Em outros termos, a desdivinização de eros se dará, numa reflexão filosófica, por uma personagem exterior à filosofia, mas que pode ser considerada plenamente entendida das coisas que dizem respeito aos deuses e às suas atribuições<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Há diversas especulações acerca da escolha de Diótima como personagem principal do *Simpósio*. Por que simplesmente Platão não faz, como nos demais diálogos, um discurso direto atribuído a Sócrates ou, ao menos, o jogo aporético com a fala dos demais personagens, como lhe era tão freqüente? G. W. Most sugere que no centro de um discurso filosófico, é uma autoridade religiosa quem fala, no coração de um simpósio masculino, do qual todas as mulheres foram banidas, nós ouvimos – ainda que indiretamente e por fragmentos – uma voz feminina (MOST, 2006, p. 36). G. Reale, por sua vez, sublinha que Diótima simboliza, por sua feminilidade, a “divina sabedoria”, que vem assumir o papel da máscara de Sócrates mesmo, ou seja, a máscara do dialético que fala na dimensão ierática da iniciação aos mistérios das coisas do amor (REALE, 1997, pp. 22-143). No *Menexeno*, Sócrates se reporta a uma conversação que havia tido com uma mulher estrangeira. Mas, ela não era uma profetisa de Mantinéia, mas a famosa Aspásia, a quase mestra de Péricles. K. Corrigan e E. Glazov-Corrigan são mais detalhistas e apresentam seis diferentes interpretações para a questão: 1<sup>a</sup>) permite que Sócrates proclame seu discurso preservando a máscara da ignorância irônica; 2<sup>a</sup>) explica a insistência dele de que ele somente conhece as coisas do amor; 3<sup>a</sup>) confere a importância de que Eros é o sujeito de um culto mistério do qual Diótima é a sacerdotisa; 4<sup>a</sup>) representa o golpe de mestre da cortesia delicada; 5<sup>a</sup>) ficaria estranho que Sócrates fizesse, primeiro, um encômio a Eros para, depois, Alcibíades elogiar o próprio Sócrates; 6<sup>a</sup>) a introdução de uma mulher como uma terceira pessoa que fala, ou seja, o próprio Platão, que exporia sua reflexão diferenciando-a de seu mestre Sócrates (CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2006, p. 112). Além do mais, esses autores vêem, na escolha de Diótima como interlocutora de Sócrates e como aquela que o ensina, uma quebra com os subjetivismos dos discursos anteriores, em que cada orador defendia seu próprio ponto de vista e sua própria arte. Diótima, ao contrário, orienta seu olhar algo maior que os pontos de vista particulares. Ela introduz Sócrates nos mistérios, que independem dos homens. Logo, Sócrates, como filósofo, permanece sempre o aprendiz, e nunca se institui como *o sábio*. Enfim, eles destacam que Diótima, por ser mulher, personifica *Sophia*, a sabedoria, e a sabedoria que se desvela ante o homem, numa espécie de iniciação mística. O filósofo, portanto, diferentemente da atitude moderna, não é o principal ator da verdade, mas um recipiente ativo desta (*Ibidem*, pp. 113-115). Nós, por nosso lado, destacamos que, fundamentalmente, o que esses comentadores parecem ignorar é o fato de que, se é necessário a Platão reformular uma nova concepção teológica (conceituar

Retornemos agora à argumentação de Diotima. Sócrates lhe pergunta se Eros deveria ser necessariamente feio e mau, uma vez que ele não pode ser nem belo nem bom [201e8-9]<sup>7</sup>. A sacerdotisa lhe responde negativamente. O que não é belo não necessita ser considerado forçosamente como feio, muito menos o que não é bom necessariamente deva ser tido por mau; ou ainda, o que não é totalmente sábio deva ser obrigatoriamente considerado como ignorante [202a2-3]. Para exemplificar sua afirmação, Diotima se utiliza da opinião correta/τὸ ὀρθὰ δοξάζειν que, não sendo nem propriamente um conhecimento, nem exclusivamente uma ignorância, carrega em si um valor de verdade sobre algo. Logo, entre conhecimento e ignorância, assim como entre beleza e feiúra, bem como entre bondade e maldade, deve haver sempre uma instância intermediária/μεταξύ, à semelhança da opinião correta [202a9].

Surge, portanto, o conceito de algo que existe, ontologicamente falando, num intervalo entre duas instâncias aparentemente opostas. Entre extremos como estes - beleza e feiúra, bondade e maldade, conhecimento e ignorância - há níveis intermediários que existem, de fato, mas não se enquadram nem num extremo, nem no outro. Analogamente, não sendo eros nem belo/καλός, nem feio/αἰσχρός, nem bom/ἀγαθός, nem mau/κακός, nem mesmo totalmente sábio/σοφός ou expressamente ignorante/ἄμαθές, também ele se constitui como

---

aquilo que torna o divino essencialmente divino), nosso filósofo instaura um personagem que, além de encarnar o gênero feminino que condiz com a *Sabedoria*, sempre associada a uma mulher, coloca-se como intermediária entre o discurso filosófico racional e àquele atribuído à teologia clássica. Diotima é, portanto, também uma intermediária, uma espécie de *μεταξύ*, como o é Eros. Se Platão utilizasse Sócrates para definir a não-divindade de Eros, ele poderia explicitamente dar razões, aos cidadãos de Atenas, de acusarem Sócrates de impiedade. Contudo, ao atribuir à Diotima esta espécie de *revelação teológico-racional*, Platão isenta Sócrates da acusação que lhe promulgaram. Não é Sócrates quem descobre, por si mesmo, esta verdade não-divina de Eros. Antes, é a própria sabedoria – racional e divina, *diotímica* – que o inspira a concluir tal natureza do amor. A sacerdotisa de Mantinéia, portanto, personifica a razão que, sem negar a divindade, aperfeiçoa-lhe suas características essenciais, isto é, institui o que é verdadeiramente um deus e separa, assim, aquilo que não é totalmente divino. Além disso, podemos pensar o diálogo entre Sócrates e Diotima como uma metáfora da *relação sexual/συνουσία*, que eros sempre envolve. Por fim, como veremos no capítulo seguinte, Diotima é mulher, é capaz de gerar, de dar a luz/τίκτω e simboliza a feminilidade geradora que Platão estenderá também – e com maior dignidade – à figura do filósofo. Enquanto as mulheres são capazes de gerar no corpo (vide verbos κυεῖν, κύεσθαι, que significam “estar grávida”, “gerar”, mas apenas no feminino), os homens geram na alma (vide os termos utilizados como τικτεῖν, γεννᾶν, τόκος e γέννησις, que servem para ambos os gêneros). Cf. 206b1-207a4.

<sup>7</sup> αἰσχρὸς ἄρα ὁ Ἔρως ἐστὶ καὶ κακός;

sendo um intermediário/μεταξύ entre essas instâncias ontológicas. Por conseguinte, se eros tende ao que é belo, bom e sábio, ele não pode necessariamente ser considerado um deus, uma vez que todos os deuses são, por natureza, belos, bons e sábios. Eis a proposição decisiva do discurso de Sócrates-Diotima: eros não é um deus, como o considerava a tradição. Um deus, que busque a beleza, a bondade e a sabedoria, não pode racional e logicamente ser concebido como um deus. Tratar-se-ia, portanto, de uma proposição contraditória e digna de erro. Além do mais, como deixa entrever o pensamento de Diotima, isto sim seria uma profanação contra a natureza perfeita dos deuses: transformar o que não é divino em divino e, conseqüentemente, cultuá-lo. Eros não pode racional e logicamente ser um deus. Se ele o fosse, não necessitaria ir em direção a nada; estaria pairando, intocável, nos jardins de Zeus<sup>8</sup>.

Enfim, torna-se necessário uma nova concepção do amor. Se Eros não é um deus, forçosamente não necessita ser um humano – o que seria algo absurdamente inaceitável. Mas, o que é o amor então? Entre deuses e homens, o que haveria de intermediário? Qual a natureza específica do amor? Ou, como se interroga Plotino, séculos mais tarde, a respeito da natureza do eros platônico, seria o amor um deus, um *daimon* ou uma afecção da alma?/περὶ ἔρωτος, πότερα θεός τις ἢ δαίμων ἢ πάθος τι τῆς ψυχῆς;<sup>9</sup>.

## 2 O amor é *daimon*

No passo 202d1-e1, Diotima considera, então, a natureza específica de Eros. Se este é privação tanto do bem, quanto do belo/ἔνδειαν τῶν ἀγαθῶν καὶ καλῶν e, por este motivo, deseja tudo o que lhe falta/ἐπιθυμεῖν αὐτῶν τούτων ὧν ἐνδεής ἐστίν, logo, ele não pode ser

<sup>8</sup> No *Capítulo Quarto*, quando analisarmos o mito de Poros e Penia, veremos que estas duas divindades, pais de Eros, participam de uma festa nos jardins de Zeus. Contudo, Eros, gerado desses dois deuses opostos, não pode ser considerado verdadeiramente um deus, pois ele carregará essencialmente caracteres de riqueza e de pobreza, de excesso e de falta (cf. 203a8-204c6).

<sup>9</sup> *Enn.* III, 5 (50), 1, 1-2.

um deus, mas um grande *daimon*/δαίμων μέγας, ou seja, um intermediário entre deuses/θεοίς e homens/άνθρωποις, entre imortais/άθανάτοις e mortais/θνήτοις.

Sendo assim, Eros é responsável por transmitir aos deuses as preces e os sacrifícios humanos e, aos homens, as ordens e as recompensas pagas pelos sacrifícios oferecidos aos deuses [202e3-5].

Mas, por que é necessário um *daimon* para intermediar a relação entre deuses e homens? É a própria Diotima quem nos responde. Segundo ela, o divino não se mistura/ού μείγνυται diretamente com o humano, mas cabe ao ser intermediário estabelecer comunicação/όμιλία e diálogo/διάλεκτος de uns para com os outros, quer no sono, quer na vigília [203a1-4].

Assim sendo, a ação *demoníaca* de Eros é fundamental para que os homens possam conhecer os desígnios divinos e para que estes acolham as oferendas humanas. Naturalmente, como concebe Diotima, não há mistura/μείγνυμι entre deuses e homens ou, como a própria semântica da palavra sugere, não pode haver relação entre eles, senão pela intermediação de um terceiro elemento, distinto dos outros dois<sup>10</sup>.

Mas, o que é propriamente um *daimon*? O que a tradição nos diz sobre este ser intermediário?

## 2.1 Os *daimones* nos *Trabalhos e os Dias* de Hesíodo

Uma das primeiras referências aos *daimones*, na literatura grega, encontra-se em Hesíodo, quando o poeta apresenta as cinco raças que constituíam a totalidade dos homens. A primeira delas é propriamente a raça de ouro/χρύσειον, cujos homens viviam como os deuses/ώς θεοί, no Urânio, mas que, ao serem encobertos pela terra, transformaram-se em

---

<sup>10</sup> Liddell & Scott trazem estas duas acepções para o verbo μείγνυμι, mistura ou relação (LIDDELL & SCOTT, 1996, p. 1092).

*daimones* corajosos, ctônicos, guardiões dos homens mortais/φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων<sup>11</sup>. A segunda raça é a de prata/ἀργύρεον, inferior à primeira, e dada ao excesso/ὑβρις<sup>12</sup>. A terceira grande raça era a de bronze/χάλκειον, considerada a mais forte, terrível e violenta<sup>13</sup>. A quarta dentre essas era a raça dos homens heróis/ἀνδρῶν ἡρώων, também denominados semideuses/ἡμίθεοι. A quinta e última raça é constituída pelos homens tais como nós os encontramos atualmente e que provêm do ferro/σιδήρεον. Esses, continua Hesíodo, nunca cessarão de trabalhar e de suportar as angústias que os deuses lhes conferem<sup>14</sup>. As quatro primeiras raças foram extintas da terra, mas sobrevivem de alguma forma, como é o caso dos *daimones*, que são, portanto, as almas dos homens virtuosos que se apagaram ou morreram na Idade de Ouro. Por conseguinte, Hesíodo descreve-os como guardiões/φύλακοι dos seres mortais, ou seja, os *daimones* seriam os responsáveis por assistirem e vigiarem a raça humana. Já nesses versos hesiódicos, portanto, aparece a relação entre os *daimones* e os homens, tal como sinaliza o *Simpósio*. Se estabelecermos uma comparação entre esses versos de Hesíodo e a discussão acerca do eros-*daimon*, proposto pelo discurso de Diotima, perceberemos que, neste último texto, o amor aparece não como guardião da raça humana, mas como colaborador dos homens na mediação de sua relação com o divino [*Smp.* 212b3-4]. O mortal, portanto, possuído por este *daimon* – e não mais entusiasmado por um deus, como queria a tradição – torna-se um sábio homem demoníaco/σοφὸς δαίμόνοις ἀνὴρ [203a5], ou seja, algo entre um deus e um mortal.

---

<sup>11</sup> *Op.* 106-126. As referências são extraídas de: HESÍODO. *Os trabalhos e os dias (Primeira Parte)*. Introd., trad. e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1990.

<sup>12</sup> *Op.* 126-142.

<sup>13</sup> *Op.* 143 ss.

<sup>14</sup> *Op.* 174 ss.

## 2.2 Os *daimones* de Empédocles

Outro exemplo acerca da natureza dos *daimones* pode ser encontrado nos fragmentos de Empédocles. Diferentemente de Hesíodo, Empédocles considerava os *daimones* como seres imortais que, devido a uma culpa cometida, ligada geralmente ao perjúrio, foram destituídos da felicidade dos deuses e, assim, passaram a se encarnar nos seres mortais – plantas, animais e homens<sup>15</sup>. No fragmento 115D do papiro de Strasbourg, editado por A. Martin e O. Primavesi, encontramos uma definição de *daimon*: trata-se de um daqueles seres que fracassou durante a vida, devido suas faltas e que, sob o efeito do medo, sujou seus membros e que, assim, dia após dia, busca se redimir, imputando a si mesmo estreitos e sofríveis trabalhos<sup>16</sup>. Em suma, esse fragmento empedocleano afirma que os *daimones* eram inicialmente deuses que, após cometerem uma falta grave, foram destituídos de seu poder divino e que se tornaram, por conseguinte, seres inferiores sujeitos à permanente reencarnação. Ainda segundo A. Martin e O. Primavesi, Empédocles se autodenominava um *daimon* encarnado e, por este motivo, ele buscava constantemente remontar à sua origem primeira através da rememoração das encarnações anteriores<sup>17</sup>.

Entretanto, Empédocles considera que a um *daimon*, após ter sido purificado por meio de inúmeras encarnações, os deuses lhe concedem a reintegração a seu estágio e lugar naturais, como atesta Plutarco:

Também Empédocles nos diz que os *daimones* sofrem as penas merecidas por faltas e negligências que cometeram: ‘o poderoso vento’ – diz – ‘empurra-os para o mar; o mar cospe-os para a terra; a terra impulsiona-os até aos raios brilhantes do Sol infatigável, e este lança-os de novo entre os remoinhos de vento. Os elementos recebem-nos um do outro, mas todos os rechaçam com horror’, e isto dura até que tenham sofrido o seu castigo e se

<sup>15</sup> PLUTARQUE. *De exilio*. 17, 607c.

<sup>16</sup> Empédocles, frg. 115D (MARTIN & PRIMAVESI, 1999, p. 62).

<sup>17</sup> Cf. Empédocles, frg. 117D: Ἦδη γὰρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κούρος τε κόρη τε θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς (MARTIN & PRIMAVESI, 1999, p. 62).

tenham purificado; então voltam a ocupar o lugar e hierarquia que a natureza lhes atribui.<sup>18</sup>

Logo, esses *daimones* encarnam-se nos seres mortais a fim de que, purificando-se cada vez mais, possam retornar à sua antiga natureza, ou seja, àquela natureza divina e imortal. Isso explica, conforme assinalam A. Martin e O. Primavesi, por que Empédocles condena o abatimento de animais, bem como os sacrifícios feitos à custa de sangue, uma vez que os *daimones* podem se encontrar encarnados atualmente na pele deles<sup>19</sup>.

Em suma, podemos compreender os *daimones* de Empédocles como “almas punidas”, que se encarnam e devem se purificar constantemente. É por isso que Hipólito assim escreve: “... consciente da ordem que o Ódio nefasto estabeleceu no mundo, [Empédocles] aconselha seus discípulos a se absterem de toda alimentação animal; pois, diz ele, os corpos dos animais que nós comemos são os domicílios das almas punidas...”<sup>20</sup>. *Daimones* são almas, ou melhor, almas punidas que decaíram de sua condição divina e que agora, através de sucessivas reencarnações, desejam vir a ocupar o lugar natural que lhe pertencem, isto é, a morada dos deuses.

### 2.3 Os *daimones* segundo Demócrito

Uma terceira concepção acerca dos *daimones* pode ser extraída do pensamento de Demócrito que, por sua vez, apresenta três modos possíveis de compreender esses seres intermediários. Primeiramente, no testemunho 78 da *Astronomia* de Hérmipo, encontramos: “Não seria honesto passar em silêncio a palavra de Demócrito que, denominando os *daimones*

<sup>18</sup> *Moralia* 26, 361c. Referências extraídas de PLUTARCO. *Ísis e Osíris*. Trad. Jorge Fallorca. Lisboa: Fim de Século, 2001 = DK 31 B 115.

<sup>19</sup> *Empédocles*, frg. 136D: “Ne mettez-vous pas fin au carnage cruel ? Ne voyez-vous pas que vous vous dévorez les uns les autres dans votre indifférence?” (MARTIN & PRIMAVESI, 1999, p. 64).

<sup>20</sup> DK 31 B 115.

(τοὺς δαίμονας) de simulacros (εἶδωλα), diz que o ar está repleto deles”<sup>21</sup>. Um segundo modo de conceber os *daimones* encontra-se no fragmento 171, extraído de Estobeu, que diz: “A felicidade (εὐδαιμονία) não reside nos rebanhos, nem mesmo no ouro. *É a alma* que é a morada do daimon (ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος)”<sup>22</sup>. Por fim, encontramos no fragmento 300.10 o terceiro modo de definir esses seres: “... os *daimones* são a causa de tudo [das doenças e das perturbações] (δαίμονες δὲ αἴτιοι τούτων)”<sup>23</sup>.

Dessa forma, os *daimones* podem ser concebidos como simulacros, como seres interiores à alma ou como a causa de todas as coisas, tanto as benéficas, quanto as maléficas. Miriam C. D. Peixoto destaca que o termo *daimon* serviria para designar, no pensamento democritiano, aquilo que é próprio de cada indivíduo, isto é, a representação ou simulacro de sua alma ou ainda, como no fragmento 119 de Heráclito, como a personalidade (ἦθος ἀνθρώπων) de cada indivíduo<sup>24</sup>. Contudo, ela continua, “o demônio cessaria de ser uma divindade intermediária, tal como atestam as pesquisas do período arcaico; *demônio* designa em Demócrito este tipo de simulacro que reflete a disposição boa ou má da alma humana”<sup>25</sup>.

Marcel Detienne, por sua vez, acentua que essa mudança na natureza do *daimon* se deve ao fato de que Demócrito se deparou com novas necessidades que não eram mais aquelas do pensamento religioso<sup>26</sup>. Prescindindo dos deuses, continua M. C. D. Peixoto, Demócrito teria proposto uma migração da natureza do *daimon*, antes concebida como uma divindade intermediária, para postulá-la como uma disposição da alma<sup>27</sup>. Assim, ela diz, trata-se de “... uma ‘divindade’ interior ou personalidade, estado da alma simétrica e,

---

<sup>21</sup> DK 68 A 78.

<sup>22</sup> DK 68 B 171.

<sup>23</sup> DK 68 B 300.10.

<sup>24</sup> DK 22 B 119: Ἡ. ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπων δαίμων.

<sup>25</sup> PEIXOTO, 2001, p. 201.

<sup>26</sup> DETIENNE, M. *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*. Paris : Les Belles Lettres, 1963, p. 12, *apud* PEIXOTO, 2005/2006, p. 176.

<sup>27</sup> PEIXOTO, 2005/2006, pp. 176-177.

conseqüentemente uma concepção da felicidade totalmente independente de uma causalidade divina”. E conclui: “Demócrito diviniza o mundo natural ‘naturalizando’ o divino”<sup>28</sup>.

Essa “virada hermenêutica” que ocorre a partir da filosofia demonológica de Demócrito ocorre também no *Simpósio* platônico. O amor-*daimon* parece ser mais bem compreendido como uma disposição da alma humana que se origina do apetite pelo bem e pelo belo. Todavia, Platão ainda insiste no uso do termo intermediário/μεταξύ para se remeter a eros, diferentemente da leitura democritiana. Por outro lado, nosso filósofo também desdiviniza a figura de eros-*daimon* a fim de demonstrar o caráter propriamente divino da alma humana que prescindiria de uma instância que lhe fosse completamente exterior.

#### **2.4 Os *daimones* segundo o *Político* e a *República* de Platão**

Mas, antes de passarmos propriamente para a interpretação da natureza demonológica do eros no *Simpósio*, vejamos brevemente o que diz Platão acerca do tema em dois outros diálogos. No *Político*, ele escreve: “Se uma opinião realmente verdadeira e firme se estabelece nas almas, a propósito do belo, do bom, do justo e de seus opostos, digo que algo divino se realizou numa raça demoníaca (θείαν φημι ἐν δαιμονίῳ γίγνεσθαι γένει)” [*Plt.* 309c5-8]. Aqui, reaparece a discussão do caráter ontológico da opinião verdadeira/ἀληθῆ δόξαν que, como podemos observar, não é inspirada pela divindade, mas pelo *daimon* que assume o lugar do deus no estabelecimento dessa opinião. Desse modo, cabe, pois, ao *daimon*, e não à divindade tradicional, a interpretação e a consolidação das imagens na alma, a saber, a imagem do que é belo, bom e justo, bem como os seus contrários.

Na *República*, por sua vez, quando Sócrates narra o mito de Er, o Panfílio, ele dá ênfase às palavras da moira Láquesis, filha da Necessidade, reproduzindo-as nestes termos:

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 177.

*Almas efêmeras*, vai começar outro período portador da morte para a raça humana. Não é um *daimon* que vos escolherá, mas vós que escolhereis o *daimon*. O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligada pela necessidade. A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa. [R. 617d6-e5, com ligeiras modificações].

A moira transfere, portanto, a responsabilidade das ações humanas dos deuses para os homens, dizendo que cabe a estes a escolha de seus próprios *daimones*. Logo, a moira Láquesis antecipa o que poderia ser tomado como o período final da raça humana, cabendo a esta – e aos *daimones* escolhidos por ela – a responsabilidade por seus atos. Por um lado, se na concepção democritiana o *daimon* deixa de ser entendido como um intermediário entre deuses e homens para ser compreendido como uma disposição anímica, ora boa, ora má, passando da esfera religiosa para o registro estritamente filosófico, por outro, nesse trecho da *República*, Platão parece apontar para esta mesma perspectiva, ao retirar a culpa dos deuses e ao atribuir aos homens a responsabilidade absoluta pela escolha/αἵρησις de seus *daimones*. Logo, Platão estaria de acordo com Demócrito ao propor a passagem da ética do âmbito meramente religioso ao âmbito racional e filosófico.

Assim, o *daimon* tanto no *Político*, quanto na *República*, não é algo que penetra na alma sem o consentimento desta. Ao contrário, é a alma quem *escolhe*, por livre vontade, o *daimon* que lhe será constitutivo. Outro trecho da *República* que exemplifica muito bem o que dissemos até aqui, encontra-se no Livro IV, quando Sócrates discute a analogia das classes da cidade com os gêneros da alma. Leôncio, filho de Agláion, enquanto retornava do Pireu, percebe que havia cadáveres que jaziam ali. Por conseguinte, dois sentimentos simultâneos envolveram o passante: ele possuía enorme apetite de vê-los, mas a cena lhe era tão insuportável que, por várias vezes, ele procurava desviar o seu rosto até que, “vencido pelo apetite (ἐπιθυμία), abriu muito os olhos e correu em direção aos cadáveres, exclamando: ‘Aqui tendes, *daimones* do mal (κακοδαίμονες), saciai-vos deste belo espetáculo’” [R.

339e6-440a3]. Neste caso, o *daimon* parece concordar com aquela natureza intermediária/μεταξύ explorada no *Simpósio*. Trata-se de um μεταξύ entre o apetite aparentemente mais irracional e a resistência intermitente da razão. Leônico, simultaneamente, *deseja irracionalmente* saciar-se olhando os cadáveres e, por outro lado, sua razão faz com que ele refreie os olhos e os desvie de tal cena. Todavia, o texto nos diz que, vencido pelo apetite, Leôncio se deixa levar pelos *daimones* maus que lho possuíam. De modo semelhante, se em Homero é o impulso irascível ou coração/θυμός quem adverte o homem com uma intervenção divina, em Platão, ao contrário, é a própria racionalidade que é considerada o elemento divino no homem<sup>29</sup>. De qualquer forma, entre o racional e o irracional, existe um hiato, um intervalo, que deve ser preenchido pelos *daimones*, como elementos existentes na alma e que possibilitam a relação entre o apetite e os ditames da razão.

## 2.5 A especificidade do eros-*daimon* no *Simpósio*

Ao longo do diálogo, Platão utiliza o termo *daimon* e seus derivados dezenas de vezes, na maioria delas para significar uma espécie de faculdade ou capacidade divina. Em 203a4-5, por exemplo, Diotima diz a Sócrates que o homem versado nas coisas do amor será conseqüentemente um *ser demoníaco* [*Smp.* 203a4-5]<sup>30</sup>, ou seja, aquele que é instruído nas τὰ ἐρωτικά torna-se um homem que prescindir de inspiração divina, pois ele próprio age como um ser divino. Basta nos remetermos ao *demônio* de Sócrates, explicitado na *Apologia* ou mesmo no *Simpósio* quando, em 219c1, Alcibíades diz que Sócrates é um homem verdadeiramente divino, isto é, demoníaco. Por conseguinte, podemos dizer que a alma de Sócrates é *demoníaca* e não somente inspirada por um *daimon*. Outro exemplo possível

<sup>29</sup> Cf. PALUMBO, 2001, p. 27.

<sup>30</sup> καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνήρ...

encontra-se na atitude socrática de permanecer imóvel, como que embrenhado por alguma reflexão/ προσέχοντα τὸν νοῦν [174d5] antes de entrar na casa de Agatão. Afinal, conforme destaca Louis-Andre Dorion, é próprio dos *daimones* não dizer ao ser humano como ele deve agir, mas do que ele deve se abster, ou seja, eles atuariam como uma intervenção divina que impede o homem de realizar uma determinada ação particular<sup>31</sup>. Nesse caso, Sócrates estaria sofrendo uma intervenção de seu *daimon* no momento de entrar no local do banquete.

Outro exemplo encontra-se em 223a1, quando o filósofo se dirige a Alcibiades através do vocativo “ó demônio”/ὦ δαιμόνιε, o que denotaria uma aprovação de Sócrates sobre a atitude do belo jovem que, embora embriagado, fizera um elogio a ele com uma sobriedade *demoníaca*.

Enfim, a própria descrição da felicidade/εὐδαιμονία como um verdadeiro e bom *daimon* denota que uma alma impulsionada ao conhecimento e capaz de reflexão por si mesma torna-se verdadeiramente feliz, ou seja, encontra-se na posse de um bom *demônio*.

Logo, chegar à constatação de que a natureza de eros não é a de um deus mas a de um *daimon* significa dizer que há algo de divino na alma que a faz passível de amar e desejar. Platão, por conseguinte, à semelhança do que vimos em Demócrito, parece subsumir a exterioridade do deus-Amor na interioridade da própria alma que se torna, assim, divina. Dessa maneira, o homem possui um parentesco com o divino pela mediação de sua alma que participa/μεθέξις do divino.

Todavia, o que no *Simpósio* nos autoriza a dizer que eros é um *daimon* que se localiza na alma? Ele não poderia ser, simplesmente, um ser intermediário que intervenha nela a partir de fora?

Como vimos anteriormente, Diotima também iniciara sua discussão acerca do caráter *demoníaco* de eros pelo exemplo da opinião verdadeira, tal como no *Político*. A opinião não

---

<sup>31</sup> DORION, 2003, p. 187. Cf. também *Phdr.* 242c: “É uma voz que, ainda que ela se faça entender, ela desvia sempre o que eu vou fazer, mas que nunca me compele à ação (ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἄν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὐποτε)”.

condiz nem com a verdade total, nem com a falsidade absoluta. Trata-se de uma *verdade intermediária*, tal como será a natureza de eros: não sendo um deus, nem um mortal, o amor é um ser intermediário, um *daimon*.

No entanto, ser considerado um *daimon* significa, antes de tudo, estar *entre*, isto é, não ser considerado nem num extremo, nem no outro. Trata-se, pois, da mesma condição do filósofo, com o qual eros é comparado [204b4]<sup>32</sup>.

Na leitura de G. Reale, o *daimon* se refere a um poder circunscrito a um âmbito específico particular<sup>33</sup>. Eros seria então, na linguagem do autor, um poder exclusivamente erótico, ou seja, referido apenas à busca do que é belo e bom esteticamente.

Por sua vez, K. Reinhardt diz que o universo é constituído de deuses, homens e *daimones*, sendo que estes são os que possibilitam a relação entre os outros dois. Logo, como ele conclui, “somente aquele que escuta o demoníaco é um homem ‘demoníaco’ (um grande homem, um homem fora do comum) e todas as outras artes do saber apenas produzem homens vulgares. Existem muitos demônios deste tipo, e um dentre eles é Eros”<sup>34</sup>. K. Reinhardt, portanto, localiza o amor como uma espécie de voz que diz como o homem deve ou não agir.

Na mesma perspectiva, C. Osborne afirma que:

Deus está no extremo de uma escala na qual a humanidade é o fim oposto; o par deus e mortal é tratado como logicamente similar aos pares belo e feio, bom e mau, sábio e ignorante, que nós encontramos antes no discurso de Diotima como exemplos de opostos que permitem um estado intermediário que não seja nem uma coisa, nem outra<sup>35</sup>.

Desse modo, parece-nos pertinente atribuir a eros-*daimon*, como o faz G. Reale, um poder circunscrito à esfera do que é belo e bom. Entretanto, o amor não poderia estar exclusivamente voltado para o que é belo apenas visivelmente, à maneira de uma fruição

---

<sup>32</sup> Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι.

<sup>33</sup> REALE, 1997, p. 167.

<sup>34</sup> REINHARDT, 2007, pp. 74-76.

<sup>35</sup> OSBORNE, 2002, p. 109.

estética. Eros, segundo Diotima, impulsiona os jovens a amar primeiramente um belo corpo para, se seguida, ultrapassar a beleza efêmera para ir ascendendo em direção à beleza em si. Logo, o poder de eros não se reduz à mera fruição estética, mas ele ama e deseja o que é belo por natureza. Já as posições de K. Reinhardt e C. Osborne constataam que a discussão acerca do eros-*daimon* enquadra-se no interior de uma discussão mais ampla, que diz respeito aos *intermediários* que aparecem ao longo do corpus platônico.

Maria Dulce Reis, ao analisar a importância dos *intermediários* na filosofia de Platão, escreve que a mediação realizada pelo elemento intermediário torna possível uma ação inteligente para o todo, superando a dialética de um estado inicialmente desarmônico entre dois elementos opostos. Assim, ele possibilita ou a criação de um novo estado de coisas ou, ao menos, a configuração de uma relação de tensão harmônica entre eles. M. D. Reis conclui mostrando a pertinência do esquema triádico na filosofia platônica, donde o elemento intermediário é fundamental, pois é através dele que se tornam possíveis relações como a de unidade, harmonia, identidade na alteridade, entrelaçamento e, finalmente, o movimento<sup>36</sup>.

Embora M. D. Reis indique que esse esquema triádico é uma constante no *corpus* platônico, podemos salientar que, no *Simpósio*, a tríade homem-eros-deus é claramente posta não somente como um esquema, mas como sendo o desfecho da própria natureza do amor. É seu caráter intermediário que propicia a relação entre homens e deuses, assim como a alma humana, dada a sua capacidade racional, diviniza de certo modo a nossa humanidade. Da mesma maneira, é eros quem estabelece uma mediação entre a imortalidade dos deuses e a nossa natureza mortal, finita, e que provoca o *apetite* do corpo e da alma que desejam se imortalizar<sup>37</sup>.

Conseqüentemente, o que está em jogo no *Simpósio* não é apenas a condição epistêmica, ou seja, a consideração de como o bem e o belo podem vir ser conhecidos; trata-

---

<sup>36</sup> REIS, 2007, pp. 394-395.

<sup>37</sup> Voltaremos a isso no próximo capítulo, quando estivermos diferenciando *eros* e *epithymia*.

se, acima de tudo, de conceber a alma como algo imortal no homem que, pela presença mesma de eros, pode vir a amar e desejar a imortalidade. Logo, eros é este impulso erótico vital que possibilita não só o conhecimento, mas também que promove a divinização da alma racional que se coloca em movimento na direção daquilo que é mais verdadeiro e, portanto, mais real. Pela união entre razão e apetite, intermediada por eros, o homem é capaz de conhecer as coisas como elas verdadeiramente são<sup>38</sup>.

Assim, os intermediários de Diotima são utilizados para completar um intervalo que dividia ao máximo os extremos<sup>39</sup>. Eis a importância dos *daimones*. Logo, sem Eros, o homem jamais desejaria as qualidades divinas, isto é, jamais se colocaria em movimento ascensional nos degraus do bem e do belo. É somente através da colaboração erótica, que o ser humano torna-se capaz de ultrapassar o conhecimento particular do belo individual para vir a conhecer aquilo que é o belo/τὸ ἐστὶ ὁ καλός e que torna todas as coisas belas. Assim, a epistemologia do *Simpósio* estaria plenamente relacionada com o movimento da alma gerado pelo eros-*daimon*.

Contudo, segundo L-A. Dorion, a expressão *demônio*, em Platão, diferentemente da intenção apologética explicitamente presente na obra de Xenofonte<sup>40</sup>, denota não uma função

---

<sup>38</sup> LEFKA, 2003, pp. 97-98; 99; 113. Neste artigo, a autora faz uma análise detalhada da presença das divindades tradicionais na obra de Platão. Ela destaca que o que os pesquisadores têm dito da atitude geral de Platão face às divindades tradicionais, representando por excelência a religião oficial, é o que aqui, no *Simpósio*, aparece dupla, senão contraditória. De um lado, Platão elabora uma crítica severa contra os traços tão antropomórficos dos deuses tais como os apresentava a tradição mito-poética e, por outro, ele sustenta a necessidade de manter e de reforçar a crença tradicional nesses mesmos deuses. Três posições são sustentadas pelos estudiosos, ainda segundo A. Lefka. Em primeiro lugar, ela diz, o filósofo jamais acreditou na existência de deuses olímpicos ou ctônicos (ou seja, pelos únicos deuses representados pela religião oficial). Em segundo, que a proposição de manter o culto tradicional era apenas uma “concessão” do filósofo ante o povo, puramente formal e sem impacto real no seu pensamento filosófico. Em terceiro lugar, os deuses aparecem na filosofia platônica simplesmente como “metáforas”. Contudo, pode-se afirmar que Platão efetua uma seleção crítica dos dados da tradição religiosa concernente a cada divindade, aplicando como critério os τύποι θεολογίας expressos claramente na *República*. [τύποι θεολογίας são modelos (de inteligibilidade) dos quais é necessário dizer os deuses]. “Os deuses se apresentam como seres imortais, de uma perfeição absoluta, tanto na forma exterior deles, quanto em suas dimensões éticas”.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 109. C. Osborne também analisa as vantagens teológicas na apresentação dos *daimones*, por Platão, sendo que a principal delas seria evitar, por nossa parte, um tipo de dualismo e bipartição do universo, entre uma esfera divina e outra humana, incomunicáveis (cf. *Ibidem*, p. 11).

<sup>40</sup> L-A. Dorion afirma que Xenofonte emprega τὸ δαιμόνιον para significar os deuses e a divindade, de modo que esta expressão aparece intercalável com ὁ θεός, οἱ θεοί ou τὸ θεῖον. Em *Memorabilia*, I, 1, 2-4, manifestar-se-ia claramente a função apologética do texto de Xenofonte: “A interpretação desta passagem é determinante

simbólica do *daimon*, ou seja, um *signo* que manifeste de forma imediata o deus. Para Platão, esse signo divino nunca é imediato, mas ele deve sempre ser corretamente interpretado pela razão. Diferentemente de Xenofonte, Platão insiste no momento exegético que corresponderia, de fato, ao desdobramento do racionalismo socrático. Logo, ainda segundo L-A. Dorion, a interpretação da intervenção do signo se efetua sob a vigilância da razão e deve satisfazer as exigências da mesma. Desse modo, a razão não pode ser considerada soberana, pois ela deve se mostrar dócil e obediente a um signo divino que, por sua vez, deverá ser interpretado por ela<sup>41</sup>.

No entanto, L-A. Dorion parece não levar em conta o modo como o *daimon* surge no *Simpósio*. Não podemos negar que em outros diálogos Platão atribua uma função negativa aos *daimones*, isto é, como seres que impedem a ação e conduzem à reflexão. Mas, no *Simpósio*, ao atribuir uma natureza *demoníaca* ao amor, Platão quer significar mais o movimento desencadeado por ele em direção ao conhecimento do bem e do belo em si mesmos do que uma espécie de impedimento da ação. Basta lembrarmos como os diversos discursos anteriores ao de Sócrates já apresentavam uma concepção de eros como guia/ἡγέομαι, caminho/ὁδός, dirigente/ἐπιβάτης ou, até mesmo, como defensor/παραστάτης, salvador/σωτήρ ἄριστος ou guardião/φύλαξ da espécie humana; termos que dizem respeito, de certo modo, a um movimento da alma provocado por eros.

Assim sendo, estamos mais de acordo com a posição de Bernard Freydberg quando ele diz que o *demônio* ocorre como um estranho tipo de impulso, que não inspira nem às grandes

---

para a compreensão do que Xenofonte entende por δαιμόνιον. A estratégia de Xenofonte, para defender Sócrates contra a acusação de ter introduzido novas divindades, consiste em assimilar um forma de adivinhação a manifestação da divindade de que Sócrates é a testemunha privilegiada. A lógica mesma da argumentação desenvolvida por Xenofonte exige que a divindade se manifeste à Sócrates não diretamente, mas pelo intermediário de um signo: de modo que os deuses comuniquem aos homens sua vontade pelo intermediário de pássaros, de sonhos, de oráculos, de sacrifícios, etc., ao mesmo tempo em que a divindade deva se manifestar à Sócrates pela intermediação de um signo cuja natureza exata não é precisada nas *Memorabilia*". Logo, se a religião grega utilizava-se de signos para exprimir a divindade, Sócrates, em Xenofonte, é posto como um desses signos – talvez o mais perfeito, por ser um signo dotado de razão -, ou seja, um *daimonion*. (DORION, 2003, pp. 171-172).

<sup>41</sup> DORION, 2003, p. 188.

tarefas, nem à grande arte, mas a pensamentos de medida apropriada<sup>42</sup>. O *eros-daimon* possui a função de contribuir com o corpo e a alma na aquisição do verdadeiro conhecimento proveniente das idéias do bem e do belo. Ele colabora com a razão, através da intermediação entre o intelecto e as sensações, no conhecimento dessas idéias, numa espécie de potência/δύναμις do composto corpo-alma, que permite a unidade do mesmo e a direção de seu movimento.

## 2.6 *Eros-daimon*: uma potência do composto corpo-alma

Para introduzirmos o problema acerca da natureza *demoníaca* de eros na natureza humana, utilizaremos um texto de Plotino que, como assinala Porfírio, tem em seus escritos um amalgama entre os dogmas estóicos e peripatéticos<sup>43</sup>. Esse amalgama torna-se extremamente evidente na reflexão do neo-platônico acerca de eros, tal como apresentado no *Simpósio*<sup>44</sup>.

Plotino se interroga se seria Eros um deus/θεός, um daimon/δαίμων ou uma afecção da alma/πάθος τῆς ψυχῆς<sup>45</sup>. Para ele, Platão concebe não apenas uma natureza de eros, mas duas, da mesma forma como Pausânias em seu discurso, porém um eros seria causado simplesmente por uma afecção/πάθος da alma – trata-se de um amor inferior, considerado por Plotino na categoria aristotélica da acidentalidade -, enquanto que o outro eros seria causado ou por um deus ou por um *daimon*, resultando em um amor substancial<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> FREYDBERG, 1997, p. 146.

<sup>43</sup> Porfírio. *Vida de Plotino*, § 16, *apud* CHARRUE, 1993, p. 15.

<sup>44</sup> *Enn.* III, 5 (50), 1, 1-2.

<sup>45</sup> *Enn.* III, 5 (50) 1, 1-2.

<sup>46</sup> *Enn.* III, 5 (50), 1, 2-4.

Todavia, segundo Pierre Hadot, a verdadeira questão não é somente saber se o amor é deus, demônio ou estado da alma, mas compreender se há, por um lado, um amor substancial e, por outro, um amor que seja somente acidental<sup>47</sup>.

Sob influência explicitamente aristotélica, a exegese de Plotino irá demonstrar que, no *Simpósio*, o amor pode ser tanto causado por uma afecção da alma e, portanto, acidentalmente, quanto por um deus ou por um *daimon*, de forma substancial. Entretanto, sua exegese, partindo da análise do amor acidental, mostra que essa afecção é engendrada na alma, na forma de uma disposição desiderativa/ἐθέλω que tem em vista os objetos que se manifestam visivelmente belos. Logo, o princípio/ἀρχή desse tipo de amor se originaria na própria alma humana, como um apetite do belo<sup>48</sup>. Trata-se, portanto, de uma disposição desiderativa engendrada na alma, como uma afecção/πάθος desta e que teria por objeto uma beleza aparente. Todavia, Plotino compreende que esse eros-afecção, que também pode ser traduzido como amor sexual, cuja tendência se dirige às coisas visíveis e corpóreas, mesmo tendo por objeto algo que seja aparentado com o que é belo por natureza – que Plotino denomina de belo *arquétipo/ἀρχέτυπος*<sup>49</sup>-, se revela como um amor misturado e não totalmente puro, pois este eros-afecção dependeria de um objeto material belo que, por sua vez, não pode ser considerado algo belo em si mesmo. Em outros termos, esse tipo de amor, engendrado na própria alma, sem auxílio divino ou *demoníaco*, não pode ser considerado, na linguagem plotiniana, um amor puro/ἔρωσ καθαρός<sup>50</sup>, mas misturado/μίξις<sup>51</sup>, pois ele se origina do que também não é puro e conduz o corpo e a alma a gerar somente num nível, isto é, no corpo<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> PLOTIN. *Traité 50*. Introd., trad., coment. e notas de Pierre Hadot. Paris : Les Éditions du Cerf, 1990, pp. 97-98, n. 5.

<sup>48</sup> *Enn.* III, 5 (50), 1, 15 ss.

<sup>49</sup> *Enn.* III, 5 (50), 1, 25 ss.

<sup>50</sup> *Enn.* III, 5 (50), 1, 39.

<sup>51</sup> *Enn.* III, 5 (50), 1, 56.

<sup>52</sup> *Enn.* III, 5 (50), 1, 56.

Por outro lado, ainda segundo o texto plotiniano, o amor puro é aquele proveniente de Eros, filho de Afrodite ou de Póros e Penia [203a8-204c6]<sup>53</sup>. Se filho da deusa Afrodite, Eros é inteiramente deus. Se filho de Póros e Penia, Eros é considerado *daimon*<sup>54</sup>, isto é, engendrado de um pai divino e de uma mãe torpe. O que nos interessa, nesse momento, não é abordar a exegese mítica proposta por Plotino, mas mostrar como ele concebe distintamente dois tipos de eros a partir da origem distinta destes. O eros-afecção não é o Eros divino ou demoníaco do *Simpósio*, segundo a leitura plotiniana. Além disso, o primeiro é um tipo de amor inferior ao segundo, uma vez que ele é um amor misturado com o corpóreo, enquanto que o eros divino ou demoníaco seria um tipo de amor mais puro e que diria respeito apenas à alma.

Em suma, Plotino confere ao eros-afecção um caráter de acidentalidade, enquanto que os outros dois são considerados substanciais, pois estes possuem mais ser que o primeiro. Ou seja, o Eros originado a partir de um deus ou de um *daimon* é tomado, por Plotino, como mais divino, mais puro e, conseqüentemente, de maior substância “amor” que o eros-afecção. Por isso, ele conclui, esses amores que se manifestam como afecção da alma não são substâncias, pois eles jamais serão engendrados apenas a partir da alma. Ao contrário, as afecções anímicas, assim como seus vícios, se revelam apenas como disposições ou hábitos adquiridos, e não como características segundo a natureza da própria alma<sup>55</sup>.

Diferentemente do amor substancial, seja ele divino ou *demoníaco*, o eros que se refere às manifestações sexuais poderia tornar a alma mais viciosa que virtuosa, dado seu caráter de acidentalidade e de hábito. Por outro lado, o amor como substância nunca pode causar o vício, pois ele provém apenas da alma numa reflexão consigo mesma, sem a

---

<sup>53</sup> À exegese de Plotino acerca do mito de nascimento de Eros, voltaremos no último capítulo, quando estivermos tratando do apetite relacionado com a falta do objeto desejado.

<sup>54</sup> *Enn.* III, 5 (50), 2, 1 ss.

<sup>55</sup> *Enn.* III, 5, 7, 40 ss.

necessidade de nada que seja corpóreo e que possa aprisioná-la na visibilidade do belo sensível.

Segundo K. Corrigan e E. Glazov-Corrigan, a exegese de Plotino é superior à de muitos comentadores modernos, pois “ele, evidentemente, toma a posição de que o ‘amor platônico’ não é restrito ao discurso de Sócrates somente, mas àquele freqüentemente de Pausânias ou de Erixímaco...”<sup>56</sup>. De Pausânias, Plotino retira a dualidade erótica, o Eros Vulgar e o Celestial; de Erixímaco, permaneceria o dualismo entre bom Eros e mau Eros, entre Amor inferior e Amor superior que, na linguagem de Plotino, traduzir-se-ia em Amor substancial e amor acidental respectivamente.

Como assinala Jean-Michel Charrue acerca da exegese plotiniana, o amor-afecção, bem como o apetite, é sempre considerado uma busca de algo que está ausente. Entretanto, também esse amor, mesmo misturado e impuro, pode estar voltado todo inteiro para o bem e para o belo ao qual se prende<sup>57</sup>. Há, portanto, uma necessidade constante de purificação do amor e do desejo, para que eles cumpram o papel principal de elevar a alma ao bem e belo arquetípos e, conseqüentemente, à contemplação do Uno.

## 2.7 O amor segundo Plotino e o amor segundo Platão

É interessante notarmos que a exegese plotiniana parece muito mais aparentada com os fundamentos estóicos e peripatéticos do que com o texto platônico do *Simpósio*. Joachim Lacrosse destaca que a exegese de Plotino é objetivante, ou seja, ele tende a ontologizar ou, se preferirmos, objetivar noções platônicas que nem sempre parecem passíveis de objetividade. Um exemplo claro, segundo J. Lacrosse, é a tentativa plotiniana “[...] de conciliar as três doutrinas platônicas segundo as quais Eros é um deus, filho de Afrodite (*Fedro*, 242d), um

<sup>56</sup> CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2006, p. 162.

<sup>57</sup> CHARRUE, 1993, p. 173.

*demônio* filho de Poros e Penia (*Banquete*, 202d) ou um *pathos* da alma (*Fedro*, 252b)”<sup>58</sup>. Entretanto, ao aderir à dicotomia de Eros apresentada por Pausânias, Plotino se distancia da unidade do mesmo proposta no discurso de Sócrates-Diotima que, em momento algum, propõe dois tipos ou espécies de amor. Ao contrário, o discurso socrático é construído, como vimos, sobre uma única perspectiva erótica que, com suas dualidades essenciais, pode se manifestar de modos distintos, conforme o objeto visado. Se o que corpo e alma amam e desejam é um objeto visível, esse eros poderá ser dito um eros direcionado mais às coisas corpóreas do que à própria alma; por outro lado, se o amor e o apetite visam mais ao aperfeiçoamento anímico, diremos que o homem como um todo está sob a ação de um eros mais estrutural, isto é, um eros que tende naturalmente ao conhecimento do bem e do belo em si mesmos. A discussão platônica acerca do amor parece-nos, portanto, muito menos dicotômica do que esta leitura tardia proposta por Plotino. O eros analisado por Sócrates-Diotima não é duplo, mas trata-se de um único amor que pode se manifestar de diversas maneiras conforme o objeto desejado. Logo, eros é essencialmente *demoníaco*, ou seja, ele é um *daimon*. Assim, nada nos autoriza pressupor um eros acidental e outro substancial como pretende a exegese de Plotino.

No entanto, C. Osborne, embora dê ênfase na diferença teológica<sup>59</sup> existente entre a filosofia de Plotino e de Platão, diz que, na visão do primeiro, não há necessidade de se explicar as aspirações eróticas mortais e corpóreas, uma vez que elas explicam o rompimento da unidade com o todo e não o retorno para o divino. Ou seja, a natureza desejante, quando direcionada ao visível, não deveria ser compreendida em oposição à figura do divino – uma vez que, para Plotino, tudo descende do deus -, mas revelaria uma queda do homem em relação ao Uno. Em outras palavras, C. Osborne propõe a leitura de que o amor, na concepção de Plotino, não necessita de um “dispositivo soteriológico”, porque para ele o amor e o apetite

---

<sup>58</sup> LACROSSE, 1994, pp. 31-33.

<sup>59</sup> OSBORNE, 2002, pp. 112-115.

do mais baixo pelo mais alto são inatos e naturais. Desse modo, continua, a teoria plotiniana sobre eros possui uma teologia apofática, que define o divino por sua ausência de contrastes que caracteriza o material, o mortal, o patético e o carnal, próprios dos seres humanos. O discurso de Diotima, ao contrário – conclui C. Osborne -, cede lugar a uma antropologia apofática, que define os mortais justamente pela ausência neles de tudo o que os deuses possuem<sup>60</sup>. Assim, enquanto o eros platônico seria responsável por curar nossa natureza dúbia – uma natureza mortal que tende à imortalidade -, o Eros plotiniano, na linguagem da autora, conceberia tudo, inclusive as paixões/παθήματα como sendo atributos dos deuses. Assim, segundo C. Osborne, o ponto de vista de Plotino é mostrar quão amável e desejável é o amado, ou seja, o Uno, enquanto que em Platão a perspectiva é muito mais antropológica: como é possível ao amante, ou seja, àquele homem naturalmente constituído de eros, alcançar o conhecimento do bem e do belo<sup>61</sup>. Enfim, a leitura de Plotino parece muito mais voltada a garantir a ausência de afecção/ἀπαθεία nos deuses e, inclusive, em eros, do que provocar a reflexão acerca da afecção humana que faz com que corpo e alma ascendam à imortalidade própria dos deuses. Afinal, contrário ao cristianismo nascente, a teologia de Plotino não pode aceitar que um deus fosse capaz de sofrer e muito menos de amar, características estas que provocariam a alteração em seu ser e que, portanto, o faria menos perfeito e, enfim, menos divino<sup>62</sup>.

Essa leitura proposta por C. Osborne contribui para a compreensão das perspectivas distintas entre a leitura plotiniana e a compreensão do amor proposta no *Simpósio*. Para o primeiro, o ponto de partida para a apreensão do que seja o amor deve ser a natureza divina que, por sua vez, não pode acolher em si nenhuma alteração. Logo, se o amor fosse considerado uma afecção da alma, ele não poderia ser considerado um deus, dado o caráter mutável a que estaria sujeito. Em contrapartida, Platão propõe refletir acerca do amor a partir

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>62</sup> *Ibidem*, pp. 114-115.

de um ponto de vista antropológico, isto é, partindo do amor e do apetite humano como condição de possibilidade para o conhecimento verdadeiro que, para o filósofo, condiz com a descoberta do bem e do belo.

Contudo, o que a autora parece não observar é que a divisão de eros em substancial e accidental, tal como propõe a leitura plotiniana, em nada se parece com aquela natureza unitária do amor no *Simpósio*. Platão não concorda com o esquema dualista proposto por Pausânias e Erixímaco, mas ele parece mais simpático à imagem antropológica de eros expressa no discurso de Aristófanes e em relação à leitura “patológica” do amor presente no discurso de Agatão. Eros, na linguagem platônica, se manifesta de diversos modos, seja no nível visível, seja no invisível, mas, em ambos os casos, ele sempre tem por origem uma afecção da alma, isto é, uma alteração da mesma, que a impulsiona a sair do visível e ir em direção ao conhecimento do invisível, sem a necessidade de um agente divino externo, mas através do corpo e da alma que são, na linguagem platônica, potencialmente eróticos.

### **3 Eros-daimon: uma afecção do corpo e da alma**

Finalmente, como o discurso de Sócrates-Diotima nos permite afirmar que eros é um *daimon* que se manifesta como uma afecção no corpo e na alma dos homens?

Como vimos ao longo do esquema argumentativo do *Simpósio*, é clara a evidência de uma gradativa diminuição do caráter divino de eros e, conseqüentemente, um aumento de sua natureza e função *demoníacas*. O ponto alto da argumentação socrática encontra-se em 202b10-c2 quando Diotima lhe interroga o filósofo nestes termos: “Como, Sócrates? Será que também vêm nele um grande deus aqueles que negam que ele seja um deus?” E Sócrates,

espantando, replica: “quem são estes [que negam ser eros um deus]?” [Smp. 202c3]<sup>63</sup>. E a resposta de Diotima é contundente: “Um é você, outro, eu” [202c4]<sup>64</sup>.

Esse pequeno diálogo entre a sacerdotisa e o filósofo pressupõe um ponto de partida na reflexão de ambos. Tanto um quanto outro, negam ser eros um deus e, logicamente, impedem-no de o ser. Um deus que deseja beleza e bondade, como vimos, nunca poderia ser um deus. Esse pressuposto inicial revela, pois, o novo modo de conceber eros que Platão introduzirá em sua filosofia. Eros é um *entre*, ele se encontra num hiato ontológico *entre* um mortal e um imortal, entre um homem e um deus, sendo considerado um grande *daimon*, afinal “todo demônio encontra-se entre o deus e o mortal” [202d13-e1]<sup>65</sup>. Diotima não se refere a eros como uma οὐσία, ou como um τὸ ὄντο, um ser, mas como um τὸ δαιμόνιον μετὰξυ, ou seja, um *demônio intermediário*. Por conseguinte, onde e como ele age?

Não sendo nem um deus, nem um mortal, Eros afeta aquilo que é propriamente divino no homem, a saber, sua alma. Entretanto, essa afecção nunca se dá de forma imediata, mas ela é medida pela ação do corpo. Como veremos no capítulo seguinte, o apetite, que constitui a origem e o fundamento do amor, é despertado pela beleza visível, isto é, pela visão de um belo corpo para, a partir daí, afetar a alma em direção ao conhecimento do que seja a natureza mesma do belo/τὸ καλόν. Desse modo, o amor é quem impulsiona tanto o corpo quanto a alma, de forma desiderativa, na direção do conhecimento do bem e do belo e, finalmente, é ele quem propicia ao homem a imortalidade, tanto em seu corpo, quanto em sua alma. O eros platônico, no Simpósio, revela-se como afecção/πάθος, embora Platão utilize pouquíssimas vezes esse termo e seus derivados<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> τίνες οὗτοι;

<sup>64</sup> εἷς μὲν σύ, μία δ' ἐγώ.

<sup>65</sup> πᾶν τὸ δαιμόνιον μετὰξυ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

<sup>66</sup> Πάθος e seus derivados aparecem apenas oito vezes durante todo o diálogo [Smp. 174e2, 189d6, 191a5, 204c1, 217e6, 217e7, 222b6, 222b7].

Mas, como definir essa afecção erótica<sup>67</sup>?

Nas linhas que sucedem o passo 207a, a sacerdotisa de Mantinéia dirá que a natureza de eros/φύσει τὸν ἔρωτα consiste justamente em fazer com que a nossa natureza mortal/ἢ θνητὴ φύσις busque, conforme sua capacidade, ser sempre e se imortalizar [207d1-2]. Todavia, segue o raciocínio de Diotima, essa capacidade/δύναμις somente lhe é possível mediante a geração/τῆ γενέσει, quando se repõe um ser por outro [207d2-4]. Essa geração, por sua vez, pode ocorrer não somente no corpo/μὴ κατὰ τό σῶμα, mas também segundo os estados da alma/ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, que são assim enumerados: as coisas habituais/τὰ ἤθη, as opiniões/δόξαι, os apetites/ἐπιθυμίαι, os prazeres/ἡδοναί, as dores/λύπαι e os medos/φόβοι [207e1-3]. E assim ela completa:

Nenhuma dessas coisas permanece em cada indivíduo; umas vêm a ser, outras desaparecem... E ainda mais extraordinário é o que se passa com as nossas ciências (αἱ ἐπιστήμαι): assim vêm a ser, assim se vão, de tal sorte que nunca somos os mesmos no que respeita às nossas ciências (κατὰ τὰς ἐπιστήμας), pois cada uma delas, considerada em si mesma, está sujeita à mudança (ταὐτὸν πάσχει). [207e5-208a3, com modificações]

Logo, Diotima explicita que a essência de eros é propriamente fazer com que nossa natureza mortal busque a imortalidade. Entretanto, diz a sacerdotisa, isso somente se torna possível diante da capacidade de gerar, que pode ocorrer de dois modos distintos: um deles corresponde aos apetites, outro, aos estados da alma/τρόποι τὴν ψυχὴν que nada mais são que alterações anímicas, provocadas pelo amor e que conduzem à geração da cultura.

Desse modo, podemos dizer que o amor, como *daimon*, revela-se como uma δύναμις que possibilita a geração tanto no corpo quanto na alma e que, assim, torna possível aos seres mortais atingir de certo modo a imortalidade. Eros é *daimon* e, como tal, manifesta-se como uma potência geradora do corpo e da alma.

<sup>67</sup> Acerca de πάθος, na filosofia platônica, Arnaud Macé assinala que a noção de πάθος em Platão, sendo dada sua característica extremamente geral, nunca fora objeto de um estudo específico. Πάθος apresenta, na realidade, um leque muito extenso de significações, que compreende praticamente todas as possibilidades semânticas do termo, e reflete em grande parte o uso da língua ordinária. Além disso, A. Macé acrescenta que, por outro lado, o conceito de πάθος, na medida em que nunca constituiu um objeto de enquete ou de definição explícita da parte de Platão, não possui uma definição canônica no interior do *corpus* platônico (MACÉ, 2006, p. 9).

Jean-François Pradeau afirma que a parte passional da alma é aquela parte irracional que tem a disposição de ser racionalmente regida, diferentemente do apetite que, segundo o autor, é completamente irracional e avesso à razão. O πάθος, por outro lado, submete-se à influência da razão e a escuta, conforme as linhas 442 b-c da *República*. J-F. Pradeau sublinha ainda que dentre todas as afecções da alma, o πάθος é uma afecção intermediária: “[...] ele é decerto irracional, mas, diferentemente do desejo (ἐπιθυμία) que o é absolutamente, ele é por natureza suscetível de ser modificado, dirigido ou mesmo suscitado pela razão”<sup>68</sup>. Ou seja, J-F. Pradeau considera que πάθος é uma “afecção intermediária”, pois dela participam tanto a parte irracional da alma quanto a razão. Distintamente, pois, da ἐπιθυμία, o πάθος não diria respeito apenas à irracionalidade humana, mas tratar-se-ia de um elo entre o irracional e a razão. Além disso, o autor define explicitamente o amor, ao lado da alegria e do ciúme, por exemplo, como algumas das afecções da alma, cujo traço comum seria a presença da opinião como objeto causador da afecção<sup>69</sup>.

Embora J-F. Pradeau fundamente sua reflexão na discussão da afecção e do apetite apenas no âmbito da *República*, algumas objeções surgem quando transpomos sua concepção de πάθος para o *Simpósio*. De forma explícita, Diotima elenca o apetite/ἐπιθυμία dentre os estados afetivos da alma que, como veremos no próximo capítulo, possibilitam a eros o estatuto de uma afecção ou alteração tanto do estado anímico quanto do corpo dos homens. Se o apetite, constitutivo da natureza de eros, conduz o homem à geração e, por fim, à imortalidade, também ele deve ser um tipo de afecção e de alteração de nossa natureza e, portanto, um πάθος.

Por outro lado, J-F. Pradeau assinala uma maior abrangência do termo πάθος na filosofia platônica. Bem antes de qualificar uma afecção psíquica, o πάθος entraria na

---

<sup>68</sup> PRADEAU, 2008, p. 25.

<sup>69</sup> PRADEAU, 2008, p. 26.

definição do próprio ser, como potência<sup>70</sup>. Segundo o comentador, a filosofia platônica, negando o intelectualismo que lhe fora erroneamente atribuído durante séculos, pressupõe o πάθος não como acidente do ser, mas como parte substancial do mesmo. Ser significa, acima de tudo, agir e padecer; em uma única palavra, ser significa alteração.

J. Frère, por sua vez, concebe a alma, tal como pensada pelos gregos, como uma alma fremente<sup>71</sup>, isto é, vibrante, passional. Ele afirma que a descoberta de explicações racionalistas cada vez mais elaboradas não exclui a paciente elaboração da estrutura não racional da alma. Coração, tendências e desejos não são necessariamente tirânicos, nem sentimentos egoístas. Ao contrário, o desejo, por exemplo, prossegue J. Frère, pode inclusive proporcionar uma espécie de retorno à verdade, ou seja, um desejo do bem, inclusive no momento em que a falsidade e o mal parecem imperar. Em qualquer sinal da tentação do mal, o desejo pode conduzir à justiça. E J. Frère conclui: “conhecimento e ação não vão sem prazer (ἡδονή), nem mesmo sem dor (λύπη)”<sup>72</sup>.

Desse modo, a leitura de J. Frère distingue-se daquela proposta por J-F. Pradeau na qual a afecção seria algo passível de racionalidade, enquanto que o desejo – ou apetite – seria totalmente impassível a esta. Como disse J. Frère, a razão nunca atinge a verdade sozinha. Ela necessita ser afetada/πάσχειν, seja pelo coração, seja pelos mais diversos apetites.

Assim, entre razão e apetites, entre racionalidade e irracionalidade, entre humanidade e animalidade, há sempre uma mediação capaz de estabelecer um elo entre esses dois pólos opostos. Assim como a opinião verdadeira é uma instância intermediária entre a falsidade e a verdade, a afecção amorosa seria responsável pela mediação da imortalidade dos deuses à natureza finita e mortal dos homens. Logo, o eros-afecção é apresentado como um evento que envolve tanto o corpo, quanto a alma e, nas palavras de L. Palumbo, ele se manifesta “não como *parte* de um evento psico-físico, nem como um evento que *se segue* ao evento corporal,

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>71</sup> FRÈRE, 1981, p. 3.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 3.

mas como um fenômeno que, na sua mais íntima natureza, é um fenômeno psico-físico”<sup>73</sup>. Em outros termos, eros é a expressão de um estado anímico que se manifesta inclusive no corpo como um amor e um apetite pela imortalidade, unindo estados sensitivos manifestados ora no corpo, ora no pensamento e na racionalidade próprios da alma<sup>74</sup>.

Assim, ao classificarmos o amor como uma afecção do composto corpo-alma, estamos colocando-o neste nível intermediário entre o irracional e o racional, entre homens e deuses, entre mortais e imortais. Embora seja no *Fedro*, em 265b6, que Sócrates descreve explicitamente eros como afecção/τὸ ἐρωτικὸν πάθος, no *Simpósio*, por sua vez, o caráter passional do amor aparece de forma implícita na natureza intermediária de eros. Da mesma forma como a alma humana é o estágio intermediário entre a irracionalidade das coisas visíveis e a pura razão dos objetos invisíveis, isto é, o que diviniza o homem, eros é esta potência/δύναμις da alma que permite essa mediação. Por isso, L. Robin chega à conclusão de que eros e alma humana são uma e mesma coisa. Entretanto, ele concluirá que cabe à “parte racional do amor” colocar os meios que permitem realizar a união de nossa condição mortal frente à imortalidade dos deuses. É esta “parte racional do amor” que manifestaria, ainda segundo L. Robin, toda a pureza e a natureza próprias de eros<sup>75</sup>. Afinal, como ele mesmo completa, o amor do corpo ou é bem comandado pela razão ou é apenas um símbolo do amor verdadeiro<sup>76</sup>.

Entretanto, a consideração de L. Robin parece-nos ainda um tanto quanto dicotômica. Ao se referir ao amor como constituído de uma parte racional e outra não – sendo esta manifestada pelo “amor do corpo” -, o autor desconsidera que o amor às coisas visíveis também é uma forma de manifestação do amor considerado em sua unidade. Afinal, eros é

<sup>73</sup> PALUMBO, 2001, p. 10 [Grifos da autora].

<sup>74</sup> Lídia Palumbo desenvolve um detalhado estudo acerca da emoção como resultado da sensação e do pensamento simultaneamente. Cf. PALUMBO, 2001, pp. 44 ss.

<sup>75</sup> ROBIN, 1964, p. 126.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 159

afecção que, enquanto tal, necessita do visível – corpo e as coisas corpóreas - para se manifestar, em seguida, no invisível – na alma e nas coisas relativas a ela.

Como aponta A. Macé<sup>77</sup>, o ato de amar envolve necessariamente corpo e alma. Não há afecção erótica somente da alma, muito menos um apetite originado exclusivamente do corpo ou que se manifeste apenas nele. Como veremos no capítulo que se segue, o apetite necessita ser despertado inicialmente pela beleza física, que só é possível porque a alma encontra-se, atualmente, encarnada. A alma, quando retirada de seu corpo, cessa de ser afetada e, fundamentalmente, de amar. Somente o composto corpo-alma é constituído de eros, uma vez que os deuses, que já possuem a beleza e a imortalidade, não podem vir a amar e desejar o que já possuem.

Em suma, eros é intermediário e, como tal, tem seu lugar no composto corpo-alma e que, por este mesmo motivo, pode se manifestar ora visando um objeto visível, ora tendendo algo invisível, como é o conhecimento do bem e do belo em si mesmos. Não se trata, pois, de uma mera característica da alma que prescindia do corpo, mas de uma afecção que envolve corpo e alma, alterando-os e os fazendo gerar “filhos”, cada qual segundo a natureza e a função que lhes compete.

---

<sup>77</sup> MACÉ, 2006.

## Terceiro Capítulo

### A NATUREZA DO APETITE

A enquete platônica acerca da natureza de eros, no *Simpósio*, pressupõe uma compreensão mais aguda do estatuto do apetite na economia do diálogo. Se, por um lado, Platão desloca o amor de seu caráter divino para pensá-lo como uma afecção da alma, por outro ele o circunscreve no domínio próprio dos apetites/ἐπιθυμίας que se manifestam numa relação amorosa.

De acordo com C. Kahn, a “doutrina” expressa no *Simpósio* é mais bem compreendida como uma “teoria do desejo” do que como uma “teoria do amor”. Todavia, ele entende a primeira meramente como uma teoria do desejo racional, ou seja, como um desejo exclusivamente para o bem, que seria, na sua opinião, o tema central do intelectualismo socrático ao qual Platão adere e aprofunda em sua reflexão acerca de eros<sup>1</sup>. J. Frère, por sua vez, diz que o discurso de Sócrates liga a natureza de eros ao movimento da alma que é ἐπιθυμειν, isto é, “ardentemente desejar”. Amar é ao mesmo tempo, segundo o autor, desejar e amar, como duas atividades profundamente unidas e que, nos seus limites, tornam-se apenas uma. É isto que autoriza J. Frère a cunhar um termo composto por dois substantivos, sem distingui-los. Trata-se do termo ἐπιθυμία-ἔρωσ, ao qual ele se remete do seguinte modo: “A ἐπιθυμία-ἔρωσ do *Simpósio* ἐπιθυμει, ‘quer ardentemente’, ‘deseja ardentemente’ as belas coisas”<sup>2</sup>.

M. Dixsaut, entretanto, recusa atribuir a eros qualquer semelhança ao apetite. Para ela, o movimento da ἐπιθυμία é sempre partindo do sujeito que deseja para retornar satisfeito a ele, como num círculo vicioso. Eros, por outro lado, é “puro movimento de ultrapassamento e

---

<sup>1</sup> KAHN, 1998, pp. 206; 263.

<sup>2</sup> FRÈRE, 1981, p. 185.

de saída” e, por conseguinte, qualquer forma de retorno a si caracterizar-se-ia como a morte ou a anulação do amor<sup>3</sup>.

Desse modo, podemos perceber que a relação entre ἔρως e ἐπιθυμία, no pensamento platônico, não é algo tão simples de ser estabelecido. Como vimos, três posições preponderantes, todavia divergentes, assinalam a complexidade dessa relação. Autores como C. Kahn consideram apenas um tipo de apetite na constituição de eros, a saber, aquele relacionado exclusivamente com o intelecto, dando origem assim a um amor puramente racional<sup>4</sup>. Já a posição de J. Frère consiste na tênue assimilação de um pelo outro, sendo quase impossível distinguir as características próprias do amor daquelas que cabem essencialmente ao apetite. Por fim, M. Dixsaut discorda fundamentalmente dos demais, excluindo do âmbito de eros qualquer possibilidade de ἐπιθυμία.

É, pois, indubitável que a discussão acerca do amor no *Simpósio* culmine em um debate minucioso acerca do estatuto dos apetites. Por esse motivo, torna-se tarefa imprescindível compreender a natureza, a fisiologia e a arqueologia dessas diversas ἐπιθυμίαι que constituem o ser humano para, somente então, analisarmos se elas podem ou não ser admitidas na conformação de eros. Para tanto, procuraremos mostrar que, de forma semelhante ao movimento de desdivinização do amor, tal como propusemos nos capítulos anteriores, Platão parece introduzir aqui, e ao longo de sua narrativa, concepções acerca dos apetites que passarão pelo crivo das aporias socráticas e que culminarão numa compreensão mais aprofundada da natureza e da função deles no debate acerca das coisas do amor. Finalmente, ao interrogarmos o texto platônico a fim de extrairmos uma concepção mais objetiva do que sejam esses apetites, teremos simultaneamente que interrogá-lo acerca das concepções de homem subjacentes a cada discurso e de como se inscreve a ἐπιθυμία no interior de cada uma dessas visões.

---

<sup>3</sup> DIXSAUT, 1985, p. 134.

<sup>4</sup> Esta também será a posição de Drew A. Hyland, como veremos adiante (Cf. HYLAND, 1968).

## 1 *Epithymia e lógos*

A primeira ocorrência do termo ἐπιθυμία surge, no *Simpósio*, logo no início da narrativa quando Erixímaco menciona o incômodo ou a estranheza de Fedro que, diante da constatação da ausência de elogios condignos ao deus Eros, diz *desejar/ἐπιθυμῆν* apaziguá-lo com um encômio [*Smp.* 177c5]. Assim, todo o contexto dramático do diálogo se dará a partir de um apetite/ἐπιθυμία de Fedro e, poderíamos dizer ainda, toda a discussão acerca do amor se dará a partir dele.

No entanto, o campo semântico que recobre a palavra apetite ou, mais amplamente desejo, aparece já nas primeiras linhas do diálogo quando alguém se aproxima de Apolodoro, desejando descobrir o que se passara no convívio em casa de Agatão/ βουλόμενος διαπυθέσθαι τὴν Ἀγάθωνος συνουσίαν [172a7]. Embora o termo utilizado nessa passagem decorra do verbo βούλομαι e não diretamente de ἐπιθυμῶ, ambos parecem significar o mesmo movimento do sujeito que *deseja* algo. No primeiro caso, Fedro *deseja* fazer encômios ao deus-Amor, enquanto que na passagem referida a Apolodoro e seu companheiro, este deseja saber daquele o que se passara no dia do banquete em casa de Agatão. Portanto, é a partir da ἐπιθυμία de Fedro que os discursos encomiásticos acerca de eros são realizados; do mesmo modo, é a partir da βούλησις do companheiro de Apolodoro que a narrativa do *Simpósio* é posta em ação. Logo, ambos os apetites movimentam os discursos/λόγοι subsequentes e é através deles que o diálogo se desenvolve.

Essa mesma estrutura aparece como ponto central do discurso de Sócrates-Diotima. Quando a sacerdotisa se propõe a explicar como é possível o progresso em direção à compreensão do belo em si mesmo – o qual ela denominará de iniciação nas coisas do amor/τὰ ἐρωτικά [209e5] -, ela diz que o jovem, retamente conduzido pela ação de eros, dirige-se inicialmente a um belo corpo e, então, gera belos discursos/

ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλοῦς [210a7-8]. Trata-se, pois, da mesma estrutura de desenvolvimento que aparece nas passagens analisadas acima. O ponto de partida para os καλοὶ λόγοι é um apetite que move o sujeito desejante em busca de algo e que resulta, finalmente, em belos discursos.

Dessa maneira, o apetite, como estrutura paradigmática do *Simpósio*, revela-se como fonte geradora de discursos. Trata-se, portanto, de um ato de gerar provocado por uma potência desiderativa que coloca o sujeito em movimento na direção do objeto desejado. Em suma: na base de todos os belos discursos do *Simpósio* encontra-se um único apetite que, como veremos entretanto, manifesta-se de modos distintos em cada uma das narrativas que serão por ele produzidas.

### 1.1 O campo semântico

Cabe-nos, todavia, uma breve explicação acerca do campo semântico que recobre a noção de *apetite* no *Simpósio*. Como vimos nas passagens acima, no mínimo dois verbos ocorrem para designar esse movimento gerador dos καλοὶ λόγοι: um é propriamente ἐπιθυμεῖν, o outro, βούλομαι ou βούλεσθαι. Mas há ainda um terceiro termo de que Platão se utiliza para delimitar essa noção. Trata-se de palavras menos recorrentes derivadas do verbo ἐθέλω ou θέλω como, por exemplo, quando Erixímaco diz não estar disposto/ἐθελεῖν a beber muito durante aquela reunião, aconselhando aos demais a fazerem o mesmo, isto é, a beberem com moderação [176d3].

Haveria, pois, diferenças significativas no uso desses termos ao longo do diálogo?

C. Kahn diferencia o campo semântico usado no *corpus* platônico daquele que fará uso Aristóteles, em sua *Ética Nicomaquéia*. Ele diz que, na obra aristotélica, o desejo em geral/ὄρεξις pode ser subdividido em três tipos específicos, a saber: βούλησις, que é um desejo

racional e direcionado ao juízo do que é bom; θύμος, que seria aquele sentimento auto-assertivo conectado com a cólera e o orgulho, por exemplo; e, finalmente, a ἐπιθυμία que, segundo a leitura de C. Kahn, Aristóteles utilizaria para se referir exclusivamente ao apetite e aos desejos relacionados com o prazer sensível. No *corpus platônico*, entretanto, o autor constata a ausência de um termo genérico como ὀρεξις, por exemplo, em detrimento do uso quase exclusivo que Platão faria dos termos βούλησις e ἐπιθυμία. No entanto, C. Kahn destaca que, mesmo nos diálogos platônicos, há nuances específicas para os dois termos. Enquanto o primeiro reflete “conexões etimológicas” relacionadas à βουλή, ou seja, à deliberação racional, o segundo termo encontra-se mais ligado ao θύμος e, portanto, à cólera, à paixão e, fundamentalmente, à irracionalidade destas<sup>5</sup>.

Drew A. Hyland também concorda com essas “conexões etimológicas” apontadas por C. Kahn, ao analisar o passo 200a8-10, em que Sócrates interroga Agatão nos seguintes termos:

Ora vê lá – comentou Sócrates – se, em vez de *provável* não será antes *forçoso* admitir que aquele que deseja (τὸ ἐπιθυμοῦν) deseja (ἐπιθυμεῖν) o que lhe falta e que, se não sentir falta, não sente também apetite (μὴ ἐπιθυμεῖν)? [...] Vê lá, pois, se quando afirmas sentir apetite (ἐπιθυμία) dos bens de que já dispões, a tua idéia não será esta: ‘os bens de que agora disponho, desejo (βούλομαι) também dispor deles no futuro?’. [com ligeiras modificações; grifo do tradutor]

Segundo D. A. Hyland, ao diferenciar o apetite dos bens/ἐπιθυμία daquele desejo de possuir no futuro o que já no presente se possui/βούλομαι, Platão estaria sugerindo uma maior deliberação na βούλησις do que na ἐπιθυμία, reduzindo esta ao *apetite* imediato pelos bens unicamente no presente. Logo, segundo D. A. Hyland, Sócrates não ignora que “[...] ἐπιθυμεῖν seja primeira, senão exclusivamente, uma paixão, enquanto βούλεσθαι teria uma conotação mais intelectual”<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> KAHN, 1996, p. 206.

<sup>6</sup> HYLAND, 1968, p. 34.

Entretanto, as análises feitas por C. Kahn e por D. A. Hyland parecem-nos desconsiderar muitas passagens em que Platão se utiliza do termo ἐπιθυμία e seus derivados para expressar justamente um apetite pelo conhecimento. Por um lado, a passagem que analisamos no início, em que Fedro *deseja* fazer encômios a eros, parece-nos algo premeditado, anteriormente deliberado, e não simplesmente um apetite momentâneo, cuja satisfação possa ser atingida imediatamente. Desse modo, se seguíssemos as recomendações de C. Kahn, deveríamos corrigir o texto platônico e substituímos a expressão ἐγὼ οὖν ἐπιθυμῶ por nada mais que ἐγὼ οὖν βούλομαι [177c5], a fim de significarmos que a ἐπιθυμία de Fedro também é um apetite deliberado e que nasce da constatação de que para a maioria dos deuses há hinos e peãs, enquanto que para Eros, “um deus tão antigo e poderoso” – como Fedro mesmo se expressa -, nem sequer um encômio fora feito [177a5 ss]. Por outro, a posição de D. A. Hyland não nos parece tão simples de ser refutada. Afinal, será mesmo que a distinção entre ἐπιθυμία e βούλομαι - ou βούλεσθαι, como ele assinala em seu artigo – se deve à ausência ou não da temporalidade respectivamente? Em outras palavras, será que a ἐπιθυμία pode somente ser utilizada para significar um apetite imediato e que nunca deveria ser empregada para traduzir um tipo de apetite específico de algo relacionado com o que ainda há de vir?

## 2 O apetite como cena propriamente humana

Em primeiro lugar, necessitamos delimitar o espaço de atuação do apetite e de suas diversas manifestações, tal como aparecem ao longo do diálogo. Trata-se, pois, de considerar como as narrativas que antecedem o discurso de Sócrates-Diotima abordam aspectos antropológicos distintos e, finalmente, como se insere a dinâmica do apetite em cada uma delas. Para isto, analisaremos os cinco primeiros discursos em três blocos: 2.1, o homem

entusiasmado pelo divino; 2.2, o homem entre o vulgar e o celestial; e, finalmente, 2.3, o homem como um ser de apetite.

## 2.1 Fedro: o apetite como entusiasmo

Fedro, sendo o primeiro a discursar, introduz a imagem de um Eros capaz de entusiasmar o homem, suscitando-lhe atos de extrema bravura e coragem. Como ele mesmo afirma, nem a nobreza de parentesco, nem os cargos de prestígio, muito menos a riqueza são capazes de inspirar feitos tão belos/ἐμποιεῖν οὕτω καλῶς [178c7]. Afinal, o amor inspira/ἐνθεον o homem em direção à virtude, de modo que “[...] não há homem nenhum tão fraco que o próprio Amor não inspire a atos de bravura e não o torne igual aos bravos por natureza” [179a7-8].

Logo, a concepção antropológica explicitada nesse discurso coloca o homem numa posição subordinada aos deuses, sendo que estes inspirariam aquele. Em contrapartida, como vimos, Fedro considera de maior dignidade um ato virtuoso que ocorre sem a necessidade de inspiração dos deuses do que o seu contrário, o que torna o ato de Aquiles superior ao de Alceste e de Orfeu.

Por outro lado, o discurso de Fedro pouco nos remete à reflexão acerca do apetite. Os termos ἐπιθυμία e βούλησις, por exemplo, não ocorrem sequer uma única vez. Contudo, ainda em 179b4, Fedro diz que os que amam/οἱ ἐρῶντες estão dispostos a morrer/ ἐθέλουσιν ὑπεραποθνήσκω pelo amado. Em outros termos, podemos compreender que, aos que são inspirados pelo deus-amor, um tipo de disposição desiderativa se faz presente. Um exemplo disso é a figura de Alceste que, como é dito em 179b7, foi a única que se dispôs/ἐθέλησασα a morrer no lugar do marido.

Estas são, portanto, as únicas passagens do discurso em que uma disposição desiderativa é citada. Podemos apreender, por conseguinte, que a natureza humana é vista como subordinada à inspiração dos deuses e que, se se trata do deus Eros, ele engendra a disposição voluntária/ἐθέλω que inclui a possibilidade de morrer no lugar do amado.

Em contrapartida, ao analisar a ação de Aquiles em relação à morte de seu amante Pátroclo, sua reflexão se torna um pouco mais complexa. Aquiles, diz Fedro, diferentemente do que pensa Ésquilo, não é amante de Pátroclo, mas o amado deste. Logo, não sendo amante, Aquiles também não é naturalmente inspirado por Eros. Desse modo, ele não age sob o efeito do amor, mas age autarquicamente, sem a necessidade de inspiração do deus. Por isso, sua ação merece maior recompensa [180b ss].

Finalmente, a concepção de homem, explicitada no discurso de Fedro, supõe tanto a interferência dos deuses quanto a autarquia humana. Mas, em ambos os casos, é uma certa forma de disposição desiderativa/ἐθέλω que impulsiona o homem a uma ação virtuosa, incluindo atos de bravura e de coragem.

## **2.2 Pausânias e Erixímaco: o apetite *entre* vulgar e celestial**

Os discursos de Pausânias e Erixímaco, por sua vez, concordam entre si na distinção entre um eros vulgar e outro celestial [180d5-6; 186a3-4]. Contudo, escassas são as referências ao apetite nessas duas narrativas e, quando elas se fazem presentes, estão em consonância com esses dois gêneros amorosos. Vejamos.

### **2.2.1 O discurso de Pausânias: duas Afrodites, dois Amores, dois apetites**

Pausânias reconhece que a lei ateniense garante as extravagâncias/τὰ θαυμαστά ἔρ-

γα [182e2] do amante que tem unicamente por fim o desejo/βούλησις de se unir à pessoa amada [183a1]. No entanto, quando alguém se dispõe/ἐθέλω a agir com extravagância apenas por interesse, ato que somente seria aceitável quando se trata de um amante e de um amado, diz a lei que seu ato deve ser drasticamente repudiado [183a4-6]. Logo, por que as extravagâncias são permitidas a uns enquanto que a outros elas são legalmente proibidas? O que dissolve a questão é o argumento subsequente feito pelo próprio Pausânias. Acompanhemos seu raciocínio.

Em primeiro lugar, Pausânias afirma que é da natureza dos amantes o fato de desejarem/βούλονται agir com extravagância, a fim de impressionar a pessoa amada. Poderíamos inferir desse verbo, portanto, uma espécie de deliberação racional: tendo em vista causar admiração na pessoa a ser conquistada, o amante age premeditadamente, ou seja, com deliberação/βουλή. Em segundo lugar, Pausânias diz que a lei ateniense permite que o amante aja assim em relação ao amado. Todavia, em terceiro lugar, se tal ação for realizada fora da relação amante-amado, e se for executada por alguém que tenha em vista unicamente seu interesse particular, ou seja, agindo com extravagância e movido unicamente pelo apetite de riquezas e de fama, a lei lhe deve impor severas restrições. Aqui, o termo empregado por Pausânias decorre do verbo ἐθέλω, para significar essa disposição desiderativa também premeditada, mas que visa mais o interesse próprio pelos bens materiais do que pela conquista do objeto de seu amor. Logo, podemos concluir que o discurso de Pausânias introduz uma sutil diferença entre βούλομαι e ἐθέλω. Ambos os termos significam essa potência desiderativa, mas enquanto o primeiro relaciona-se ao desejo deliberado do amante que busca conquistar o objeto de seu amor, movido por uma ação legal e eticamente aceitável, o segundo diz respeito ao ato também *deliberado de se dispor*, porém tendo em vista outros interesses que não aqueles impulsionados por eros. Logo, sua ação é ilegal e eticamente inaceitável,

quando se dispõe deliberadamente a conquistar alguém movido exclusivamente pela disposição desiderativa, isto é, um querer voluntário de adquirir riqueza e fama.

Todavia, o argumento de Pausânias vai ainda mais longe. Qualquer ação movida pelo desejo de extravagâncias é considerada um modo de escravidão, exceto quando se trata de uma escravidão livremente assumida ou para a qual o homem se dispõe com liberdade/δουλεύειν ἐθέλοντα. Mas isso não poderia ser considerado um ato contraditório? Como é possível optar livremente em ser escravo de outrem? O discurso de Pausânias abre a perspectiva da possibilidade de se pensar em uma escravidão voluntária, ou seja, numa escravidão assumida simplesmente pela disposição premeditada do sujeito que deseja conquistar o objeto de seu amor. Não se trata, pois, de uma escravidão imposta por um agente exterior. Trata-se, antes de tudo, de uma auto-escravidão que visa simplesmente a obtenção do objeto desejado e amado. Em outras palavras, o amante age impulsionado por um desejo interno que o move em direção ao objeto de seu amor, chegando ao cume de um ato aparentemente contraditório, que é uma disposição voluntária de se tornar escravo da pessoa a quem se ama. Desse modo, Pausânias conclui nos seguintes termos:

se aquele que se dispõe (ἐθέλη) a alguma coisa consente em cuidar (θεραπεύειν) conduzindo [a pessoa amada] à sabedoria ou a qualquer outra virtude, uma disposição à escravidão (ἐθελοδουλεία) como esta não implicaria em desonra ou servilismo. [184c4-7, com modificações]<sup>7</sup>

Desse modo, a escravidão somente é aceita quando resultado do *desejo* do amante em relação ao amado, isto é, quando se revela como resultado de um desejo anterior, que é o desejo de conquistar o objeto desejado. Em todos os demais casos, nos quais os apetites particulares superam o apetite provocado pelo amor, a escravidão deve ser drasticamente rejeitada.

---

<sup>7</sup> ἐάν τις ἐθέλη τινὰ θεραπεύειν ἠγούμενος δι' ἐκείνον ἀμείνων ἔσεσθαι ἢ κατὰ σοφίαν τινὰ ἢ κατὰ ἄλλοότιον μέρος ἀρετῆς, αὕτη αὖ ἢ ἐθελοδουλεία οὐκ αἰσχρὰ εἶναι οὐδὲ κολακεία.

Da mesma forma que ao amante é aceitável esse tipo de escravidão voluntária, Pausânias admite, também ao jovem amado, uma forma de escravidão isenta de adulação/κολακεία e sem motivo para ser reprovada/ἐπονείδιστος. Isso ocorre somente quando o jovem assume tal relação amorosa tendo em vista exclusivamente a virtude/ἡ περὶ τὴν ἀρετὴν [184b6-c3]. Pausânias, portanto, constata que a lei ateniense estabelece um contrato, cujas partes envolvidas são: o amante, que deseja escravizar-se unicamente para conquistar o objeto amado e este, que aceita entrar no “contrato amoroso” a fim de crescer em virtude ou, como ele mesmo afirma algumas linhas adiante, quando o tem em vista unicamente crescimento segundo a sabedoria/κατὰ σοφίαν [184c5]. Mas, em ambos os casos, subsiste um apetite tanto pela aquisição do amado, quanto pelo crescimento na virtude. Trata-se, pois, de uma espécie de desejo contratual: o amante/ἐραστής deseja conquistar o amado/ἐρώμενος, enquanto este se dispõe a tal escravidão amorosa tendo em vista a aquisição da virtude e da sabedoria.

Assim sendo, o discurso de Pausânias poderia ser utilizado simplesmente para justificar qualquer modo de educação, desde que houvesse um legítimo desejo/βούλησις ou disposição/ἐθέλω por parte do ἐραστής e do ἐρώμενος. Contudo, seu discurso antecipa um problema ainda mais complexo. O amor não é todo ele belo, nem digno de encômio, mas somente o é aquele que impulsiona a amar belamente/ἀλλὰ ὁ καλῶς προτρέπων ἐρᾶν [181a5-6]. Pausânias atribui, pois, uma dimensão explicitamente ética ao amor. Ao separar um eros vulgar de outro celestial, podemos inferir que não somente há dois modos próprios de amor, como também dois modos de impulso - decorrentes do verbo προτρέπειν - que conduz o homem em busca de algo.

Por um lado, o eros vulgar se concretiza mais no amor dos corpos do que no das almas, tendo em vista somente aqueles, sem se importar com o que é belo ou não/ πρὸς τὸ διαπράξασθαι μόνον βλέποντες, ἀμελοῦντες δὲ τοῦ καλῶς ἢ μή [181b5-6]. Ou

seja, o amor vulgar implica um desejo mais voltado para a satisfação corpórea do que para a satisfação da alma. Trata-se, como Pausânias conclui, de um desejo ao acaso, isto é, um desejo que pode concorrer tanto para o que é bom, como para o que é mau, e que pode ocorrer em relação aos homens, ou às mulheres [181b6-c2].

Por outro, há o eros celestial que, segundo Pausânias, inspira/ἐπιπνέω somente os homens a amarem outros homens, afeiçoados que são aos que, por natureza, são mais viris e inteligentes/τὸ φύσει ἔρρωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον ἀγαπῶντες [181c5-6]. Trata-se de um desejo inspirado por eros e que, portanto, não ocorre por acaso, mas visa a virilidade e a inteligência. Esse tipo de amor, por conseguinte, não participa do feminino/οὐ μετεχούσης θήλειος [181e2-3]. Além disso, ele não participa do excesso/ὑβρεως ἀμοίρου, mas estabelece pensamentos comuns/κοινωνίας e amizades sólidas/φιλίας ἰσχυρὰς moderadamente [182c3].

De forma semelhante ao discurso de Fedro, Pausânias estabelece que o que move o amante a agir em busca do objeto desejado é um tipo de inspiração/ἐπίπνοια que pode conduzir o primeiro tanto a um objeto visível – a satisfação dos impulsos corpóreos –, quanto a um objeto invisível – que é o crescimento em virtude do jovem por ele amado. Tratam-se, portanto, de dois amores que conduzem os amantes em direções contrárias: uns são mais dados à satisfação corpórea, outros, ao aperfeiçoamento da alma. Todavia, interessa-nos sublinhar aqui o modo como o discurso de Pausânias relaciona o amor, a inspiração e o objeto resultante destes. Não há um único amor que inspira ora à a satisfação do corpo, ora ao aperfeiçoamento da alma. Existem, ao contrário, dois modos distintos de amar que se originam, segundo a linguagem de Pausânias, de dois amores diferentes que, a princípio, não se relacionam. Logo, a partir do modo de relacionamento do amante para com o amado torna-se possível diagnosticar qual eros movimentará a ação e, conseqüentemente, se se trata de um modo belo e digno de amor ou não. Essas duas formas de inspiração, portanto, assemelham-se

a dois modos distintos de desejo: um relacionado mais às coisas visíveis e que se move em direção à satisfação corpórea, outro que se volta mais às coisas invisíveis e que diz respeito à alma.

### 2.2.2 O discurso de Erixímaco: o apetite como resultado de opostos

Erixímaco, por sua vez, concorda com Pausânias quanto à dupla natureza de Eros. Entretanto, esse conhecedor das artes médicas estende a ação do amor não somente às almas dos homens, mas a todo o cosmos. O amor, segundo Erixímaco, age nos corpos de todos os seres vivos, nas plantas nascidas da terra e, finalmente, em tudo o que existe [186a5-7]<sup>8</sup>. Um primeiro dado que nos parece relevante é notarmos que Erixímaco localiza esses amores *nos corpos*, quando ele assim se expressa: “A natureza dos corpos tem este duplo amor” / ἡ γὰρ φύσις τῶν σωμάτων τὸν διπλοῦν Ἔρωτα τοῦτον ἔχει [186b4]. Logo, tanto o eros vulgar, quanto o eros celestial se fazem presentes na natureza de todos os corpos, como constituintes destes.

Na seqüência, Erixímaco irá distinguir explicitamente amor/ἔρως e apetite/ἐπιθυμία. Em 186b6, ele diz que, no cosmos, o dessemelhante *ama e deseja* o dessemelhante/τὸ δὲ ἀνόμοιον ἀνομοίων ἐπιθυμεῖ καὶ ἐρῶ [186b6]. Por exemplo, a saúde de um corpo ocorre quando há um equilíbrio entre a repleção e a vacuidade. Entretanto, esse equilíbrio somente pode se tornar possível, segundo o médico, se houver uma instância no corpo que conjugue uma forma de equilíbrio entre os opostos. Em outras palavras, os elementos mais hostis do corpo devem se amar/ἐρῶν e desejar/ἐπιθυμεῖν viverem em equilíbrio, pela ação permanente de eros. O mesmo ocorre com a música, com a culinária, com as estações do ano e, por fim,

<sup>8</sup> τοῖς τε σώμασι τῶν πάντων ζώων καὶ τοῖς ἐν τῇ γῆ φυομένοις καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἐν πᾶσι τοῖς οὐδοῖσι.

com as diversas formas de adivinhação que são definidas todas a partir da ação do amor, que resulta num equilíbrio e numa harmonia entre os elementos inicialmente dissonantes<sup>9</sup>.

Ora, esses elementos hostis são atribuídos a *apetites/ἐπιθυμίας* distintos que, em muitos casos, tendem a entrar em conflito uns com os outros. É o caso, por exemplo, dos diversos apetites da culinária que, se não forem harmonizados pela ação de eros, tornam impossível a arte de produzir alimentos/ἡ ὀψοποιϊκὴ τέχνη. Desse modo, o amor seria uma espécie de responsável pelo equilíbrio dos apetites que, inicialmente dissonantes, poderiam chegar a ser harmonizados dando origem a uma arte, como é caso da culinária.

### 3 O homem como um ser de apetite

Analisaremos, a partir de agora, as duas últimas narrativas que antecedem o discurso socrático. Elas talvez possam ser consideradas como as narrativas de maior impacto aporético que será problematizado por Sócrates no início de seu discurso. Vejamos por quê.

#### 3.1 Aristófanes: o apetite como resultado de uma natureza irreparável

Aristófanes, em sua narrativa, propõe introduzir/εἰσηγέομαι os convivas no poder/δύναμις de eros, a fim de que eles, após serem corretamente iniciados, possam também ensinar a outros [189d3-4]. Esse trecho que introduz a narrativa de Aristófanes nos traz a memória dois momentos já analisados no primeiro capítulo. Inicialmente, trata-se da insistência do campo semântico que diz respeito ao verbo guiar/ἡγέομαι<sup>10</sup> e, principalmente, em relação aos verbos iniciar/μυέω e introduzir/εἰσηγέομαι. De modo semelhante no

<sup>9</sup> Acerca da música, cf. 187a1-e1, em que Erixímaco define a música como “ciência dos amores”/ ἐρωτικῶν ἐπιστήμη [c5]. Sobre a culinária/ἡ ὀψοποιϊκὴ τέχνη, como harmonia entre os apetites/ἐπιθυμίας, ver 187e1-188a1. Já para as estações do ano, cf. o que segue em 188a1-b6. Finalmente, para as diversas espécies de adivinhação/μαντικάί, ver 188b6-d3.

<sup>10</sup> Cf. *Smp.* 173d1, 173d6, 178c5, 193b2, 197a7, 197d3, 197e2, 210b3, 216e2.

discurso de Sócrates-Diotima, em 209e5-210e1, a mesma noção se faz presente. Diotima diz a Sócrates: “Nessas coisas do amor igualmente, ó Sócrates, talvez tu também devesse ser iniciado”/ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὦ Σώκρατες, κἄν σύ μνηθείης. Logo – e este é o segundo aspecto a ser destacado dessa fala de Aristófanes -, na busca pela natureza específica de eros, o conhecimento racional não se revela como sendo inteiramente suficiente. Antes, faz-se necessário um tipo de introdução, de iniciação nos mistérios, que irá pressupor não somente a alma com seu intelecto – como veremos mais adiante -, mas também a ação do corpo que, associado à alma, conduz o homem de beleza em beleza, até o conhecimento do belo em si mesmo.

Ora, a fim de introduzir os convivas no poder do amor, Aristófanes diz ser necessário conhecer preliminarmente a natureza humana e suas paixões/μαθεῖν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς [189d5-6]. E é deste conhecimento das paixões humanas que poderemos extrair a concepção de desejo implícita ao seu pensamento.

Imediatamente após o término do discurso de Erixímaco e a melhora de Aristófanes em relação à repentina crise de soluços que o fizera adiar seu encômio, o comediógrafo se dirige à Erixímaco nestes termos: “[...] espanta-me (με θαυμάζειν) que a ordem do corpo (τὸ κόσμιον τοῦ σώματος) deseje (ἐπιθυμει) cócegas e ruídos”, a fim de restabelecer seu equilíbrio [189a3-4]. Ora, a passagem problematiza a idéia central de Erixímaco de que o corpo, que possui uma ordem própria, deseje o que é oposto a ele no intuito de restabelecer sua saúde/ὕγεια. Em outras palavras, Aristófanes recusa a explicação dada por Erixímaco, diante da qual o amor seria o equilíbrio entre os opostos. Pode o corpo desejar/ἐπιθυμῆν aquilo que é oposto à sua ordem?

O desenvolvimento da narrativa de Aristófanes negará essa perspectiva em dois grandes níveis. O primeiro colocará em evidência a noção de que o apetite, que aparentemente provém do corpo, nada mais é senão uma extensão do apetite do homem como um todo, a

saber, de seu corpo e de sua alma. Num segundo nível, ele negará a hipótese médica de que o amor é resultado de um apetite natural do corpo que tende ao seu contrário, a fim de restabelecer seu equilíbrio. Antes, eros seria responsável, no homem como um todo e não somente em sua corporeidade, pelo desejo de restituição de sua metade perdida e, portanto, de sua antiga ordem, como mostra Aristófanes na argumentação que se segue.

Em 192c5, o comediógrafo diz que a união sexual/ ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία revela na verdade um desejo de união das almas/ βουλομένη ἑκατέρου ἢ ψυχὴ δῆλη ἐστίν [192c7-d1]. Aristófanes começa a apontar aqui para a imagem de uma progressão do apetite que não se extingue na simples manifestação corporal, mas que, ultrapassando-a, aponta para um apetite ainda mais íntimo, ou seja, um apetite de união das almas. Após serem cindidos em duas partes por determinação de Zeus, conclui o comediógrafo, os homens desejam, por natureza, se “confundirem” / ἐπιθυμοῦντες συμφῶναι [191a8] e assim, unidos, terminam por morrer/ἀποθνήσκειν de fome e de inanição pelo fato de nada mais estarem dispostos/μηδὲν ἐθέλειν a fazer sem que a sua outra parte esteja presente [191a8-b1].

Nessa passagem, são utilizados dois verbos de um mesmo campo semântico. Em primeiro lugar, Aristófanes diz que os homens, após sofrerem a cisão, iniciam uma atividade desiderativa cujo objeto último é a fusão de uma metade à outra, na expectativa de resgatarem a antiga natureza globular e perfeita. Em outros termos, cada metade deseja/ἐπιθυμεῖ sua outra metade. A ἐπιθυμία origina-se, portanto, a partir da cisão de um ser que outrora era um todo e que, no momento atual do apetite, encontra-se dividida. Podemos concluir que a ἐπιθυμία, tal como Aristófanes a utiliza, pressupõe uma falta, uma ausência de algo que anteriormente pertencia à natureza do ser desejante. Nesse primeiro caso, portanto, Aristófanes compreende a natureza humana atual não em sua integridade. O homem é, para o comediógrafo, um ser cindido, faltante, e que, por este motivo, releva-se como um ser de apetite. Assim, a ἐπιθυμία não seria algo originário *no homem* enquanto um ser perfeito,

total, mas teria sua origem *no homem* enquanto este ser partido, atualmente cindido, enquanto um ser que busca, ou melhor, que deseja seu outro “eu” como parte de si.

Detenhamo-nos um pouco mais neste aspecto apresentado no discurso de Aristófanes. Diferentemente de seus antecessores, que defendiam ou uma origem divina de eros ou um eros duplo – um associado ao corpo, outro à alma -, Aristófanes vê na figura do amor um único movimento, ou seja, aquele movimento que perpassa o corpo e atinge a alma. Não se tratam, pois, de dois amores distintos, mas de um único amor que se manifesta em níveis distintos do homem e que se revela como um único e mesmo apetite de fusão. Ou seja, Aristófanes, diante de sua concepção sobre a origem da humanidade, propõe que o apetite não se extingue no corpóreo justamente porque ele tende ao todo. Em outras palavras, o que os homens desejam é recuperar a forma inteiriça/ἔπειτα ὅλον [189e5 ss] que possuíam:

Eis o apetite (ἐπιθυμία) de sempre: reunir-se e fundir-se no ser amado, de tal forma que de dois passem a ser um. E qual a causa desse apetite? Precisamente, como vimos, está no fato de que a nossa primitiva natureza assim era e nós constituíamos, então, um todo (ὅλος). Ora, é esse apetite do todo que tem o nome de amor ( τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρωσ ὄνομα). [192e7-193a1, como modificações]

Notemos que, pela primeira vez no diálogo, surge uma definição explícita do amor relacionado com o apetite. Amar, segundo Aristófanes, é desejar/ἐπιθυμεῖν o todo e, portanto, não se trata de qualquer objeto amado. Assim, classificar a ἐπιθυμία como um apetite imediato que diz respeito apenas ao tempo presente – como sublinha a tese de D. A. Hyland apresentada no início do capítulo -, parece-nos inadequado para compreender esta definição de eros proposta por Aristófanes. A ἐπιθυμία se manifesta como um “apetite de sempre”, como algo que se inicia na cisão dos seres globulares, mas que se estende ao longo do tempo, inclusive como um apetite do que há de vir. Deseja-se, pois, uma fusão futura e vive-se assim, na expectativa de que a completude passada possa vir a ser novamente atingida nos tempos vindouros.

Por conseguinte, podemos dizer que esse nível do apetite se distingue muito daquele proposto por Fedro, Pausânias e Erixímaco, uma vez que a ἐπιθυμία não se revela como uma inspiração do deus eros, nem muito menos como um equilíbrio de opostos, mas como resultado de uma cisão factual que dividiu o corpo e a alma dos seres globulares em dois. A ἐπιθυμία, bem como eros, são vistos no discurso de Aristófanes como resultado de uma cisão da natureza e, portanto, como algo intrinsecamente humano. O homem cindido revela-se como um ser de apetite e, enquanto tal, busca se fundir à outra metade de si de forma insaciável.

Eis, pois, o segundo aspecto verbal utilizado por Aristófanes. Diante de um apetite de se “confundir”/ ἐπιθυμοῦντες συμφῶναι, cada metade, desde que unida à sua outra metade, nada mais se dispõe/μηδὲν ἐθέλειν a fazer quando na presença do amado [191a8-b1]. Assim sendo, enquanto subsiste no homem uma ἐπιθυμία resultante de um apetite intrínseco de seu composto corpo-alma, simultaneamente ocorre uma ausência imediata de disposição desiderativa/ἐθέλω que impede uma metade de fazer qualquer coisa que se queira quando unida à sua outra metade. Podemos inferir daqui que, enquanto a ἐπιθυμία se revela como resultado da natureza de um ser cindido, ou seja, como um apetite mais intrínseco e fundamental da essência humana, o ato de não se dispor a fazer qualquer coisa que seja na presença do amado – noção conferida pelo verbo ἐθέλω - simboliza um tipo de disposição mais imediata e, portanto, mais da ordem da temporalidade. No momento, enquanto encontra-se unido ao outro, o homem se satisfaz assim, sem nada mais se dispor a fazer senão fruir da presença do amado. Contudo, aquela ἐπιθυμία mais intrínseca permanece, como que apontando para um apetite inextinguível, uma vez que uma metade nunca mais deixará de ser metade, para se fundir definitivamente na outra.

É por este motivo que Jean-Pierre Vernant escreve que o que é completo e perfeito não tem nenhuma necessidade de eros e que, portanto, o divino não conhece o amor<sup>11</sup>. Para ele, o ponto de vista do discurso de Aristófanes é o de que eros pode ser decifrado como numa equação matemática em que  $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$ . Trata-se, pois, do que ele denomina por “auto-erotismo”<sup>12</sup>, ou seja, quando o amor, que tende a unir duas metades, resulta num apetite, que se traduz na posse de um outro “eu”, de uma outra metade de si mesmo.

Todavia, J-P. Vernant restringe a discussão no papel de eros, sem ao menos fazer qualquer menção ao apetite. Entretanto, como temos visto, o papel do apetite parece-nos fundamental, pois Aristófanes define o amor justamente em sua relação com a ἐπιθυμία. É dela que eros se origina, como um apetite pela totalidade perdida. Logo, subestimar o papel do apetite parece-nos, num primeiro momento, compreender de modo equivocado e parcial o amor.

Podemos extrair ainda do discurso de Aristófanes outras delimitações do apetite e do desejo, como um todo. Por exemplo, em 192c4-d2, o comediógrafo afirma:

Ninguém, pois, é da opinião (δόξα) de que se trata de uma união sexual como sendo a causa do prazer e do grande empreendimento (μεγάλης σπουδῆς) que sentem em estar juntos. Antes, é a alma de cada um que deseja (βούλομαι) outra coisa, que ela não pode dizer (ὁ οὐ δύναται εἰπεῖν), embora o que deseja (ὁ βούλεται) possa ser adivinhado (μαντεύεται) e insinuado (αἰνίττεται). [com modificações]

Aristófanes, nesse trecho, esclarece que é função da alma desejar outra coisa que não a mera satisfação física. Ora, o desejo – aqui posto como βούλησις - se manifesta não como uma função do corpo, mas da alma em consonância com o corpo, de modo que, mais uma vez, a união sexual aparece como um fenômeno resultante de um desejo mais intrínseco e fundamental: o desejo de fusão das metades. No entanto, não se trata apenas de uma fusão

<sup>11</sup> VERNANT, 1989, p. 159.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 163-164. Como veremos mais adiante, o autor irá distinguir esta equação daquela que será resultante do discurso de Sócrates-Diotima. Segundo J-P. Vernant, o ponto de vista que Platão exprime neste discurso é o inverso daquele proposto por Aristófanes. Ao invés de  $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$ , a concepção do eros platônico seria de que  $1 + 1 = 3$ . Ou seja, fora a relação entre dois sujeitos, importa que, em eros, se faça presente um terceiro, a saber, o Belo em si.

externa, meramente no nível do visível; o que a alma deseja é uma fusão no nível invisível, de algo que não pode ser expresso em palavras, mas que somente pode ser percebido intuitivamente – eis o sentido do verbo *μαντεύομαι*<sup>13</sup>. Enfim, trata-se de um apetite que se deixa insinuar/*αίνισσομαι*.

Eis um campo semântico que constantemente recobre a noção de eros nos diversos discursos do *Simpósio*. O homem, para compreender devidamente o amor, não deve se colocar num horizonte meramente lógico ou racional. É necessário um modo de iniciação misteriosa, uma forma de poder de adivinhação/*μαντεία* que deve ser apreendido simultaneamente tanto pelo corpo, quanto pela alma. Trata-se, pois de uma adivinhação que não pode ser decifrada totalmente pelo uso do intelecto, mas que se manifesta como um poder que se deixa insinuar/*αίνισσομαι*, isto é, que pode ser expresso apenas de forma obscura, confusa. Por isso, torna-se evidente, agora, a necessidade de um guia, de uma espécie de adivinho, que seja capaz de decifrar satisfatoriamente bem o que se mostra velado pela ação de eros.

Aristófanes, em seguida, explicita a função do apetite na economia de sua concepção sobre as coisas do amor. Ele narra o episódio em que Hefesto, vendo dois seres divididos deitados no mesmo leito, perguntou-lhes: “O que é que vocês, ó homens, desejam (*βούλεσθε*) um do outro?”. E continua: “Não será isto o que desejam (*ἐπιθυμείτε*): se unirem um no outro o mais possível, sem se separarem seja de dia, seja de noite?” [192d2-8]. Notemos que o texto oscila sem mais entre os termos *βούλομαι* e *ἐπιθυμείν*. A pergunta se dá através do primeiro, enquanto que a resposta é colocada sob a forma do segundo. Não é possível inferirmos aqui que se trate de dois desejos distintos. Tanto um quanto outro se inscrevem no mesmo movimento do apetite pela antiga natureza desses seres. *βούλησις* e *ἐπιθυμία* são utilizados por Aristófanes como sinônimos, significando aquele “apetite de sempre”, que é

---

<sup>13</sup> Note que o verbo *μαντεύομαι* possui a mesma raiz de *μαντική*, termo já utilizado por Eríximaco [188b6-d3] e que retorna como epíteto de Diotima: a “advinha” das coisas do amor.

retornar à forma inteiriça que esses seres humanos primitivamente possuíam. Assim sendo, a divisão feita por C. Kahn, no início do capítulo, não se adéqua à concepção exposta aqui por Aristófanos. Nada nos autoriza dizer que a βούλησις se refere a uma deliberação racional, enquanto que a ἐπιθυμία seja algo meramente instintivo e que dispense o intelecto. O apetite pelo todo, que é um apetite extremamente deliberado, é expresso na forma de ἐπιθυμία τοῦ ὅλου [192e10] e, portanto, a simples restrição etimológica proposta por C. Kahn mostra-se insatisfatória para a correta compreensão do apetite no *Simpósio*.

Desse modo, podemos resumir a ἐπιθυμία, segundo Aristófanos, como um movimento do composto corpo-alma, que se origina da falta pela antiga natureza esférica e perfeita dos seres humanos. O homem atual, como um símbolo ou uma imagem do homem primordial é um ser constituído de apetite, que o movimenta constantemente em direção à unidade perdida, mas que nunca poderá deixar de ser afetado por esse poder desiderativo, uma vez que sua natureza primitiva revela-se irreparável.

### 3.2 Agatão, ou sobre o apetite como impulso gerador

O último dentre os discursos que antecedem o de Sócrates inscreve-se na mesma dinâmica proposta no início desse capítulo. Agatão deseja inicialmente/βούλομαι πρῶτον explicitar sobre o que versará seu discurso [194e4]<sup>14</sup>, uma vez que, segundo ele, todos os seus antecessores exaltaram os benefícios provenientes de eros, mas nenhum definiu suficientemente bem a natureza específica do mesmo [194e4-195a3].

Em 196c5, ao atribuir temperança/σωφροσύνη ao amor, Agatão diz que eros participa da temperança que, por sua vez, é definida como o domínio dos prazeres e apetites/τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν [196c4-6]. Contudo, de que modo eros participa

---

<sup>14</sup> ἐγὼ δὲ δὴ βούλομαι πρῶτον μὲν εἰπεῖν ὡς χρή με εἰπεῖν, ἔπειτα εἶπεν.

da σωφροσύνη? Ele é, nas palavras de Agatão, um prazer mais forte/ἡδονὴν κρείττω e, por este motivo, mostra-se capaz de dominar/κρατεῖν os prazeres e os apetites inferiores/ἥττους. Logo, o discurso de Agatão assemelha-se ao dos pré-socráticos, como vimos no *Primeiro Capítulo*. Os prazeres e apetites devem ser dominados, mas, diferentemente de muitas das teses pré-socráticas, somente um prazer maior é capaz de suplantar os prazeres menores. Desse modo, a ἐπιθυμία é exposta por Agatão como sendo um apetite inferior em relação àquele derivado do amor e que, conseqüentemente, necessita ser dominado por este.

Por outro lado, dirá o tragediógrafo, eros é por natureza poeta, ou seja, ele é gerador e, como tal, é considerado pai luxo/τροφῆς, da doçura/ἀβρότητος, da volúpia/χλιδῆς, da graça/χαρίτων, da paixão/ἰμέρου e do desejo/πόθου [197d6-7]. Embora o termo utilizado aqui seja πόθος - termo este que aparece pouquíssimas vezes no diálogo<sup>15</sup> -, ele participa do campo semântico dos demais termos que analisamos até aqui. Segundo Agatão, eros é pai do desejo, ou seja, o desejo origina-se a partir do amor. É do amor à beleza que se dá o apetite do que é belo e, por conseguinte, do movimento de todos os homens e deuses em direção ao que é visivelmente belo [197b ss]. Além disso, Eros gera o desejo que, por sua vez, provoca nos homens um sentimento de familiaridade/οἰκειότητος δὲ πληροῖ, esvaziando qualquer tipo de estranhamento entre eles/ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ [197d1]. Logo, o desejo revela-se como desejo de estar junto com o outro/σύνεμι [197d2], proporcionando assim festivais, danças e sacrifícios, bem como a realização de banquetes [197d3]<sup>16</sup>.

Desse modo, embora o discurso de Agatão se detenha mais detalhadamente na noção de eros do que na de desejo, podemos extrair dele uma concepção que será muito cara ao discurso de Sócrates-Diotima. Trata-se da imagem do apetite como gerador e, principalmente,

<sup>15</sup> Cf. *Smp.* 172c3, d7; 197d7, d8.

<sup>16</sup> Notemos que também neste trecho, ocorre o uso do verbo ἡγέομαι significando que é eros quem, através do desejo, “conduz” a reuniões entre os homens, como são os festivais/ἑορταίς, as danças/χοροίς e os sacrifícios/θυσίαισι, por exemplo.

como facilitador de diversas reuniões entre os homens, bem como força motriz produtora de hinos inspirados pelas musas [196e ss; 197e].

À guisa de conclusão, podemos extrair algumas constatações preliminares acerca da concepção do apetite nas narrativas que antecedem o discurso socrático. Partindo da perspectiva de Fedro e chegando à imagem de eros proposta por Agatão, o apetite vem sendo progressivamente introduzido na dinâmica do debate acerca do amor como um diagnóstico de que eros pressupõe ἐπιθυμία e que, por esse mesmo motivo, C. Kahn estaria certo ao dizer que a “doutrina” ali expressa é antes uma “teoria do desejo” do que uma “teoria do amor”<sup>17</sup>. Contudo, compreender o apetite ao longo do diálogo não é algo assim tão simples, uma vez que ele assume diversas nuances, cada qual relacionada com uma visão específica de eros.

No mito recriado por Fedro, as escassas noções empregadas para sinalizar um desejo denotam um modo de inspiração produzida pelo deus-Eros, que conduz o amante a se dispor voluntariamente a morrer no lugar do amado ou vice-versa. Já no discurso de Pausânias, bem como no de Erixímaco, o desejo surge como inicialmente dissonante e, por conseguinte, necessita do poder de eros para atingir o equilíbrio apropriado. Entretanto, cada eros possui um tipo específico de apetite, ora mais direcionado à satisfação corpórea, ora mais intensamente dirigido aos prazeres da alma. No entanto, nos discursos que se seguem, eros e apetite serão novamente assimilados numa única forma. Aristófanes é o que mais explicitamente define eros com base no apetite. O amor é, segundo o comediógrafo, o apetite voltado para o todo, ou seja, para aquela unidade primitiva perdida. Conseqüentemente, a ἐπιθυμία pode ora se estender ao corpo, ora à alma, mas o que será sempre seu objeto fundamental é a união do composto corpo-alma, no intuito de se recuperar a forma inteiriça e globular dos seres humanos primitivos. Finalmente, o discurso de Agatão, embora pouco diga

---

<sup>17</sup> KAHN, 1998, p. 206.

acerca do estatuto do apetite, introduz uma imagem fundamental para o discurso socrático: eros implica uma potência desiderativa criadora, que conduz os homens a se reunirem e a gerarem. Trata-se, pois, de um eros que é literalmente poeta/ποιητής [196e1].

Assim, podemos concluir previamente que, destas cinco narrativas iniciais, quatro delas restringem o apetite ao âmbito humano, sendo que somente o discurso cosmológico de Erixímaco, cujo teor ressoa àquele do pensamento de Empédocles, estende o círculo de ação do apetite ao cosmos como um todo. Logo, podemos inferir que a discussão do *Simpósio* concentra-se quase exclusivamente na ação de eros e da ἐπιθυμία no registro humano, ou seja, como um fenômeno do homem enquanto tal, que sempre está em busca de algo, revelando-se como um ser fundamentalmente constituído de apetite. Em outras palavras, o aparato metodológico para construir o discurso socrático já fora, de certo modo, introduzido por Platão nesses discursos que o antecedem. Em suma, uma filosofia do apetite implica compreender sua natureza, sua origem e seu objeto específico, a fim de relacioná-lo na dinâmica do amor.

#### 4 O apetite no discurso de Sócrates-Diotima

Na primeira parte do discurso de Sócrates, o filósofo problematiza algumas das afirmações essenciais que se fizeram presentes durante o elogio a eros realizado por Agatão. Por conseguinte, para que a discussão se mostre benéfica, Sócrates impõe aos convivas e principalmente ao anfitrião que, se de fato desejam atingir a verdade/τὰ γε ἀληθῆ [...] εἰ βούλεσθε, ele se mostra disposto a falar por si mesmo/ἐθέλω εἰπεῖν κατ' ἑμαυτόν [199b1]. Além disso, continua Sócrates, é necessário “desejar responder belamente”/ἐβούλου καλῶς ἀποκρίνασθαι [199d6], isto é, com correção, a fim de que a verdade possa ser alcançada.

Um primeiro aspecto do discurso socrático revela a importância do apetite para a aquisição da verdade. Se no início deste capítulo demonstramos que a própria narrativa do *Simpósio* é construída a partir de apetites – seja o do companheiro de Apolodoro que deseja saber o que se passara em casa de Agatão, seja do apetite de Fedro que convida os demais a fazerem encômios a eros -, aqui nessa passagem do discurso socrático, mais um elemento se associa a esse apetite produtor dos λόγοι: para que haja discursos verdadeiros, é necessário que subsista simultaneamente um apetite voltado para a aquisição da verdade e um apetite de quem a persegue a fim de dizer corretamente as coisas tais como elas são e não como elas parecem ser. Em outras palavras, a verdade somente pode ser adquirida se ela for realmente desejada. O apetite, portanto, é princípio da verdade, assim como o amor é princípio da filosofia.

A partir de 199e6, a argumentação socrática percorrerá o liame entre amor/ἔρως e apetite/ἐπιθυμία. Ao constatar que o primeiro necessita sempre de um objeto, Sócrates interroga Agatão nestes termos: “o amor, daquilo que ele é amor, ele deseja ou não?”/ὁ Ἔρως ἐκείνου οὐ ἐστὶν ἔρως, ἐπιθυμεῖ αὐτοῦ ἢ οὐ; [200a2-3]. É interessante notarmos que, pela primeira vez, ἐπιθυμία aparece como verbo cujo sujeito é propriamente eros. Em outras palavras, Sócrates afirma que eros deseja/ὁ ἔρως ἐπιθυμεῖ. Logo, é uma capacidade específica de eros não somente amar/ἐρᾶν, mas também desejar/ἐπιθυμεῖν. Duas linhas adiante, encontramos a seguinte pergunta: “Dentre ambos, tendo ele o que deseja e ama então ele deseja e ama, ou quando não o tem?”/ πότερον ἔχων αὐτὸ οὐ ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, εἶτα ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, ἢ οὐκ ἔχων; [200a5-6]. Assim, a ἐπιθυμία se revela como um dos atributos de eros ou, como afirma D. A. Hyland, como um predicado do amor<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> HYLAND, 1968, p. 33.

Em seguida, Sócrates continua interrogando Agatão se não é necessário/ἀνάγκη que aquele que deseja/τὸ ἐπιθυμεῖν deseje/ἐπιθυμεῖ o que está ausente. Caso contrário, se não houvesse necessidade/ἐνδεής, o apetite a princípio não subsistiria [200a8-b1].

Entretanto, na continuação dos argumentos, Sócrates conduzirá Agatão à constatação de que mesmo quem já possui no presente uma qualidade pode permanecer desejando-a, mesmo que ela não se mostre atualmente ausente. Nesse momento, entre os passos 200b4-d7, os termos usados para expressar apetite oscilam entre ἐπιθυμία e βούλησις. Vejamos. Em 200b4-5, Sócrates pergunta a Agatão: “De fato, deseja ser grande o que é grande, ser forte o que é forte?”/ἄρ’ οὖν βούλοισι’ ἂν τις μέγας ὢν μέγας εἶναι, ἢ ἰσχυρὸς ὢν ἰσχυρός; E o filósofo conclui que mesmo os que possuem tais qualidades no presente continuam desejando-as para garantir que elas permanecerão presentes inclusive no futuro:

Quando dizes: “desejo os [bens] que tenho em mãos” (ὅτι ἐπιθυμῶ τῶν παρόντων), não é outra coisa a que se refere: “que desejo que as coisas que tenho em mãos agora também para o tempo futuro eu possa dispor delas?” (ὅτι βούλομαι τὰ νῦν παρόντα καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον παρεῖναι).  
[200d4-6, com modificações]

Se, num primeiro momento, o apetite parece originar-se simplesmente da ausência do objeto desejado, aqui nessa passagem Sócrates acentua que pode haver apetite mesmo quando as coisas estão ao alcance das mãos/τὰ παρόντα, isto é, embora atualmente estejamos de posse delas, o apetite de continuar tendo-as no futuro permanece. Por isso, é legítimo que um indivíduo, embora seja saudável hoje, deseje vir a ser saudável também amanhã.

Por conseguinte, podemos nos perguntar: a presença ou ausência do objeto desejado – nesse caso específico, a saúde/ὕγιεια - determina ou não a presença ou ausência do apetite? Sócrates dirá que o apetite/ἐπιθυμία e o amor/ἔρως originam-se a partir daquilo que o homem não tem, daquilo que ele não é por si mesmo e daquilo que lhe está ausente [200e3-5]. Sabemos que, na seqüência argumentativa do filósofo, eros não poderá ser um deus justamente porque ele ama e deseja o belo. Entretanto, todos os deuses são necessariamente

belos, pois é próprio da natureza divina não sentir necessidade de nada, muito menos da beleza. Logo, se a beleza lhe falta, eros não pode ser um deus e, não o sendo, é capaz de amar e desejar o que é por natureza belo.

Todavia, o texto parece-nos obscuro. Como conciliar essas duas proposições do filósofo, uma que atesta que quem já é belo pode ainda desejar permanecer belo também no futuro, com esta última proposição que afirma ser a falta do objeto desejado a origem de todo apetite?

D. A. Hyland apresenta uma saída para este dilema do seguinte modo. Ele percorre a argumentação socrática e divide-a em sete passos/*steps*, a saber: 1º, eros *deseja*; 2º, eros *ama e deseja*; 3º, o apetite *deseja*, isto é, ele é auto-predicativo e, então, tanto eros quanto *ἐπιθυμία* *desejam*; 4º, o termo *βούλεσθαι* é introduzido para indicar o desejo das coisas futuras; 5º, eros é constituído, portanto, desse desejo racional e deliberado/*βούλεσθαι* e não pelo *status* meramente passional da *ἐπιθυμία*; 6º, tanto o amor e o apetite são daquilo que não se possui e, por conseguinte, originam-se da falta do objeto amado e desejado<sup>19</sup>.

Embora D. A. Hyland apresente uma distinção possível entre *ἐπιθυμία* e *βούλεσθαι*, atribuindo deliberação e racionalidade a esta, enquanto deixa para a primeira toda a carga de irracionalidade que lhe confere o termo, a distinção entre eles não nos parece explícita o suficiente na economia do diálogo. Ao acentuar a diferença na temporalidade – *ἐπιθυμία* diria respeito mais ao desejo no presente, enquanto que *βούλεσθαι* estaria mais relacionado com o desejo deliberado do futuro –, o autor parece desconsiderar a noção de que inclusive a *ἐπιθυμία* relaciona-se como um movimento desiderativo de algo que pode ocorrer tanto no presente, quanto no futuro. Vejamos algumas dessas referências.

Após constatar logicamente que eros não pode ser um deus [201a-202d], Sócrates diz que “nenhum deus filosofa ou deseja tornar-se sábio – pois ele já o é”/θεῶν οὐδεὶς φιλοσο-

---

<sup>19</sup> HYLAND, 1968, pp. 33-39.

φεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι - ἔστι γάρ [204a1-2], nem mesmo o homem sábio ou o ignorante desejaria sê-lo [204a3-4]. Contudo, de onde provém essa constatação socrática? A quem, enfim, caberia o apetite?

Diotima diz a Sócrates que os que pensam ser sábios/φρόνιμοι δοκεῖν não o são de fato, pois nada disso possuem, uma vez que os que não se vêem destituídos de sabedoria, não podem vir a desejá-la. Em contrapartida, os que são totalmente ignorantes também são desprovidos de apetite, uma vez que não podem desejar obter aquilo que inteiramente desconhecem e sobre o qual não sentem necessidade [204a4-7].

A sacerdotisa concluirá, pois, dizendo que somente o filósofo, sendo um ser intermediário/μεταξύ, é constituído de apetite. Analogamente a eros, que não sendo nem belo, nem feio, é capaz de desejar, também o filósofo se revela como um ser indeterminado, ou seja, ele não é nem inteiramente sábio, nem definitivamente ignorante [204b1-c6]. É a partir da indeterminação de eros e do filósofo, ou do caráter intermediário de ambos, por exemplo, que o apetite se origina.

Ora, diferentemente da perspectiva dos discursos anteriores ao de Sócrates-Diotima, neste Platão explicita uma arqueologia do apetite. Eros *deseja*/ἐπιθυμεῖ justamente porque ele é indeterminado ou, nas palavras da sacerdotisa, porque o amor é intermediário/μεταξύ entre deuses e homens. Do mesmo modo, o filósofo busca a sabedoria porque, por um lado, ele ainda não a possui e, por outro, porque ela não lhe é totalmente estranha ou ausente, ao modo de um ignorante. Se assim o fosse, o filósofo não a desejaria. Enfim, a ἐπιθυμία tem seu lugar nos seres que, por sua vez, possuem uma natureza indeterminada, intermediária, e que por este mesmo motivo são dotados de apetite.

#### 4.1 O apetite como resultado das afecções do corpo e da alma

Se o discurso de Sócrates-Diotima revela-nos que o apetite tem sua origem nos seres ditos intermediários, cuja natureza não é nem sábia, nem ignorante, nem bela, nem feia, procuremos agora situar o local de atuação da ἐπιθυμία enquanto tal. Desejar é uma faculdade do corpo, da alma ou da confluência entre ambos? Há indícios, no *Simpósio*, que solucionariam essa questão?

Em 206c2-4, Diotima diz a Sócrates que a natureza *deseja gerar*/τίκτειν ἐπιθυμεῖ, segundo o corpo e segundo a alma/κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν: “Pois bem, vou ser mais clara - disse. É um fato, ó Sócrates, que todos os homens tanto segundo o corpo, quanto segundo a alma, e também quando atingem a idade apropriada, a natureza deles deseja gerar”.

Se colocarmos tal expressão na ordem direta, teremos que a natureza de todos os homens deseja gerar tanto segundo o corpo, quanto segundo a alma, tão logo atinjam a idade propícia. Ou seja, é a própria natureza humana quem *deseja*, quem é dotada de *apetite*, mas não somente segundo o corpo ou exclusivamente segundo a alma, mas καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν. Algumas linhas antes, em 206b7-8, a mesma expressão aparece. Diotima diz que eros consiste “na parição em beleza, tanto segundo o corpo, quanto segundo a alma”/τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν.

Temos, pois, dois níveis argumentativos. Primeiramente, eros é redefinido como um τόκος ἐν καλῷ, ou seja, uma parição no belo. Mas, parir em beleza pressupõe que a natureza humana possua um *apetite* natural *por gerar*/τίκτειν ἐπιθυμεῖ. Em outras palavras, para que eros cumpra sua função, que é a de parir em beleza, faz-se necessário a presença de um *apetite* que conduz a natureza humana a gerar, tanto no que diz respeito ao corpo, quanto no que se refere à alma.

Logo, podemos pressupor uma anterioridade do apetite na conformação de eros. Para que o amor, que é parição na beleza, se faça possível, é indispensável que a natureza humana deseje, de antemão, gerar. Caso contrário, se esse apetite não se fizesse naturalmente presente, não haveria amor pela parição no belo, uma vez que somente é capaz de parir quem anteriormente encontrava-se grávido. Em outras palavras, se o amor é definido como o ato de parir em beleza, só é capaz de amar quem antes deseja, pois é o apetite que o leva a gerar aquilo que, posteriormente, será parido.

Podemos esboçar, portanto, uma primeira constatação sobre a origem da ἐπιθυμία. Ela é própria de seres que não estão nem num extremo, nem no outro, isto em, que não são nem totalmente sábios, nem irremediavelmente ignorantes. O apetite origina-se nesses seres intermediários, filósofos, cuja natureza é constituída de uma ἐπιθυμία pela geração, que lhes propicia um amor pela parição no belo. Todavia, a localização exata desse apetite não pode ser posta nem exclusivamente no corpo, nem na alma. A ἐπιθυμία origina-se tanto em conformidade com um, quanto em consonância com outro. Eis a explicação última para a célebre expressão καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν, como vimos acima. O apetite é, pois, resultado da confluência corpo-alma, que ora pode se dirigir mais às coisas visíveis – como a satisfação corpórea, por exemplo –, ora pode se referir mais às invisíveis – as necessidades da alma em relação à virtude e à sabedoria. Desse modo, diferentemente das perspectivas de Pausânias e Erixímaco, não existem dois amores, cada qual relacionado mais estreitamente com o corpo ou mais propriamente com a alma. Na origem do amor tanto de um quanto de outro, se encontra um único princípio desiderativo que, por sua indeterminação, ora se dirige mais às coisas visíveis, ora às invisíveis, mas sempre na perspectiva de um apetite que busca a felicidade.

Finalmente, a inserção do dativo ἐν καλῷ para significar os modos de geração/γένησις e de parição/τοκός que ocorrem nessa natureza humana desiderativa

pressupõe uma compreensão antropológica que dista daquelas visões postas pelas narrativas que antecedem o discurso socrático. O homem, não mais submetido ao deus Eros – uma vez que, logicamente, eros não pode ser um deus –, necessita portanto de uma outra forma de entusiasmo, que não mais lhe impulse de fora para dentro, mas que lhe seja capaz de mover não só seu corpo, mas sua alma, de dentro para fora, em direção à felicidade.

Da mesma maneira, o homem não se encontra mais entre dois amores distintos. Tanto no amor a um belo corpo, quanto no amor e apetite por uma bela alma, o princípio fundante é sempre o mesmo: a ἐπιθυμία intrínseca à natureza humana que deseja constantemente gerar no horizonte do belo.

Em 206c, Diotima diz a Sócrates que a união de um homem com uma mulher tem por finalidade a parição [206c5-6]<sup>20</sup> como algo de imortal no mortal [206c6-8]. Em outros termos, o ato de parir é uma faculdade essencialmente divina que se faz presente no homem, enquanto um ser mortal. Enfim, como formas de imortalidade inscrevem-se a fecundidade e a geração/ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις [2067-8].

Mas, como ocorre este processo?

Explica Diotima que, quando o ser fecundo/τὸ κυοῦν se aproxima/προσπελάζω do belo, ele se torna propício/ίλαος e alegre, se descontrai/διαχέω, pare/τίκτω e gera/γεννάω [206d3-5]. Por outro lado, se ele se aproxima do feio, contraindo-se e se inquietando, fecha-se sobre si mesmo, afastando-se e não lhe sendo possível gerar [206d5-7]. É no belo, pois, que o ser fecundo encontra o terreno propício para a geração. Por isso, Diotima pode concluir que o amor não é *do* belo/οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρως [206e2], mas de gerar e de parir *no* belo/τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ [206e5].

Diferentemente, pois, da perspectiva de Agatão que dizia ser a beleza uma qualidade natural de eros, Diotima mostrará a Sócrates que o amor não pode ser belo uma vez que ele é

---

<sup>20</sup> ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν.

amante do belo. Todavia, fundamentalmente, o amor não é amor do que é belo, mas o belo se revela como o meio através do qual o amor pode realizar aquilo de que ele é amor, isto é, parir no belo. Desse modo, podemos entender que esse amor pela parição no belo depende essencialmente de dois fatores: algo que dê origem a ele – vimos que se trata do apetite de gerar – e um meio propício onde este amor possa se desenvolver, a saber, pela mediação do belo.

Todavia, o apetite/ἐπιθυμία de gerar *no* belo/ ἐν καλῷ não é ainda a motivação última de eros. Em 206e7-207a4, Diotima concluirá que a geração/γέννησις garante a eternidade e a imortalidade aos seres que, por natureza, são mortais. Em última análise, “é a imortalidade que o homem necessariamente deseja através do que é bom”/ἀθανασίας δὲ ἀναγκάϊον ἐπιθυμῆν μετὰ ἀγαθοῦ. Podemos resumir, assim, que a natureza humana não somente deseja gerar no belo, mas na base desse apetite/ἐπιθυμία existe um outro ainda mais fundante: o apetite da imortalidade/ἐπιθυμία τῆς ἀθανασίας.

Em suma, se eros é definido como o ato de parir pela mediação da beleza, seja visível ou invisivelmente, o discurso de Sócrates-Diotima introduz como causa desse amor um apetite que se encontra na própria natureza humana, a saber, o apetite que visa a imortalidade e, por conseguinte, a geração. Em outros termos, para que nossa natureza seja capaz de parir, dois critérios de fazem necessários. Primeiro, que exista um princípio gerador capaz de provocar tanto no corpo, quanto na alma, o engendramento de um novo ser. Trata-se, portanto, do apetite de gerar que, finalmente, pode ser traduzido como um apetite de se imortalizar. Um segundo critério imprescindível é o meio no qual a nossa natureza grávida pode vir a parir, ou seja, é necessário que esse apetite se desenvolva pela mediação do que é bom e belo por natureza. É da reunião desses dois critérios que eros se origina, não como uma força externa ao homem, mas como um mecanismo fisiológico da própria natureza humana.

## 4.2 A fisiologia do apetite

A partir de 204c7, Sócrates interroga Diotima acerca da necessidade de eros para os homens [204c8]<sup>21</sup>. Mas é em 205d1-3 que a confluência entre a necessidade humana de eros e do apetite torna-se evidente. O amor é definido por Diotima como “toda forma de *apetite* para o bem e para a felicidade”/πάσα ἢ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν. É interessante notarmos que eros é definido a partir de ἐπιθυμία e não de βούλησις. Logo, se apenas esta fosse da ordem da deliberação e do racional, não haveria sentido falar de uma ἐπιθυμία para o bem e para a felicidade.

Diferentemente, pois, da opinião de C. Kahn e, principalmente da de D. A. Hyland, a ἐπιθυμία ocorre no *Simpósio* como uma potência desiderativa que contribui com eros na aquisição do belo, do bem e da felicidade humana. Eis a necessidade não somente do amor, mas também do apetite: eles são os principais responsáveis pela aquisição da felicidade e da imortalidade. Por isso, Diotima dirá que todos os homens, em última instância, desejam possuir sempre as coisas boas/πάντας τὰγαθὰ βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι ἀεὶ [205a6-7]<sup>22</sup>, a fim de que, na posse delas, eles atinjam o patamar de uma vida boa e feliz. Embora o termo utilizado aqui por Diotima seja o verbo βούλεσθαι, é evidente que a perspectiva semântica seja a mesma, uma vez que acima fora dito que eros é constituído por um apetite para o bem e para a felicidade e que, por este mesmo motivo, todos desejam o que é bom. Assim sendo, podemos afirmar que ἐπιθυμία e βούλησις se inscrevem, na economia do *Simpósio*, como um mesmo e único apetite que contribui com eros na condução do homem para o bem e para o belo e, fundamentalmente, para a aquisição da εὐδαιμονία.

Por outro lado, distintamente da perspectiva de D. A. Hyland, tanto um termo quanto outro diz respeito ao *apetite* de sempre/ἀεὶ, que é a obtenção de uma vida feliz. Dessa forma,

<sup>21</sup> τοιοῦτος ὢν ὁ Ἔρως τίνα χρεῖαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις;

<sup>22</sup> Esta passagem assemelha-se muito àquela presente no Livro IV da *República*, em que Sócrates diz que “todos, pois, desejam o que é bom”/πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν (R. IV, 438a2).

a ἐπιθυμία não visa apenas um apetite momentâneo. Ao contrário, ela corresponde ao apetite fundante de eros, que é o apetite de gerar na presença do bem e do belo tendo em vista, finalmente, a imortalidade. Afinal, como afirma Diotima, é a imortalidade que o homem deseja necessariamente através do bem/ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ [206e8-207a1].

Se, pois, descobrimos a natureza do apetite, resta-nos saber agora como ocorre esse processo desiderativo que visa a imortalidade. Em outras palavras, qual a fisiologia do apetite?

Nas linhas que sucedem o passo 207a, a sacerdotisa de Mantinéia diz que a natureza de eros/φύσει τὸν ἔρωτα consiste justamente em fazer com que a nossa natureza mortal/ἢ θηντὴ φύσις busque, segundo sua capacidade, ser sempre e se imortalizar [207d1-2]. Mas, continua o raciocínio de Diotima, essa capacidade/δύναμις somente lhe é possível mediante a geração/τῆ γενέσει, quando se repõe um ser por outro [207d2-4]. Todavia, essa geração pode ocorrer não somente no corpo/μὴ κατὰ τό σῶμα, mas também segundo os estados da alma/ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, que são assim enumerados: as coisas habituais/τὰ ἤθη, opiniões/δόξαι, apetites/ἐπιθυμίαι, prazeres/ἡδοναί, dores/λύπαι e medos/φόβοι [207e1-3]. E completa:

Nenhuma dessas coisas permanece em cada indivíduo; umas vêm a ser, outras desaparecem... E ainda mais extraordinário é o que se passa com as nossas ciências (αἱ ἐπιστήμαι): assim vêm a ser, assim se vão, de tal sorte que nunca somos os mesmos no que respeita às nossas ciências (κατὰ τὰς ἐπιστήμας), pois cada uma delas, considerada em si mesma, está sujeita à mudança (ταὐτὸν πάσχει). [207e5-208a3, com modificações]

O trecho acima nos parece de fundamental importância para compreendermos a fisiologia do apetite. Se, como dissemos, o apetite fundante da alma está relacionado com a imortalidade, Diotima inscreve essa ἐπιθυμία τῆς ἀθανασίας na própria natureza do homem. Ou seja, é a própria natureza mortal que busca se imortalizar. No entanto, faz-se necessária uma potência/δύναμις que lhe possibilite tal empreendimento. Trata-se da geração, isto é, do

apetite de gerar, que se revela como δύναμις que, conseqüentemente, possibilita ao homem a busca pela imortalidade. Em suma, é na natureza humana que se encontra essa potência geradora que se manifesta na forma de um apetite por gerar, seja no corpo, seja na alma.

Um segundo aspecto a ser destacado desse trecho é que o termo ἐπιθυμία aparece pela primeira vez referido a um estado da alma/τρόπος τῆς ψυχῆς<sup>23</sup>, ou seja, como afecção ou alteração da mesma. Logo, o apetite também pode ser visto como um τρόπος, um estado, que, como diz Diotima, vem e vai, sem se constituir como algo permanente e imutável. Antes, as diversas ἐπιθυμίας da alma estão, à semelhança das ciências, sujeitas à mudança. Assim, podemos considerar o apetite como um estado mutável da alma, cuja disposição desiderativa nunca cessa, mas sempre se modifica conforme o objeto desejado.

Em contrapartida, podemos nos antecipar ao texto e dizer que duas concepções de apetites surgem ao longo do diálogo. A primeira delas trata da ἐπιθυμία de sempre, ou seja, aquele apetite que subsiste como próprio da natureza humana e que conduz a nossa espécie mortal à busca pela imortalidade. A outra concepção diz respeito às diversas ἐπιθυμίας que, longe de serem algo por natureza/κατὰ τὴν φύσιν, ocorrem apenas acidentalmente na alma. Elas são consideradas afecções que aparecem e desaparecem, conforme a satisfação ou não do objeto visado. Logo, podemos distinguir a ἐπιθυμία intrínseca à nossa natureza, como potência/δύναμις desta, da qual o amor se origina, em relação às diversas ἐπιθυμίας que são apetites momentâneos e que estão sujeitos à presença ou ausência do objeto desejado<sup>24</sup>.

Um terceiro e último aspecto do trecho em destaque considera que a natureza humana é composta de corpo e alma e que, por este mesmo motivo, também o apetite pode se

<sup>23</sup> Cf. 207e2-3. H. G. Liddell e R. Scott sugerem o termo ὁ τρόπος como maneira, caminho, método; mas também como estado e caráter (LIDDELL & SCOTT, 1998, p. 1827). Nós aqui traduzimos este termo por estado, afecção, tendo em vista a descrição feita por Diotima destes “estados que surge e que se vão” na alma, à maneira daqueles estados afetivos que a atingem.

<sup>24</sup> Aqui, pensamos propriamente em apetites como a sede e a fome, por exemplo, que se manifestam como estados momentâneos do corpo e da alma que, por sua vez, são passíveis de serem satisfeitos. No *Filebo*, Platão trata mais amplamente dessas ἐπιθυμίας. Contudo, aqui no *Simpósio*, a discussão parece-nos ultrapassar o nível dos estados da alma e inscreve o apetite como algo inato ao composto corpo-alma, que responde pelo desejo mais profundo do ser humano, que é a imortalidade e, assim, a possibilidade de uma vida feliz.

manifestar nesses dois níveis. Todavia, Diotima dividirá aqueles que são fecundos segundo as coisas do corpo/οἱ ἐγκύμονες κατὰ τὰ σώματα, daqueles que são fecundos conforme a alma/οἱ κατὰ τὴν ψυχὴν [208e1-209c3]. Os primeiros dirigem-se às mulheres a fim de gerar filhos/παιδογονίας, convictos de que assim garantirão a imortalidade, a memória de seus nomes e a felicidade. Por outro lado, ela diz a Sócrates que existem homens que são mais fecundos segundo a alma do que segundo o corpo [209a1-2]<sup>25</sup> e que, por este motivo, buscam assegurar o que compete às coisas invisíveis, isto é, a sabedoria prática/φρόνησις e a virtude/ἀρετή [209a3-4]. Nesse grupo, a sacerdotisa destaca os poetas criadores de obras e todos os demais artífices. Porém, ela continua, a maior e mais bela sabedoria prática consiste nas coisas relativas à cidade e à vida familiar, cujas virtudes são a justiça/δικαιοσύνη e a temperança/σωφροσύνη respectivamente [209a5-8].

Mas, como se dá esse processo de fecundidade na alma? Já observamos que eros parte de uma potência desiderativa que possibilita a geração e, finalmente, a imortalidade. Entretanto, Diotima é ainda mais clara. Ela diz que quando a alma de um jovem, divina como é, atinge a idade apropriada, ela deseja de imediato parir e gerar/τικτεῖν τε καὶ γεννᾶν ἤδη ἐπιθυμεῖ [209a8-b2]. É a partir de então que essa alma fecunda busca aproximar-se do belo/ζητεῖ περιὼν τὸ καλόν e, assim, gerar [209b2-3]. Diotima conclui que é dessa maneira que o ser fecundo se aproxima dos corpos, os mais belos/τὰ σώματα τὰ καλὰ μᾶλλον e se, por acaso, aproxima-se de uma alma bela/ψυχὴ καλή, nobre e de boa natureza, é então que ele busca com ardor/ἀσπάζομαι juntar a ambos/συναμφοτέρον [209b4-7]: a beleza do corpo à nobreza da alma.

Desse modo, é possível ao homem fecundo gerar não somente diante de um belo corpo ou diante de uma bela alma, mas inclusive e especialmente diante de um ser que conjugue essas duas qualidades: que seja tanto belo no corpo, quanto nobre na alma. É, pois, no contato

---

<sup>25</sup> οἱ ἐν ταῖς ψυχαῖς κυοῦσιν ἔτι μᾶλλον ἢ ἐν ταῖς σώμασιν.

com o que é belo/ἀπτόμενος τοῦ καλοῦ, na companhia dele/ὀμιλέω, que se torna possível ao ser fecundo gerar o que há muito trazia em si, quer lembranças presentes, quer ausentes [209c3-4]<sup>26</sup>. Assim, os homens que são fecundos na alma mais do que no corpo geram filhos mais belos e imortais, pois estes se originam de relações mais sólidas e duradouras [Cf. 209c5-7].

### 4.3 O apetite: disposição ou estado do composto corpo-alma?

Vimos acima que duas respostas são possíveis quando falamos de ἐπιθυμία. Por um lado, temos o apetite como disposição que se origina da própria natureza humana e que a conduz na direção da imortalidade. Esse tipo de apetite dispõe tanto o corpo quanto a alma no horizonte da geração e de perpetuação, que faz com que a nossa natureza mortal adquira, de algum modo, aquilo que é próprio dos deuses, a saber, a imortalidade. Vimos, entretanto, que essa disposição afeta os homens de modos diferentes. A uns, mais fecundos segundo o corpo, esse apetite de gerar os dispõe à produção de filhos. A outros, a ἐπιθυμία, enquanto disposição natural, propicia-lhes a geração e a produção da cultura, isto é, das coisas relacionadas à sabedoria e à virtude. Por outro lado, existem os diversos apetites/ἐπιθυμῖαι que não são mais que meras afecções passageiras do composto corpo-alma que, do mesmo modo como a sede, uma vez satisfeita, deixa de afetar o organismo, também essas diversas ἐπιθυμῖαι podem ser consideradas estados afetivos sujeitos à satisfação.

Logo, parece-nos claro que quando autores como C. Kahn e D. A. Hyland se remetem ao apetite como irracional e sujeito à momentaneidade, eles estariam pensando unicamente nesse segundo modo da ἐπιθυμία se manifestar. Sem a necessidade intrínseca da racionalidade, apetites como a fome, a sede ou o impulso sexual estão sujeitos tanto à

---

<sup>26</sup> καὶ παρὸν καὶ ἀπὸν μεμνημένος. Este trecho será fundamental para a argumentação que desenvolveremos no próximo capítulo, acerca do estatuto da falta na dinâmica de ἔρωσ e ἐπιθυμία.

ausência de deliberação/βουλή - como quereria C. Kahn -, quanto à imediatez temporal, proposta pela leitura de D. A. Hyland. Entretanto, eles parecem ignorar a existência daquela ἐπιθυμία como disposição da natureza humana que, por sua vez, é a principal responsável pela origem de eros. O amor origina-se, como vimos, do apetite pela imortalidade, um apetite/ἐπιθυμία que não pode ser considerado, em hipótese alguma, como irracional e imediato. Ele é um apetite que envolve a racionalidade, pois ele tende ao bem, ao belo e, finalmente, à felicidade e se configura como um apetite de sempre, que está isento de temporalidade e que, portanto, não pode ser reduzido à imediatez dos apetites corriqueiros.

Assim, podemos dizer que não são meramente apetites irracionais e imediatos que estão implicados na dinâmica de eros. Ao contrário, ao circunscrever o amor na perspectiva da imortalidade, Platão estaria redefinindo inclusive o apetite como uma disposição natural do composto corpo-alma que seria o primeiro e principal responsável por capacitar<sup>27</sup> o homem à geração no belo e, fundamentalmente, à parição de atos sábios e virtuosos que garantirão a perpetuação de sua imagem ao longo do tempo.

#### **4.4 A fisiologia do apetite: do visível ao invisível**

Nos passos que se seguem, Diotima iniciará Sócrates nestas τὰ ἐρωτικά, mostrando-lhe como se dá o processo de amor por um belo corpo até o amor pelo belo em si mesmo. Todo o vocabulário, pois, implicado nas linhas 209e5-212a7 diz respeito explicitamente a eros, sem fazer menção alguma a qualquer um dos termos utilizados até aqui para designar o apetite. Entretanto, como vimos anteriormente, este está intimamente implicado tanto na origem de eros, quanto na sua conservação. Afinal, é do apetite de gerar que eros se origina, como voltado para a imortalidade. Logo, em toda a descrição deste “método erótico”,

---

<sup>27</sup> Aludimos aqui ao sentido do termo δύναμις como potência ou capacidade visto em *Smp.* 207d2-4.

enquanto caminho conduzido pela potência desiderativa que há na natureza humana, o apetite estará pressuposto, como colaborador do composto corpo-alma em direção àquilo que é o fim último desejado.

Em primeiro lugar, Diotima se refere ao mais alto grau dos mistérios/ἐποπτής que se constitui como o fim/τέλος dessa iniciação. Convém notarmos que o termo ἐποπτής deriva do nominativo ἐποπτεία que significa justamente o degrau mais alto da iniciação mistérica<sup>28</sup>. Trata-se, pois, de um ponto de chegada do percurso iniciático que, segundo Francesco Bearzi, constitui-se como o “contato direto e imediato com a realidade”<sup>29</sup>. Logo, a ascensão erótica proposta por Diotima inicia-se pelo fim, como toda e qualquer iniciação *mistérica* ou *religiosa*. Há um τέλος a ser alcançado, isto é, um fim último ao qual tendem todos os esforços preliminares.

Em segundo lugar, é necessário dizer qual é o modo reto/ὀρθῶς μετῆ [210a2] que possibilite atingir esse τέλος. Assim como a dialética platônica, o ὀρθῶς μετῆ proposto por Diotima é a forma mais perfeita de se atingir as verdades do bem e do belo. Ainda segundo F. Bearzi, esse modo representa um rigoroso quadro pedagógico-dialético, no qual a insistência sobre o reto modo de proceder é condição *sine qua non* da iniciação mistérica. Trata-se, como ele afirma, de um *método* epistemológico e paidêutico<sup>30</sup>, como veremos a seguir.

Desde jovem, é necessário que aquele que deseja empreender este reto caminho se volte para as belas coisas corpóreas/τὰ καλὰ σώματα [210a6]. Contudo, Diotima diz que o guia/ὁ ἡγούμενος deste jovem deve orientá-lo primeiramente ao amor de um único corpo/ένος αὐτὸν σώματος ἐρῶν, o que provocaria, em seguida, a geração de belos discursos [210a4-8].

<sup>28</sup> Cf. LIDDELL & SCOTT, 1996, p. 676. Convém notar que Liddell e Scott também fazem referência aos *mistérios eleusianos*, assim como L. Brisson em sua introdução do diálogo (PLATON, 2005, pp. 65-71).

<sup>29</sup> BEARZI, 2004, p. 222.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 223-224. A. W. Price, por sua vez, faz uma interpretação estrutural do programa de Diotima (PRICE, 1997, pp. 38-40).

O jovem deve ser conduzido, em seguida, a perceber que a beleza de um único corpo é irmã/ἀδελφή da beleza de outro [210b1] e, conseqüentemente, como o alvo de sua busca é o belo/τὸ καλόν, o jovem é mais uma vez guiado a reconhecer que a beleza de todos os corpos é uma e a mesma [210b6-c2].

Em seguida, após ter guiado o jovem ao reconhecimento da beleza como única em todos os corpos belos, eros o encaminha a preferir a beleza da alma em detrimento da beleza do corpo, pois mesmo um corpo sem atrativos pode provocar o amor e a geração de belos discursos. Basta nos lembrarmos que, já no final do *Simpósio*, o belo e jovem Alcibíades dirige-se a Sócrates, comparando-o às estátuas dos silenos que, embora feias em seu aspecto externo, eram constituídas interiormente de material divino [215b3].

Do mesmo modo, na ascensão erótica, a beleza psíquica é vista como possuindo maior valor na aquisição do belo, superando a beleza corpórea que é, por natureza, efêmera. A partir daí, o jovem é conduzido a reconhecer o belo nas ocupações e nas leis que, por sua vez, compartilham do mesmo princípio superior que se manifesta nos belos corpos [210c5]. Assim, o jovem reconhecendo o belo nas ocupações passa, por conseguinte, a reconhecê-lo também nas ciências, não mais com olhares escravos, presos à tirania de um belo particular, mas com os olhos postos no que é de fato belo [210d3-e1]. Trata-se, portanto, de um progressivo afastamento da escravidão do particular rumo à liberdade do conhecimento que provém do universal.

Assim, conclui Diotima, aquele que foi orientado nas coisas do amor/πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῆ, que contemplou/θεώμωνος de forma progressiva e correta as coisas belas/τὰ καλά, já no fim/πρὸς τέλος da iniciação erótica, avistará de súbito/ἐξαίφνης a natureza mesma do belo/τὴν φύσιν καλόν como o alvo dessa ascensão [210e2-5].

Platão, pois, através desse itinerário enunciado por Diotima, propõe um modo – ou um método – para que o homem possa alcançar a realidade do belo em si mesmo/αὐτὸ κατ' αὐτό,

não somente através da reta razão, mas também se deixando guiar por eros. O belo enquanto tal, segundo Diotima, não aparece aos olhos/φαντασθήσεται [211a5], não tem corpo, nem é mero objeto do pensamento. Conseqüentemente, nem o visível – o corpóreo – pode manifestar o belo, muito menos o invisível – o *lógos* - tem o poder de fazê-lo. Em outras palavras, não cabe nem ao corpóreo, nem ao incorpóreo, nem ao visível, nem ao invisível exclusivamente conduzir o jovem à contemplação dessa realidade em si.

A quem, portanto, caberia tornar possível a manifestação do belo e o conhecimento deste, senão ao corpo e a alma unidos?

Podemos resumir esse processo paidêutico ou erótico, descrito por Diotima, da seguinte forma: primeiramente, o jovem deve ser conduzido por duas “forças motrizes”, uma exterior, outra interior. A exterior convém ao amante-educador/ἐραστής que deseja conduzir corretamente seu amado/ἐρώμενος até a descoberta do belo em si mesmo. A força motriz interior é aquela que provém da natureza humana, uma vez que todo homem é dotado de apetite/ἐπιθυμία, que coloca seu corpo e sua alma num movimento que visa alcançar a imortalidade. Logo, essa perspectiva socrática assemelha-se àquela presente no discurso de Pausânias, cuja argumentação explicitava a união entre o apetite do amante e aquele do amado, no intuito de produzir uma verdadeira e reta educação pederástica. Em segundo lugar, vemos que esse modo reto de condução do jovem tem por fim o conhecimento do que seja a natureza mesma do belo, que se constitui como τέλος desse processo paidêutico. Por conseguinte – e o que se constitui como o terceiro aspecto dessa ascensão erótica -, torna-se necessário começar pela contemplação de um único exemplar belo visível<sup>31</sup>, a fim de que,

---

<sup>31</sup> Gerasimos Santas, em um artigo no qual aborda uma possível razão para que Diotima coloque a contemplação de um belo corpo como início da ascensão erótica, apoia-se na teoria da reminiscência, para dizer que a alma possui “lampejos” daquilo que ela conhecia antes de se encarnar. Um desses lampejos seria proporcionado pela contemplação do que é fisicamente belo, uma vez que não há nada mais apetitivo para alma do que a beleza imediata e aparente do sensível que desperta a alma, de algum modo, para aquilo que é belo invisivelmente (SANTAS, 1992, pp. 305-308). Entretanto, introduzir a teoria da reminiscência no *Simpósio* parece-nos um pouco inoportuno, dado que o apetite pela imortalidade é, de certo modo, provocado não somente na alma, mas também no corpo. Não apreça haver, portanto, nenhum indício neste diálogo que nos permita dizer que a alma seja imortal, mas, como anota Fernando García Romero, na tradução espanhola do *Simpósio*, “[...] es posible que

progressivamente, se atinja graus de beleza maiores e mais duradouros, como será a beleza da alma ou a beleza das técnicas e ofícios. Enfim, o caminho conduzirá o jovem até a contemplação do que seja belo por natureza e que contenha em si uma beleza eterna e imutável, isenta da mutabilidade e da efemeridade do tempo. Por isso, Diotima conclui dizendo que o belo surgir-lhe-á em si e por si, sempre o mesmo, e do qual participam todas as outras coisas belas por um processo tal que a geração ou a corrupção de outros seres em nada o afete, ou seja, trata-se de uma beleza isenta de toda e qualquer afecção/πάσχειν μηδέν [211b1-5].

Logo, o processo paidêutico, denominado aqui por ascensão erótica, constitui um caminho conduzido por um agente externo (o amante) e outro interno (eros) que impulsiona o corpo e a alma do amado partindo das belas coisas visíveis até alcançar aquela beleza invisível que sustenta tudo o que existe e a que se atribui o adjetivo *belo*. Por outro lado, esse caminho somente se torna possível porque, na natureza humana, encontra-se um apetite que visa dinamizar, de alguma forma, nosso estado mortal em imortal. Em outros termos, eros, que conduz o homem ao conhecimento do que seja verdadeiramente o belo/τὸ καλόν, somente se faz possível porque é desencadeado por um apetite que possibilita todo o processo ascensional. Trata-se, como dissemos, de uma disposição natural do homem que condiciona corpo e alma num caminho que se inicia na beleza visível e visa alcançar o conhecimento do que seja o belo em si e por si mesmo.

---

Platón se refiera simplemente al deseo humano de hacerse inmortal en esta vida, sin hablar para nada del destino del alma” (PLATON, 1989, p. 128, n. 112). Nós concordamos com a leitura de F. G. Romero. Todavia, propomos que se eros envolve apetite, e se isto deve ser visto como um processo tanto do corpo, quanto da alma, não há nada mais atraente para ambos que a visão imediata de um belo corpo, que é a forma mais evidente de beleza.

## 5 *Eros e Epithymia*

O discurso de Sócrates-Diotima no *Simpósio* nega a proposição que insiste em fazer do apetite um sinônimo do amor. Eros não é ἐπιθυμία, mas ele envolve ἐπιθυμία. Toda a construção do alicerce que Platão vai progressivamente introduzindo ao longo das narrativas que antecedem o discurso propriamente socrático serve de base para a consolidação da natureza e fisiologia do apetite, bem como de sua relação com eros.

Do homem entusiasmado pelo deus, passando pela visão dicotomizada de Pausânias e Erixímaco, à antropologia de Aristófanes e ao caráter poético do discurso de Agatão, Platão simultaneamente desdiviniza eros e o carrega de apetite, a fim de apresentá-lo como uma afecção humana engendrada no composto corpo-alma. A ἐπιθυμία é, pois, inscrita na natureza do homem que, por conseguinte, é constituída substancialmente de um apetite pela imortalidade. Este, por sua vez, é a origem de eros que não sendo mais o amado, ou seja, o objeto visado pelo homem, ele se torna o amante que ama e deseja parir no belo, tanto no nível corpóreo, quanto no nível psíquico.

Desse modo, é esse apetite subjacente à natureza humana que impulsiona corpo e alma à geração no belo. É ele quem provoca o parto de um indivíduo que se encontra repleto de beleza. A partir de sua indeterminação, o apetite pode fluir ora para as coisas visíveis, ora para as invisíveis e, da mesma maneira, eros também se mostrará complexo e indeterminado. Por isso, o amor chega a ser pensado equivocadamente como duplo. Entretanto, ele é uno, o que não exclui que sua natureza fluida proveniente do apetite originário seja passível de dualidade, dependendo do objeto ao qual ele se destine.

Por conseguinte, é graças à indeterminação originária de eros que o corpo passa a ser reconhecido como parte integrante do processo de conhecimento do bem e do belo em si mesmos. Como afirmam K. Corrigan e E. Glazov-Corrigan, “[...] o corpo é um canal

dialógico aberto para uma beleza transcendente”<sup>32</sup>, ou seja, através do visível e corpóreo, o homem pode vir a conhecer o invisível e puramente formal: o belo em si.

Eros, portanto, origina-se do apetite que garante à nossa natureza mortal a busca pela imortalidade, e esta pode ser atingida através da geração tanto no corpo, quanto na alma. Afinal, o corpo também participa desse apetite pela imortalidade.

Assim, embora J. Frère afirme que o apetite pertence à natureza da alma e que a alma é fundamentalmente apetite<sup>33</sup>, nós pensamos que a ἐπιθυμία não é meramente um apetite da alma, mas do composto corpo-alma. Afinal de contas, uma alma independente do corpo seria impassível a toda e qualquer afecção, inclusive ao apetite. Como sublinha S. Boehringer, o apetite deve ser compreendido como um movimento da alma que sente as afecções do corpo<sup>34</sup>. Logo, a ἐπιθυμία é engendrada no entrelaçamento de ambos.

Poderíamos, enfim, definir eros como um processo que tende à parição no belo e que tem sua origem no apetite pela imortalidade que, por sua vez, origina-se do composto humano. Pela mediação do belo, o homem como um todo explicita seu apetite de gerar e de se immortalizar, dando origem a seres visíveis ou invisíveis, cada qual segundo o objeto visado. A esse processo como um todo Platão denomina eros, como sendo um movimento de geração empreendido pelo corpo e pela alma simultaneamente quando em contato com o que é belo. Logo, esse movimento parte do belo visível e tende ao conhecimento do que é o belo invisível, isto é, a forma a partir da qual todas as demais belezas participam.

Resta-nos agora, no último capítulo, responder à pergunta acerca da origem desse apetite pela imortalidade. De onde provém essa potência desiderativa que insiste em fazer com que nossa natureza mortal deseje a imortalidade própria dos deuses? Fundamentalmente, por que temos o apetite de vir a conhecer o que é belo em si mesmo e não nos contentamos com a beleza aparente?

---

<sup>32</sup> CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2006, p. 223.

<sup>33</sup> FRÈRE, 1981, p. 186.

<sup>34</sup> BOEHRINGER, 2007, p 67.

## Quarto Capítulo

### A ORIGEM DO APETITE

No fundamento do amor encontra-se o apetite que, por sua vez, é comumente compreendido como tendo sua origem atribuída à *falta do objeto* desejado. De modo exemplar, é isto que afirma o plástico discurso de Aristófanes: desde que os seres humanos foram divididos em dois, cada parte busca sua outra metade faltante. Teríamos, assim, uma operação em três tempos, a saber: a falta/ἔνδεια do objeto suscita o apetite/ἐπιθυμία e este, finalmente, faz nascer o amor/ἔρως.

Entretanto, ao lado da definição de eros que vai sendo construída ao longo da narrativa do *Simpósio*, uma nova concepção de apetite parece se impor. Se o amor é definido como o ato de parir em beleza/τόκος ἐν καλῷ, tendo como causa primeira o apetite de gerar/τίκτειν ἐπιθυμῆι que, finalmente, pode ser entendido como o apetite de imortalidade/ἐπιθυμία τῆς ἀθανασίας, logo, esse princípio desiderativo fundante deve ter sua origem em algo mais complexo que a simples sensação da falta do objeto amado e desejado. Afinal, como vimos anteriormente, se eros não pode ter sua origem fundamentada na ignorância, ou seja, na privação de um conhecimento, logicamente seu princípio originário, o apetite, também não poderia ser engendrado por uma privação total do objeto desejado.

Desse modo, cabe-nos interrogar o diálogo platônico a fim de buscarmos evidências acerca do mecanismo do apetite que responda não só pela sua indeterminação e abertura à geração, mas também pela disposição natural de eros em provocar uma parição quando em contato com o belo. Em outros termos, interessa-nos compreender de onde nasce o apetite, a partir do qual o amor se define como geração e parição em beleza e, fundamentalmente, como apetite de imortalidade. Seria a falta uma explicação suficiente para esse apetite natural do

homem que deseja gerar, parir e, assim, se imortalizar? Caso seja negativa a resposta, de onde nasceria essa indeterminação e ambigüidade intrínseca à ἐπιθυμία?

## 1 Algumas considerações preliminares acerca da origem do apetite

Durante o desenvolvimento desse trabalho, destacamos dois movimentos próprios da narrativa dialógica do *Simpósio*. O primeiro diz respeito ao movimento descensional da natureza de eros que, sendo inicialmente considerado um deus, acaba por ser definido como um afecção da natureza humana, que age tanto no corpo, quanto na alma. O segundo movimento do texto, simultâneo ao primeiro, refere-se à dinâmica ascensional da alma que, impulsionada por eros, deseja cada vez mais aproximar-se do conhecimento do bem e do belo.

Vimos, inclusive, que esses dois movimentos ocorrem ao longo de cinco pequenas dialéticas, desde o caráter mítico da concepção do amor proposta no discurso de Fedro até a constatação do caráter poético de eros na narrativa de Agatão. Ou seja, eros é expatriado de sua condição divina e, ao mesmo tempo, naturalizado na alma ao longo dos discursos que, sucessivamente, vão lhe destituindo de algumas de suas características a fim de lhe atribuir outras, cuja intensidade é mais reflexiva. Este itinerário culmina numa sexta dialética que, como vimos, pretende corrigir as aporias apresentadas por seus antecessores.

Desse modo, podemos esboçar algumas considerações preliminares acerca da origem do apetite nessas etapas dialéticas que antecedem o discurso de Sócrates-Diotima. Três delas são de extrema importância para o que pretendemos demonstrar, isto é, que a falta não pode ser o princípio originário do amor. Procedamos ao exame de cada uma delas.

### **1.1 O apetite origina-se da concordância dos opostos**

A primeira consideração pode ser definida através da seguinte proposição: o apetite tem sua origem na concordância entre os opostos. Se observarmos os três primeiros discursos que compõem o diálogo, veremos que tanto na descrição mítica proposta por Fedro, quanto na distinção de dois tipos de eros proposta no discurso de Pausânias ou, explicitamente, na narrativa cosmológica de Erixímaco, vemos que o tema da concordância entre opostos como origem da potência desiderativa constitui-se como pano de fundo da discussão. O vocabulário empregado nessas três narrativas tem como eixo motriz um dos seguintes binários: deuses e homens; amante e amado; celestial e vulgar; amor e ódio. Em outras palavras, a potência desiderativa que constitui o amor, embora com nuances distintas em cada discurso, surge no âmbito de uma antinomia: o apetite implicado na mecânica de eros resulta de uma relação entre opostos, seja na relação entre deuses e homens – é o caso da adivinhação proposta por Erixímaco -, na concordância entre os apetites do amante e aqueles do amado – explicitada pelo discurso de Pausânias -, ou finalmente na relação que determina a disposição de um exército de amantes – como vimos no discurso de Fedro.

Em suma, o apetite surge no quadro de uma relação entre opostos, cuja concordância constitui a origem do amor que estreita os laços e que une um extremo a outro.

### **1.2 O apetite como resultado de uma perda irreparável**

Por outro lado, o discurso de Aristófanes se constitui, como dissemos no início desse capítulo, à maneira de um paradigma cultural. O apetite origina-se na natureza humana como resultante de uma perda irreparável. Após a cisão imposta por Zeus aos seres esféricos e perfeitos que formavam a raça humana, o apetite surge como um mecanismo que busca

reconciliar as duas metades separadas, na tentativa de recuperar a perfeição que lhes era própria. Trata-se de um aspecto terapêutico do apetite, que consiste no fato de que ele é engendrado a partir da natureza humana dividida, no intuito de recuperar sua antiga conformação natural ou mesmo de se curar a partir da divisão atual.

Eis o apetite que se origina necessariamente de uma falta. Todavia, interessa-nos assinalar que essa falta, mencionada no discurso de Aristófanes, em nada se assemelha à total ignorância ou falta de recurso que é, por natureza, incapaz de provocar apetite ou qualquer tipo de movimento. Por isso, ele destaca em 191a3-5 que as rugas na região do ventre e do umbigo foram conservadas nos seres cindidos como uma espécie de lembrança da antiga natureza que lhes pertencia. Ou seja, há marcas deixadas no corpo que servem de sinal para que o homem perceba que sua natureza atual nada mais é do que uma parte de sua fisionomia originária. Trata-se de um indício forte, como afirma Y. Brès, da teoria da reminiscência/ἀνάμνησις que, embora não seja desenvolvida no *Simpósio*, aparece *en passant* nessa imagem atribuída a Aristófanes<sup>1</sup>. Quando, pois, uma metade se aproxima da outra, ocorre um processo anamnético, no qual o ser humano, reconhecendo-se, tende a se unir a outro no intuito de restaurar sua antiga natureza. Além disso, destaca Y. Brès, o tema do amor e do apetite como busca pela metade perdida tornou-se tão difundido na literatura e no imaginário ocidentais pelo fato de que ele corresponde, nas suas palavras, a uma das “ilusões” mais frequentes da experiência amorosa<sup>2</sup>, isto é, a ilusão de que, através de uma relação erótica, seja possível atingir a plenitude e a satisfação plena.

---

<sup>1</sup> BRÈS, 1968, p. 166.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 240.

### 1.3 O apetite como força criativa

A terceira e última imagem acerca da origem do apetite pode ser encontrada no discurso de Agatão. Eros é definido a partir da idéia de uma ação de criar/*ποίησις*, ou seja, ele é criador, cuja finalidade produz não apenas o apetite, mas o luxo, a doçura, a volúpia, a graça e a paixão [197d6-7]. Na gênese, portanto, do amor encontra-se uma espécie de *demiurgo*, isto é, uma potência criadora que em nada se assemelha àquela da falta presente no discurso de Aristófanes.

Entretanto, completa Agatão, o amor é amor da beleza [197a4-5] e somente através dela ele se torna capaz de gerar. Logo, o apetite para o tragediógrafo – diferentemente da visão de Sócrates-Diotima – não é o princípio fundante do amor, mas resultado deste. Afinal, o apetite é criação de eros e não o contrário.

## 2 O apetite segundo o discurso de Sócrates-Diotima

No discurso de Sócrates, atribuído à sacerdotisa de Mantinéia, o apetite fora definido como a potência que engendra o amor, através de sua ambivalência e de sua relação com a imortalidade.

Referimo-nos à ambivalência do apetite pelo fato de que ele não pode ser definido nem como tendendo apenas para as coisas visíveis – o apetite que se manifesta através das coisas corpóreas, por exemplo -, nem como uma potência exclusiva da alma – o apetite que se manifesta em relação à sabedoria e às coisas que dizem respeito à virtude. O apetite é, pois, ambivalente, porque ele se origina justamente da confluência entre corpo e alma, através dos quais ele se fundamenta como uma potência que ora se dirige às coisas visíveis, ora tende às invisíveis.

Em segundo lugar, Platão recupera o discurso de Agatão corrigindo o leve desvio empreendido pelo tragediógrafo. O apetite não é produto de eros mas, ao contrário, é a partir do apetite de geração e de imortalidade que o amor se origina como “apetite de parir no belo”. Em outros termos, o discurso de Sócrates-Diotima inverte a proposição de Agatão: eros não é o “pai do apetite”, como ele mesmo dissera, mas seu filho e, finalmente, é no quadro do apetite de imortalidade que o amor pode ser corretamente definido como amor pela parição no belo.

Por conseguinte, Platão não só antecipa duas das qualidades do apetite nos discursos que antecedem a aporia socrática como também introduz um terceiro elemento que nos parece muito importante na economia de sua definição de eros. Como diz Agatão, eros é criador. No entanto, diferentemente do discurso do tragediógrafo – que sustentava ser o amor pai do luxo, do requinte, do desejo, etc -, Sócrates afirma que a potência criativa de eros se deve justamente ao poder da natureza humana que tende, voluntariamente, à geração, em resposta ao apetite de imortalidade. É, portanto, desse apetite voluntário que o amor retira seu poder de parir não somente filhos relativos à espécie, mas também cultura.

Finalmente, aparece um quarto elemento que Platão toma de empréstimo, mais uma vez, do discurso de Agatão, quando este introduz o belo como meio propício para a geração. Como ressalta o tragediógrafo, eros é incapaz de gerar na ausência do belo, pois somente através deste, nossa natureza humana se torna capaz de se aproximar e de parir. No mesmo sentido, o discurso de Sócrates-Diotima postula a beleza, seja visível ou invisível, como meio adequado para a geração e a parição. Ou seja, não somente o amor origina-se quando em contato com o que é belo por natureza, mas também o apetite tem sua origem quando o indivíduo – em seu corpo e em sua alma – é confrontado com o belo.

Em suma, dos primeiros esboços da noção de apetite, presente nas narrativas de Fedro, Aristófanes e Agatão principalmente, Platão conserva quatro aspectos que lhe serão

fundamentais para estabelecer qual é a causa primeira da ἐπιθυμία. Inicialmente, o apetite é algo ambivalente em razão de seu objeto, predisposto ora às coisas visíveis, ora às invisíveis; em segundo lugar, é a partir de sua ambivalência originária que eros pode se manifestar como apetite pela geração e pela imortalidade; em terceiro, o apetite é uma potência criadora; e, enfim, em quarto lugar, vemos que sua ação criativa necessita de um meio adequado para se difundir, ou seja, a ἐπιθυμία somente é capaz de gerar quando em contato com o que é belo e bom.

Entretanto, se observarmos o discurso de Sócrates-Diotima mais detalhadamente, veremos que o argumento principal de Aristófanes – aquele que aponta a falta do objeto como a causa originária do apetite e, por conseguinte, do amor – é algo mais problemático de se assimilar na nova concepção de eros do que aqueles aspectos relativos à sua natureza ambivalente, à sua potência geradora e à sua necessidade concernente ao que é belo e bom, apresentadas nos demais discursos. Em outras palavras, Sócrates encontra-se diante de uma aporia cuja solução parece-lhe mais fundamental e, conseqüentemente, mais difícil de ser pensada: se a falta é, de fato, a origem do apetite, como conciliar esta sua privação e carência com aquele poder criador que lhe fora admitido como sendo próprio de sua natureza? Finalmente, como a ἐπιθυμία possibilita que nossa natureza gere se ela é, em sua origem, uma potência desprovida do objeto de seu desejo? Em outras palavras, como o homem pode ser capaz de gerar atos belos e bons se ele se encontra originariamente privado de todo o conhecimento do que seja a beleza e a bondade em si mesmas? Ou ainda, como podemos desejar o belo e o bem se estes nos são totalmente estranhos e se os ignoramos completamente?

M. Dixsaut sublinha muito bem esse problema ao afirmar que “não há nada na ‘falta’ que seja capaz de funcionar como causal motriz”, assim como não há nada no objeto do

apetite que o faça funcionar como causa final<sup>3</sup>. Logo, se assumimos a argumentação de Aristófanos, que atribui à falta a origem do apetite, estaremos diante de uma contrariedade, senão de uma contradição: como a falta pode ser capaz de não somente provocar o movimento do corpo e da alma mas, acima de tudo, fazer com que eles possam gerar?

Desse modo, resta-nos descobrir como Platão enfrenta esse problema. Para isto, analisaremos o mito-alegoria da geração de eros, através do qual Diotima vai além da explicação do caráter intermediário do amor e procura encaminhar uma resposta para a pergunta que perseguimos neste capítulo: qual a causa da natureza ambivalente do apetite? E de onde ela se origina?

### 3 No princípio, Poros e Penia

A partir do passo 203a8, Diotima apresenta a Sócrates uma alegoria<sup>4</sup>, no qual ela discorre acerca da genealogia não somente do amor como também do apetite que o engendra. Utilizando as próprias palavras de Sócrates, a pergunta que se põe sobre a gênese de eros é a

---

<sup>3</sup> DIXSAUT, 1985, p. 132.

<sup>4</sup> Concordamos com o estudo de Geneviève Droz que considera a narrativa do nascimento de Eros como um “mito-alegórico”, ao lado de mitos-conjectura e mitos como expressão de uma convicção (DROZ, 1997, pp. 14-15). Como uma alegoria, esta narrativa platônica se aproxima muito mais das imagens apresentadas no mito dos andróginos, de Aristófanos [189c-193a] do que com a tragédia. Mas, por que uma alegoria e não um mito? E por que esta proximidade com a comédia, em detrimento da tragédia? Poderíamos ensaiar brevemente uma resposta. Trata-se de uma alegoria, porque Platão se utiliza de personagens pouco usuais nos mitos clássicos de Atenas. Como veremos mais adiante, a personificação da deusa Penia somente aparece na comédia *Pluto*, atribuída a Aristófanos. Logo, não há registros que atestem a pré-existência destes personagens, ou mesmo da relação entre ambos, narrada no *Simpósio*, nas fontes anteriores ao diálogo platônico. Além disso, a própria personagem Diotima que, supostamente, seria a criadora desta alegoria, no *Simpósio*, dirige-se à narrativa apenas como uma μακρότερον διηγήσασθαι [203b1], ou seja, como propriamente uma narrativa detalhada/διηγέομαι e muito longa. Logo, não há nada de casual que Platão se negue a considerar a narrativa do nascimento de Eros como um mito. Não se trata de uma apropriação de personagens usuais da Grécia Clássica, muito menos de uma história comum a seus contemporâneos. Antes, ele cria personagens que mais se identificam à comédia, do que à tragédia, como uma nítida preferência daquela a esta. A comédia de Aristófanos, por sua vez, mostrava-se muito mais próxima dos interesses filosóficos de Platão que se voltavam à educação da polis e da vida social como um todo, bem como eram os interesses de Aristófanos ao ridicularizar os vícios e os falsos desejos da sociedade ateniense. Cf. também PEREIRA, 1988.

seguinte<sup>5</sup>: quem é seu pai e sua mãe?/πατρός δέ [...] τίνος ἐστὶ καὶ μητρός; [203a9]. Examinemos detalhadamente sua resposta.

No dia em que Afrodite nasceu/ἐγένετο, enquanto os deuses festejavam o acontecimento no palácio de Zeus, Póros, o Expediente, filho de Métis, ali se encontrava, junto aos demais convivas. Após o jantar, eis que surge Penia, a Pobreza, mendigando/προσαιτήσουσα como de costume e por ali permanece, espreitando de longe Póros que, embriagado de tanto néctar/μεθυσθεις τοῦ νέκταρος, acaba por adormecer no jardim. Penia, entretanto, sóbria e atenta, planeja/ἐπιβουλεύω, através de sua indigência/διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν, gerar uma criança/παιδίον πήσασθαι a partir de Póros/ἐκ τοῦ Ποροῦ [203b1-8]. Conseqüentemente, aproveitando-se da frágil condição do deus Expediente, Pobreza se deita/κατακλίνεται deliberadamente junto a ele e, assim, engendra Eros/ἐκύησε τὸν Ἔρωτα [203b8-c1].

Do mito-alegoria apresentado por Diotima, podemos extrair algumas considerações que serão de extrema importância para a compreensão da origem do apetite.

Em primeiro lugar, temos a própria ascendência de Poros: ele é filho da deusa Métis que, principalmente na literatura homérica e hesiódica, possui características muito interessantes em vista do que, nesta narrativa, parece ser a tarefa de Platão. Métis, a Astúcia, é, por um lado, apresentada como uma forma peculiar de inteligência, uma prudência advertida, por outro, como uma divindade feminina, filha de Oceano<sup>6</sup>. Vejamos alguns exemplos.

No Canto XXIII da *Iliada*, no episódio dito dos jogos, o velho Nestor, modelo do Sábio, do conselheiro *expert* em *métis*, transmite a seu filho Antíloco suas recomendações<sup>7</sup>. Mesmo sabendo que os cavalos dos adversários poderiam ser mais célebres que o de seu filho,

<sup>5</sup> E que constitui o ponto de partida do mito-alegoria apresentado por Diotima.

<sup>6</sup> Cf. DETIENNE & VERNANT, 1974, p. 17.

<sup>7</sup> *Il.*, XXIII, 306 ss.

Nestor diz a Antíloco que auriga nenhum o ultrapassava em *métis*, isto é, em astúcia<sup>8</sup>. E conclui nestes termos: “Quem nos corcéis confia e no seu carro, e põe-se, insensato, a dar voltas, de um lado para outro, desbridam-se os corcéis, sem que possa contê-los”. Por outro lado, “quem as manhas conhece, quando guia corcéis menos ágeis, contorna a meta de perto...”<sup>9</sup>. Logo, para suportar e vencer aurigas e cavalos mais fortes e velozes é necessário um tipo de conhecimento prático, astucioso, ardiloso, ou seja, faz-se necessária uma *métis*. Ora, como bem observaram M. Detienne e J-P. Vernant, por mais banal que esse episódio da *Ilíada* possa nos parecer, ele traz à luz a oposição entre o emprego da força e o recurso à *métis*. “Numa situação de batalha ou de competição – que seja nas lutas com um homem, com um animal ou com uma força natural -, o sucesso pode ser obtido pelas duas vias”<sup>10</sup>, isto é, ou pela força física, ou pela astúcia racional.

Dessa ilustração da astúcia na *Ilíada*, podemos retirar algumas conseqüências importantes para se pensar o estatuto ambivalente do apetite na configuração de eros. O amor é, por assim dizer, neto de Métis, no *Simpósio*. Enquanto tal, ele deve possuir, desde seu engendramento, esta ambivalência proposta pela leitura de M. Detienne e J-P. Vernant. Se a vitória de Antíloco pode ser atingida tanto pela força física, quanto pelo uso da razão, deve-se ao fato de que a astúcia desdobra-se como uma “força” que concorre com o físico e que, por vezes, possibilita maior êxito ao homem que age sob suas recomendações do que sob suas próprias forças. Do mesmo modo, a ambivalência do apetite que engendra o amor também se encontra entre o visível e o invisível, ora tendendo a um, ora a outro. Sendo, portanto, neto da Astúcia, Eros pode se manifestar tanto como apetite direcionado ao corpo ou como apetite pelas coisas incorpóreas.

---

<sup>8</sup> *Il.*, XXIII, 311-313.

<sup>9</sup> *Il.*, XXIII, 319-323.

<sup>10</sup> DETIENNE & VERNANT, 1974, p. 19.

Em Hesíodo, por sua vez, Métis é a personificação da deusa “mais sábia que os deuses e os homens mortais”/πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων<sup>11</sup>. Conseqüentemente, o rebento que dela nasce, isto é, Poros e, finalmente, o filho deste com Penia, a saber, Eros, também herdarão a sabedoria artilosa de Métis, tal como aquela astúcia da razão capaz de conceder a vitória ao que se mostra fisicamente mais fraco, porém artilosamente mais forte. Assim, como escrevem M. Detienne e J-P. Vernant:

a métis é, antes de tudo, uma forma de inteligência e de pensamento, um modo de conhecer; ela implica um conjunto complexo, mas muito coerente, de atitudes mentais, de comportamentos intelectuais que combinam a argúcia, a sagacidade, a previsão, a flexibilidade do espírito, o disfarce, o desembaraço, a atenção vigilante, o sentido de oportunidade, as habilidades diversas, uma experiência longamente adquirida; ela se aplica às realidades fugazes, mutantes, desconcertantes e ambíguas, que não se prendem nem à medida precisa, nem ao cálculo exato, nem ao raciocínio rigoroso.<sup>12</sup>

Ora, é de se esperar que também Poros e seu filho Eros sejam expressão, na alegoria platônica, dessa racionalidade astuciosa proveniente de Métis.

Quanto a Poros, contudo, o que vemos é bem antes o contrário. No quadro do discurso alegórico de Diotima, quem planeja/ἐπιβουλεύω e age deliberada e premeditadamente, de maneira artilosa, ou seja, com *métis*, não é ele, mas Penia. Logo, a narrativa de Platão deixa transparecer um caráter ambíguo não somente na sua consideração de Eros – como veremos adiante –, mas também naquela de seus pais. Se se poderia esperar de Poros uma atitude astuciosa, racional, caracterizada por um comportamento comedido/μετριοτής, ao contrário, ele é aqui apresentado como um deus completamente desmedido, embriagado e que, em face ao engenhoso artil de Penia, se encontra completamente frágil, passivo: ele dorme. Por outro lado, se deveríamos esperar da deusa Pobreza uma completa passividade, dada a sua total carência de recursos, a alegoria platônica atribui precisamente a ela a astúcia, a ardileza e o raciocínio prático próprios a Métis. Assim, deparamo-nos como uma inversão dos atributos de

<sup>11</sup> *Th.*, v. 887.

<sup>12</sup> DETIENNE & VERNANT, 1974, p. 10.

cada um dos genitores de Eros: nem Póros, nem Penia são deuses caracterizados por seus atributos fixos e imutáveis. Isso explica, em parte, o próprio caráter ambivalente de Eros que, como seus pais, oscila entre a passividade e a atividade, reunindo ambas as características, num misto de expediente e pobreza e que, por sua vez, dá origem à condição ambivalente do apetite que se encontra na gênese de eros.

Examinemos, agora, um segundo aspecto a ser destacado nesta alegoria, a saber, a relação entre Eros e Afrodite. O Amor é engendrado no dia do nascimento da deusa da beleza, Afrodite. Por isso, ele também será amante do belo/ἔραστῆς [...] τὸ καλόν [203c3-4] e, desse modo, tenderá tanto ao belo visível, quanto desejará atingir a essência mesma do belo, ou seja, o belo invisível.

Assim, tendo sido engendrado no dia do nascimento de Afrodite, a partir da união de pais aparentemente tão opostos, o apetite de Eros se mostra ambíguo. Segundo a natureza da mãe/τὴν τῆς μητρὸς φύσιν [203d3], o amor é sempre indigente, está longe do luxo e da beleza. Ele é, antes, rude/σκληρός e miserável/ἀνυπόδητος, descalço/ἀνυπόδητος e desprovido de morada/ἄοικος, sempre companheiro da carência/ἀεὶ ἐνδεία σύνοικος [203c6-d3]. Conforme o pai/κατὰ [...] τὸν πατέρα, Eros planeja/ἐπίβουλος o que é belo e bom, é corajoso/ἀνδρείος, ousado/ίτης e excitado com força/σύντονος, desejoso do saber/φρονήσεως ἐπιθυμητής e inventivo/πόριμος, a filosofar por toda a vida/φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου [203d4-7]. Diante de tão ambígua natureza, Diotima conclui: Eros é trapaceiro/γόης, feiticeiro/φαρμακεύς e sofista/σοφιστής [203d8].

No entanto, como vimos acima, as características que Eros herda de seus pais, Poros e Penia, não são assim tão fixas quanto parecem. Platão preocupa-se em destacar a filiação de Poros – ele é filho de Métis, como sublinhamos -, mas ele nada diz acerca da genealogia de Penia. Por outro lado, ao construir o mito, ele parece atribuir à deusa Pobreza traços que deveriam ser próprios da figura do deus Expediente e não dela. Em outros termos, quando

Penia age com astúcia, a fim de gerar um filho de Poros, ela está na verdade superando sua indigência, sua rudeza e miserabilidade que lhe são características para agir segundo um planejamento, uma esperteza e um raciocínio que, a princípio, lhe seriam naturalmente impossíveis.

Disto podemos depreender que Platão introduz já na genealogia do amor princípios que, em si mesmo, carregam uma certa dose de ambivalência. Penia é descrita como ἄπορος [203b8], isto é, como uma espécie de negação do expediente (ἄ + πόρος); porém, sua ação é, surpreendentemente, calcada no raciocínio, no planejamento, na *métis*, portanto.

Todavia, esta característica aparentemente invertida de Penia não é uma criação platônica. Um dos únicos registros textuais acerca da personificação de Penia encontra-se na comédia *Pluto*, de Aristófanes<sup>13</sup>. É nela que a Pobreza aparece pela primeira vez como uma deusa que, diante da possibilidade de ser expulsa da vida dos homens – como discutiam Crêmilo e Blepsidemo ao longo da peça – mostra-se mais astuciosa do que se poderia esperar de sua natureza. Vejamos como Aristófanes a apresenta nessa obra.

Crêmilo e Blepsidemo discutem como seria um bem para os homens se Pluto, a Riqueza, recuperasse a vista e se, simultaneamente, Penia, a Pobreza, fosse para sempre extinta da vida dos homens. Contudo, ao aparecer, Penia questiona a ambos perguntando-lhes o que eles entendem como sendo um bem para os homens. Ela os interroga: “Expulsar-me? E que mal maior julgais vós poder fazer aos homens?”. E continua: “Ora sobre tal assunto eu estou disposta (ἐθέλω) a dar-vos as minhas razões (λόγον)”<sup>14</sup>.

Penia, então, convence os dois de que ela é a causa de todos os bens que os homens gozam. Afinal, seguindo seu raciocínio, se Pluto recuperasse a visão e repartisse todos os bens por igual, ninguém dentre os homens se preocuparia com a arte ou com a sabedoria, bem

<sup>13</sup> As referências serão extraídas, simultaneamente, de : ARISTÓFANES. *Pluto (A Riqueza)*. Trad. Américo de Costa Ramalho. Brasília: Editora UnB, 1999 e de ARISTOPHANES. *The Plutus*. In: \_\_\_\_\_. *The Lysistrata. The Thesmophoriazusae. The Ecclesiazusae. The Plutus*. Trad. Benjamin B. Rogers. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1978, pp. 361-467.

<sup>14</sup> *Pl.*, vv. 465-470.

como não existiriam mais aqueles que se ocupam com o trabalho dos metais, a construção de navios, a confecção dos tecidos, etc<sup>15</sup>. Assim, conclui Penia, é dela que provém o movimento e a diferenciação de todas as coisas, bem como a produção de todos os bens.

É interessante notarmos que, já neste registro textual cômico de Aristófanes, Penia é apresentada como plena de astúcia, capaz de convencer os homens pelo uso da argumentação. Além disso, ela é vista não como a causa do insucesso dos seres humanos, mas, ao contrário, como a principal responsável pela diversificação dos bens dos quais eles gozam. A Pobreza é, pois, movimento, diferenciação, produção. Por isso ela distinguirá a vida do mendigo daquela vida própria do pobre com as seguintes palavras:

[...] minha vida não passa por tais carências, não por Zeus, nem há de passar. Essa vida que tu falas [dirigindo-se a Crêmilo] é a do mendigo (πτωχός), a vida de quem nada tem (ζῆν ἐστιν μηδέν). Mas a vida do pobre (πένης) é a de quem poupa e se aplica ao trabalho, a quem nada sobra, decerto que não, mas também nada falta (μὴ μέντοι μηδ' ἐπιλείπειν).<sup>16</sup>

A distinção feita por Aristófanes entre πτωχός e πένης importa-nos para a discussão acerca do caráter instável de Penia no âmbito da alegoria platônica. O comediógrafo define o mendigo/πτωχός como aquele desprovido de tudo. Em contrapartida, o pobre/πένης seria aquele que vive de seu próprio trabalho, ao qual nada sobra, mas ao qual também nada falta.

Logo, essas características de Penia apresentadas na peça de Aristófanes encontram eco naquelas presentes na alegoria do *Simpósio*. Penia não é totalmente desprovida de inteligência. De modo semelhante, se na comédia de Aristófanes ela é capaz de uma argumentação eloqüente, na alegoria platônica ela é perspicaz na ação planejada e digna de uma mente astuciosa. Poderíamos classificá-la, portanto, seguindo a distinção de Aristófanes, como uma deusa pobre/πένης e não como uma mendiga/πτωχός. Logo, ela não se revela como uma deusa desprovida de tudo, vivendo na total carência de recursos/ἀπορία, como uma leitura mais rápida do texto platônico poderia nos levar a pensar. Antes, pelo contrário,

<sup>15</sup> *Pl.*, vv. 510-515.

<sup>16</sup> *Pl.*, vv. 550-555.

Penia possui recursos/πόροι, mas não fora do limite, a título de extravagâncias. Seus recursos astuciosos e eloqüentes são modestos, a ponto de que nada lhe sobre nem lhe falte.

Dessa maneira, podemos entender como, na alegoria platônica do *Simpósio*, Penia é capaz de ação, e de uma ação previamente planejada. Ademais, podemos antever de onde proviria este caráter ambivalente do apetite a partir do qual eros é engendrado.

### 3.1 Três tentativas hermenêuticas sobre a ambivalência do apetite

Tendo em vista a construção de nossa interpretação própria e a discussão do mito-alegoria acerca da genealogia de eros, bem como sobre o caráter ambivalente do apetite, recorreremos a três textos que, ao longo da filosofia médio-platônica, procuraram interpretar essa natureza ambígua de eros e do apetite, a partir dessa passagem do *Simpósio*. Em primeiro lugar, analisaremos brevemente o tratado intitulado *Ísis e Osíris*, atribuído a Plutarco [*Moralia* 374c9-e3]. Num segundo momento, iremos nos deter na leitura exegética de Plotino, presente nas *Enéadas* III, 5 (50), apresentada anteriormente. Por fim, num terceiro momento, discutiremos a hermenêutica de Alcino, que pode ser encontrada na obra que lhe é atribuída, *Ensinamento das doutrinas de Platão*.

#### 3.1.1 Poros e Penia, no tratado *Ísis e Osíris* de Plutarco

Plutarco, em seu tratado acerca dos deuses egípcios *Ísis e Osíris*, dedica as linhas 374c1-375b2 à exegese da alegoria platônica da geração de Eros. Em primeiro lugar, ele reconhece literalmente que se trata de um mito<sup>17</sup> narrado por Sócrates, sobre como Eros veio-

---

<sup>17</sup> *Moralia*, 374c10. Plutarco considera a alegoria platônica como sendo verdadeiramente um mito. Nós, por nosso lado, discordamos desta classificação feita pelo médio-platônico. Cf nota 226 desta dissertação.

a-ser /περὶ τῆς τοῦ Ἔρωτος γενέσεως διήλθε<sup>18</sup>. Em seguida, ele passa a narrar o mito, de forma resumida e com a presença de traços exegéticos e hermenêuticos que fazem de sua versão uma autêntica apropriação filosófica. Plutarco chama a atenção para a natureza mista/μεικτόν de Eros que, sendo filho de um pai bom, sábio e autárquico e, por outro lado, de uma mãe torpe, carente de recursos/ἄπορος, a quem sempre falta/ἐνδεια algo e que aspira/λιπαρούσης a tudo<sup>19</sup>, possui, por seu turno, tanto as qualidades de um, quanto as de outro.

Entretanto, Plutarco vai ainda mais longe: ele introduz a célebre interpretação dualista do amor. Póros é entendido como sendo o primeiro princípio perfeito, que basta a si mesmo<sup>20</sup>, enquanto Penia é designada como sendo a matéria/ὑλη<sup>21</sup> que, por sua própria constituição, é sempre indigente de todo bem e que, mesmo saciada, volta sempre a desejar/ποθοῦσαν<sup>22</sup>.

Logo, forma e matéria constituem, segundo a exegese plutarquiana, as duas faces da natureza mista de eros e, por conseguinte, explicam o caráter ambivalente do apetite que lhe dá origem. É, portanto, da estrutura dualista dos princípios formal e material que se constitui não só o amor, mas também o cosmo como um todo.

Todavia, essa interpretação de Plutarco nos parece, num primeiro momento, um tanto quanto anacrônica e estranha. Como conceber Penia como matéria, vulgarmente tida por inerte e inanimada, sendo que no mito-alegoria platônico ela age deliberadamente? Afinal, Penia é capaz de agir com planejamento<sup>23</sup>. Aqui, na exegese de Plutarco, ocorre o mesmo verbo ἐπιβουλεύω empregado por Diotima no passo 203d4 do *Simpósio*, para expressar que, segundo sua paternidade, Eros é capaz de *planejar* alcançar o que é belo e bom/ἐπιβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς. Eis, portanto, uma primeira abordagem

<sup>18</sup> *Moralia*, 374c11.

<sup>19</sup> *Moralia*, 374d2-5.

<sup>20</sup> *Moralia*, 374d5-7: τοῦ πρώτου ἔρατου καὶ ἑφετοῦ καὶ τελείου καὶ αὐτάρκου.

<sup>21</sup> *Moralia*, 374d7.

<sup>22</sup> *Moralia*, 374d7-10.

<sup>23</sup> Este verbo tem o sentido de um *planejar uma e outra vez* (do inglês: *plot, contrive against*). LIDDELL & SCOTT, 1996, p. 626, verbete: *epibouleuma*.

de Penia reconsiderada por Plutarco. Ela raciocina, planeja, assim como seu filho Eros, para, num segundo momento, poder agir. Logo, como conciliar esse raciocínio planejado e ardiloso de Penia ao caráter aparentemente inanimado da matéria?

Devemos, diante desse impasse, nos perguntar acerca do que Plutarco estaria entendendo por matéria neste tratado. Na página 374e6 ss, lemos:

[...] quando falamos de matéria [ύλη], não devemos nos deixar levar pelas opiniões de alguns filósofos, e tomá-la como corpo privado de alma, sem qualidade, sem atividade e sem energia próprias [ ἄψυχόν τι σῶμα καὶ ἄπο-  
ιον ἄργόν τε καὶ ἄπρακτον]. Efetivamente, entre nós dizemos que o óleo é matéria para perfumar; que o ouro é matéria para fazer estátuas, mas nem o óleo nem o ouro se encontram completamente desprovidos de qualidade.<sup>24</sup>

Ora, Plutarco não atribui à matéria, como parece ser o caso para a maioria dos filósofos, um caráter inanimado/ἄψυχον, da mesma forma como a natureza de um corpo inerte e inativo. Ao contrário, concebe a ύλη como algo que, de certo modo, já carrega em si todo o potencial do que, a partir dela, poderá provir. Em outras palavras, quando Plutarco recorre ao exemplo do óleo como *matéria* para o perfume, ou do ouro como matéria para a estátua, ele pressupõe que tanto o óleo quanto o ouro já carregam em si mesmos a capacidade que os predispõem a vir-a-ser perfume e estátua respectivamente. Ou seja, poderíamos dizer que a *matéria* é condição de possibilidade para a obtenção daquilo de que será informado, ela já carrega em si, portanto, o material bruto que, ao ser modelado, dará origem ao objeto do qual é substrato.

Da mesma maneira, Plutarco considera a alma humana, e sua capacidade intelectual própria, como matéria para a ciência e para a virtude/ὡς ύλην ἐπιστήμης καὶ ἀρετῆς<sup>25</sup>. É óbvio, pois, que a alma não pode ser tida como matéria no sentido estrito de um ser desprovido de qualquer qualidade ou capacidade. Seria, pois, uma contradição dizer que a alma é uma matéria inanimada. Logo, a matéria, neste tratado plutarquiano, deve ser

<sup>24</sup> *Moralia*, 374e6-9.

<sup>25</sup> *Moralia*, 374f1-2.

concebida mais propriamente como condição de possibilidade para o objeto do qual é substrato. Assim, a alma e a inteligência podem ser tomadas cada qual por ὕλη uma vez que são condições de possibilidade tanto para a ciência quanto para as mais inúmeras virtudes.

Assim, Penia e Poros, matéria e forma, explicariam suficientemente bem, na concepção de Plutarco, a alegoria platônica acerca da natureza mista de eros. Não sendo nem totalmente carente, nem plenamente satisfeito, o amor está, por natureza, condicionado tanto à materialidade ativa da mãe, quanto à formalidade passiva do pai. Do mesmo modo, o apetite que engendra eros também será o resultado desse entrelaçamento de matéria e forma, entendendo ambas num sentido mais complexo do que aquele que as define como sendo, respectivamente, passividade e atividade. A matéria, no tratado plutarquiano, adéqua-se bem à figura de Penia justamente por seu caráter ativo, que a faz agir com diligência e que a predispõe à geração, quando associada à forma de Poros.

### 3.1.2 Poros e Penia, nas *Enéadas* de Plotino

Nas *Enéadas* III, 5, 7, Plotino faz uma detalhada exegese do mito-alegoria da geração de Eros. Logo nas primeiras linhas, ele diz que o fato de Poros se encontrar embriagado de néctar “significa que Eros nasceu antes do sensível (πρὸ τοῦ αἰσθητοῦ), e que Penia [a pobreza] participa da natureza inteligível (μετεχούσης φύσεως νοητοῦ)”<sup>26</sup>. Além disso, Plotino diz que o Amor fora gerado a partir da indeterminação e da forma, ou seja, “da indeterminação que a Alma tinha antes de ter alcançado o Bem, quando o presentia vagamente, segundo uma representação indeterminada e indefinida”/κατὰ ἀόριστον καὶ ἄπειρον φάντασμα<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> *Enn.* III, 5, 7, 3-4.

<sup>27</sup> *Enn.* III, 5, 7, 8, texto levemente modificado. Adotamos a tradução de P. Hadot. Para o recorrente termo grego ἀοριστία, utilizamos seu correspondente no português para “indeterminação”, a propósito da “mistura que constitui o Amor”, enquanto que o termo grego ἄπειρος traduzimos por “indefinido”, a propósito da

Assim sendo, continua Plotino, da união do princípio racional/λόγος com algo não-racional/οὐ λόγος, a saber, com uma ação de tender indeterminada/ἔφεσις ἀορίστω e com uma hipóstase indistinta/ὑπόστασις ἀμυδρῶ<sup>28</sup>, produziu-se Eros. Logo, segundo a exegese plotiniana, o amor depende da alma, que é seu princípio gerador, mesclada com a razão/μίγμα δὲ ὄν ἐκ λόγου que não permaneceu em si mesma, mas misturou-se/μιχθέντος, por sua vez, à indeterminação/ἀοριστία<sup>29</sup>.

O comentário de P. Hadot, acerca desta passagem das *Enéadas* parece-nos bastante elucidativo. Ele explica que, na exegese plotiniana, Eros nasce antes do mundo sensível, a partir de dois princípios inteligíveis, a saber: de Poros que é uma realidade inteligível, ou seja, o *logos*, e de Penia, que é uma matéria inteligível<sup>30</sup>. E ele conclui:

Então, Penia provém da alma, isto quer dizer que a indeterminação é proveniente da alma a fim de reencontrar a determinação e a forma (Poros) que decorre do Espírito. Essa indeterminação não é aquela da matéria dos corpos, mas a indeterminação na qual a alma se encontra quando ela está privada do bem [...]. O bem é, com efeito, a medida e a forma que, em todos os graus da realidade, ocasiona limite, forma, medida e determinação, àquilo que está privado de forma.<sup>31</sup>

Assim, podemos compreender a exegese de Plotino do seguinte modo: a indeterminação de Eros provém de sua natureza mista, gerada a partir de Poros e Penia. A união entre o *logos* e a *matéria inteligível*, respectivamente, provocam na alma humana a necessidade de que um princípio determinante aja sobre a esta mistura indeterminada que ele define como sendo o Amor. Eros, portanto, é um *logos* que não é mais puro/καὶ ἔστι λόγος

---

representação que a alma tem do bem, assim como “do desejo que a alma tem do bem” (Cf. PLOTIN, 1990, p. 272). Já A. Sommerman apenas traduz o termo ἀοριστία, suprimindo ἀπειρος (Cf. PLOTINO, 2002, p. 112).

<sup>28</sup> *Enn.* III, 5, 7, 10.

<sup>29</sup> *Enn.* III, 5, 7, 15-19.

<sup>30</sup> PLOTIN, 1990, p. 217.

<sup>31</sup> PLOTIN, 1990, p. 217.

οὔτος οὐ καθαρός<sup>32</sup> e que, por esse mesmo motivo, faz com que Plotino distinga, como vimos no *Segundo Capítulo*, um eros-afecção, que se origina da própria alma, de dois outros tipos de amores, um *demoníaco*, outro divino.

Logo, o amor filho de Poros e Penia deve ser entendido como resultado de um logos emanado da Razão/λόγος que se associa à indeterminação/ἀοριστία proveniente da alma, revelando-se, assim, como um amor misturado/μίκτον, não puro/οὐ καθαρός, distinto daquele amor divino por natureza.

Em suma, a natureza mista de eros deve-se à união entre o logos e a indeterminação, proveniente de seus pais Poros e Penia, respectivamente. Logo, o amor torna-se um *daimon* justamente porque é engenhoso e capaz de governar o que lhe é de direito, porém nunca poderá ser plenamente satisfeito, uma vez que está sempre ávido por algum bem particular, através do qual ele possa superar, ainda que momentaneamente, sua indeterminação congênita<sup>33</sup>, adquirida de sua natureza materna.

É nessa perspectiva da leitura plotiniana que G. Reale se refere ao amor *demoníaco* como “uma força dinâmica sintético-mediatrix dos opostos”<sup>34</sup>, ou seja, como um poder instável e sempre em movimento, possuidor de uma “estrutura bipolar”, que tende sempre a passar, como ele mesmo escreve, do princípio material ao princípio formal, do belo físico ao belo não-físico, “elevando-se [...] sempre mais ao alto em direção do princípio primeiro e supremo do Uno-Bem”<sup>35</sup>. Logo, segundo a hermenêutica de Plotino, sintetizada aqui por G. Reale, o Eros *daimon* tende sempre à superação de sua natureza indeterminada através de seu princípio racional, proveniente de seu pai Poros, que lhe possibilita unir sua indeterminação congênita ao conhecimento do que é verdadeiramente Uno e Bom.

---

<sup>32</sup> *Enn.* III, 5, 7, 12-13.

<sup>33</sup> *Enn.* III, 5, 7, 27-29.

<sup>34</sup> REALE, 1997, 173.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 174-175.

Todavia, essa “estrutura bipolar” a qual se refere G. Reale parece se contrapor à natureza ambígua do eros platônico. Não se trata, a nosso ver, de dois pólos opostos, unidos por um caminho ascendente que leva o amor a abstrair-se da dimensão material – o belo visível, por exemplo – a fim de atingir, de uma vez por todas, uma dimensão transcendente e formal, o Uno-Bem, como denomina o autor, ou o belo, única e exclusivamente em sua forma invisível, desprovido de qualquer determinação sensível. Ao contrário, Eros é dialeticamente uma faculdade da alma que a faz amar e desejar o belo porque, em certa medida, ele é fruto da mistura da indeterminação da mãe com o expediente racional do pai. É esse caráter dialético do amor – mais do que uma estrutura bipolar que deve ser percorrida e ultrapassada, como o quer G. Reale –, que o faz amante do belo e que, por esse mesmo motivo, ao afetar a alma, ele provoca seu movimento ascensional em direção ao que é realmente belo e que dá sentido ao que se manifesta belo aos olhos. Parece-nos, assim, que não se trata de uma busca, sem mais, pelo Uno-Bem, em detrimento da beleza material. Ao contrário, o movimento dialético determinado pela própria genealogia do amor explica suficientemente bem a tensão inerente a Eros, o qual não pode ser tomado como um amor meramente pelo formal, visto que ele é, por natureza, uma potência que oscila entre forma e matéria ou, para empregar a linguagem plotiniana, entre logos e matéria inteligível.

Nesse sentido, concordamos com a leitura de J. Lacrosse, para quem essa exegese dos dados platônicos é uma exegese objetivante, uma espécie de “ontologização” ou “objetivação” das noções platônicas que, segundo o autor, “[...] visa associar essas últimas às diversas entidades metafísicas que povoam o universo inteligível plotiniano”<sup>36</sup>. Ou seja, conforme J. Lacrosse, a fim de tentar conciliar as três afirmações platônicas acerca da natureza de Eros – como deus, filho de Afrodite (*Phdr.* 242d) ou como um *daimon*, filho de Poros e Penia (*Smp.* 202d) ou, finalmente, como uma *afecção* da alma (*Phdr.* 252b) -, Plotino

---

<sup>36</sup> LACROSSE, 1994, p. 31.

propõe uma classificação tripartite, hierarquizando esses diferentes tipos de amor<sup>37</sup>. Na mesma direção se encontra a exegese de Plotino, segundo P. Hadot. Trata-se, como ele afirma, de uma exegese sistemática das diferentes afirmações que se encontram nos diálogos platônicos acerca de eros<sup>38</sup>. Enfim, seguimos as conclusões de J. Lacrosse, reconhecendo que as doutrinas platônicas são freqüentemente consideradas por Plotino como “enigmas” a serem decifrados<sup>39</sup>.

Logo, ao invés de considerarmos a leitura de Plotino como uma tentativa de explicação pura e simples da alegoria platônica em questão, nós a tomamos como um esforço hermenêutico em que o filósofo procura conciliar as diferentes facetas de eros apresentadas no conjunto do *corpus* platônico. No intuito de entender as figuras míticas que deram origem à natureza demoníaca de eros, Plotino concebe, por um lado, Poros como o elemento racional, *lógico*, que permite a Eros se dirigir em sua busca do Uno-Bem e, por outro, Penia, como garantia do espaço de indeterminação e da abertura necessários ao surgimento do apetite que o engendra.

### 3. 1.3 O eros *synamphóteron* do *Didaskalikos* de Alcino

A terceira e última exegese a ser examinada acerca do estatuto ambivalente do apetite, no quadro do *Simpósio*, aparece no *Didaskalikos* de Alcino<sup>40</sup>.

No passo H 187.20 ss, Alcino considera serem três as espécies do amor: o eros de boa qualidade/ἐρωτικὴ ἄστυα, que provém de uma alma virtuosa, o eros vil/κακός, que se

<sup>37</sup> LACROSSE, 1994, p. 33.

<sup>38</sup> PLOTIN, 1990, pp. 16-17.

<sup>39</sup> LACROSSE, 1994, p. 34.

<sup>40</sup> Cf. ALCINOOS, 1990, p. VII. Vittorio Hösle, em seu livro intitulado *Interpretar Platão*, propõe que o *Didaskalikos* de Alcino é o texto mais abrangente que se conservou do platonismo intermediário. Segundo V. Hösle, “a obra oferece uma visão geral daquilo que o autor considera que sejam as teses platônicas centrais, e, ao mesmo tempo, daquilo que ele considera ser uma verdadeira reprodução filosófica da realidade” (HÖSLE, 2008, p. 46). Entretanto, V. Hösle tem consciência de que a interpretação de Alcino na verdade projeta retroativamente em Platão alguns dos conhecimentos lógicos de seu tempo, sob o crivo de uma linguagem eclética, próprio do platonismo intermediário (*Ibidem*, p. 47).

origina de uma alma má e, finalmente, o eros intermediário/μέσως, que provém de uma alma que se encontra entre um estado virtuoso e um estado vil.

O critério que leva Alcino a distinguir esses três tipos de amor reside no fato de que cada um deles se volta para um objeto específico. Por exemplo, o amor vil, ele diz, não se interessa senão pelo corpo, e se deixa dominar pelo prazer<sup>41</sup>; o amor de boa qualidade não tem por outro objeto senão a alma, “na qual aparecem as disposições à virtude”<sup>42</sup>; e, finalmente, o amor intermediário – que aqui nos interessa para a exegese da alegoria platônica – é composto pelos dois/συναμφοτέρος, ou seja, ele deseja o corpo/ὄρεγομένη τοῦ σώματος e também a beleza da alma/ὄρεγομένη δὲ καὶ τοῦ κάλλους τῆς ψυχῆς<sup>43</sup>.

Embora Alcino utilize o termo grego ὄρεξις para se referir ao desejo – termo este que, como vimos, nunca figura no *corpus* platônico -, o caráter conferido ao eros intermediário é semelhante àquela sua ascendência desiderativa ambivalente que perseguimos. Trata-se de um amor que não é determinado somente pelo visível ou pelo invisível. Ele é, sobretudo, composto de dois desejos simultâneos, um que se dirige ao corpo, outro que tende à beleza da alma.

### 3.1.4 Convergências e divergências destas exegeses antigas

Os três textos que examinamos acima, embora de épocas distintas, convergem quanto à interpretação sobre a procedência ambivalente do apetite. Plutarco, ao considerar Poros e Penia como forma e matéria, afirma nascer o amor da confluência de ambos, porém, com a singularidade de atribuir à Penia a natureza de uma ὕλη com o caráter de uma materialidade ativa a ser informada por Poros. Plotino, por sua vez, compreende eros como um amálgama de logos e de indeterminação, isto é, como um composto constituído do λόγος de seu pai,

<sup>41</sup> *Didaskalikos*, H 187.27-29.

<sup>42</sup> *Didaskalikos*, H 187.29-30.

<sup>43</sup> *Didaskalikos*, H 187.30-32.

Poros, e da ἀοριστία de sua mãe, Penia. Contudo, tanto na leitura de Plutarco, quanto na de Plotino, eros-*daimon* é definido como um ser misto/μίκτον, proveniente de caracteres genealógicos distintos, porém, complementares.

Já na linguagem tardia de Alcino, o eros-*daimon* retira sua ambivalência desiderativa justamente de sua natureza em que ambas as coisas estão mais que juntas/συναμφότερα<sup>44</sup>, ou seja, tanto o apetite pelas coisas visíveis, quanto pelas coisas invisíveis.

Logo, nos três textos analisados, a interpretação de eros, tal como Platão a apresenta no *Simpósio*, privilegia a natureza mista ou composta do amor. Não se trata de um ser puro/καθαρός. O eros-*daimon*, devido à sua genealogia ligada a uma mãe pobre e a um pai cheio de recursos, carrega em si um caráter ambíguo ou ambivalente que o faz ora desejar o visível, ora o invisível.

Contudo, a exegese plutarquiana, presente no tratado sobre *Ísis e Osíris*, nos parece muito mais próxima do texto platônico do *Simpósio*. Penia não é uma simples indeterminação/ἀοριστία ou mesmo privação de recursos/ἀπορία, como muitos a interpretam de acordo com o mito-alegoria platônico. Ao contrário, ela é ativa; sua ação, além disso, é marcada pela intencionalidade, pelo planejamento, por *métis*. Logo, sua figura aproxima-se muito mais daquela re-significação da matéria proposta por Plutarco, ou seja, de uma ὕλη animada, ativa, que se revela como condição de possibilidade para a sua conformação através de Poros. Nesse mesmo sentido, Penia se apresenta, na alegoria, como sendo semelhante àquela pobreza distinta da mendicância, tal como vimos na comédia *Pluto* de Aristófanes antes examinada. A deusa da pobreza não é totalmente desprovida de tudo, à semelhança de um mendigo/πτώχος. Ela é, ao contrário, semelhante a um pobre/πένης - daí deriva seu nome, Πενία - à qual nada sobra, nem ao certo falta<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Este é um termo recorrente no *Timeu*, para figurar a irredutível união entre corpo e alma.

<sup>45</sup> Cf. o trecho da comédia *Pluto* que vimos acima (*Pl.*, vv. 465-555).

Assim, Poros e Penia se conjugam num amálgama perfeito entre extremos que não são estáticos, mas que possuem uma dinâmica intrínseca que faz com que o resultado desiderativo da união entre eles ora se dirija às coisas visíveis, ora às invisíveis. Em outras palavras, no mito-alegoria platônico do *Simpósio* não é somente Eros que se apresenta como resultado de uma confluência de opostos – a *aporia* da mãe e o *poros* do pai. Através das figuras de Poros e Penia, como vimos, Platão constrói personagens que carregam em si mesmos uma instabilidade criativa. Por exemplo, Penia, em sua pobreza inicial, é capaz de agir e, finalmente, de gerar a partir do expediente de Poros. Este, por sua vez, embora sendo filho da deusa da astúcia, encontra-se desmedidamente embriagado, sonolento e dependente da ação premeditada de Penia.

A origem, portanto, da ambivalência desiderativa de eros, ou seja, da indeterminação do apetite/*ἐπιθυμία* que lhe é fundante se inscreve no campo de um problema ainda maior. A simples aceitação de que a falta ou carência total de recursos seja a origem efetiva tanto do apetite quanto do amor, no quadro do *Simpósio*, parece-nos um pouco precipitada. Afinal, Platão propõe uma genealogia de Eros tomando como ponto de partida um personagem que, sendo a personificação da pobreza, mas não devendo ser tomada como totalmente desprovida de recursos, engendra um filho que lhe sucede em seu caráter, sendo Eros o apetite pela parição no belo. Logo, se ele é capaz de gerar assim como sua mãe Penia, não estamos no registro de uma privação total que seria incapaz de explicar esse apetite gerador e que não poderia, assim, ser o princípio nem da ação de Penia, nem da de eros, e muito menos da *ἐπιθυμία*, como veremos a seguir.

#### 4 O apetite não pode ter sua origem na falta

No passo 200a5 ss, entretanto, Platão atribui à falta/ἐνδεια a razão de ser do apetite. Sócrates interroga Agatão a fim de lhe mostrar como é forçoso admitir que aquele que deseja/τὸ ἐπιθυμοῦν deseja/ἐπιθυμεῖ o que se encontra em falta/οὐ ἐνδεές ἐστίν e que, pela mesma razão, ele não deseja/μὴ ἐπιθυμεῖ se não há falta/ἐὰν μὴ ἐνεές ᾗ [200a9-b1]. Logo, parece ser condição *sine qua non* que a falta do objeto desejado seja inscrita como princípio determinante do apetite.

Contudo, a provocação de Sócrates que se segue ao discurso de Agatão tem por finalidade, como vimos, demonstrar que eros não pode logicamente ser um deus, porque ele ama/ἐρᾶν e deseja/ἐπιθυμεῖν o belo e, por conseguinte, não deve ser considerado ele mesmo, por natureza, belo [201 b ss]. Um pouco antes no texto, observamos Sócrates, a título de exemplo, atribuir o apetite pela saúde a quem já se encontra, atualmente, num estado saudável [200c4 ss]. Logo, a ἐπιθυμία por um determinado objeto, estado ou pessoa pode ter sua origem mesmo quando o sujeito desejante encontra-se na posse atual dessa coisa desejada, isto é, quando não está privado do objeto de seu desejo, de tal forma que não é totalmente correto pressupor que a afirmação passada – aquela que atribuía o apetite unicamente à falta do objeto desejado – seja incondicionalmente verdadeira. Se assim fosse, uma pessoa atualmente saudável nunca poderia vir a desejar a saúde, uma vez que ela já a possui. Mas, a conclusão socrática é clara: é possível que, mesmo na posse atual de um determinado elemento, o apetite pelo mesmo ainda subsista.

Nessa mesma perspectiva, o passo 206c ss nos revela como é possível a geração tanto no corpo, quanto na alma. Afinal, diz Diotima a Sócrates, nossa natureza deseja gerar segundo o corpo e também conforme a alma/τίκτειν ἐπιθυμεῖ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν [206c2-4]. É, pois, como vimos nos capítulos anteriores, do apetite de gerar que se origina o

amor pela parição no belo/τόκος ἐν καλῷ [206b7-8]. Tudo isso tendo em vista, finalmente, a imortalidade/ἀθανασίας. Logo, se o apetite de gerar se inscreve na natureza humana, como apetite fundante de eros, Platão diz que é ele, e não a falta de algo, que se revela como natural no homem. Diferentemente, pois, do discurso de Aristófanes, que pressupunha a falta como sendo característica da segunda natureza do ser humano, fruto da cisão da primeira, Platão conceberá o apetite, na seqüência do discurso de Sócrates-Diotima, como responsável pelo movimento que impele o corpo e a alma em seu movimento de geração. Na gênese de nossa natureza não se inscreve, portanto, a falta, mas um apetite pela imortalidade, ou seja, um apetite fundante, positivamente definido, que faz com que nossa natureza mortal não se satisfaça apenas com as coisas efêmeras e mortais, mas que busque conhecer e, por conseguinte, gerar coisas que ultrapassem a mera efemeridade do visível. Em outras palavras, eros e ἐπιθυμία não existem em função do belo, mas se propagam a partir dele. O que, fundamentalmente, eles têm em vista é a geração e a perpetuação seja da espécie, sejam das obras e cultura produzidas pelo homem. Eros é, pois, parição que, enquanto tal, pressupõe um apetite de gerar que se inscreve na natureza humana como algo intrínseco e fundamental a ela.

Todavia, Platão não explica logicamente de onde provém esse apetite de gerar ou, melhor, esse apetite pela imortalidade. Ele o faz através de uma alegoria que tem por finalidade introduzir uma metáfora capaz de demonstrar de onde provém essa ambivalência do apetite. Afinal, o que esse mito-alegoria da geração de eros quer colocar em evidência é justamente esse caráter dúbio da relação amorosa. Na união entre dois seres humanos, o que se deseja fundamentalmente é a imortalidade, tanto na geração de filhos idênticos à espécie, quanto na produção de cultura e no acesso à realidade eterna do bem. Portanto, esse apetite revela-se de dois modos: ora ele se dirige à geração relativa às coisas visíveis, ora ele tende à geração relativa às coisas invisíveis. Mas, em todo caso, o que nossa natureza humana deseja é, seja no primeiro modo ou no segundo, imortalizar-se.

Eis, portanto, a ambivalência do apetite. Ele instaura, como motor da nossa natureza mortal, um desejo pela imortalidade. Ele impele nossa natureza ao amor pela parição, a qual se dá através do belo e pretende alcançar, de certo modo, o que é próprio aos deuses, a saber, a beleza, a bondade e a imortalidade.

É, pois, no quadro da união entre Poros e Penia, Expediente e Pobreza, logos e indeterminação, forma *passiva* e matéria *ativa*, enfim, entre aquilo que, de algum modo, já o é em potência e o que deseja vir a ser, que o apetite se revela ambivalente e, enfim, poder indeterminado de geração.

Assim sendo, conceber a falta como único princípio do apetite seria inadequado na compreensão do que Platão denomina ἔρως e ἐπιθυμία nesse diálogo. Se ambos são princípios complementares cuja função é gerar e, finalmente, conceder de algum modo a imortalidade aos homens, a falta em nada poderia contribuir nesse processo. Ao contrário, ela seria a plena carência, incapaz de potência e de mobilidade, impedida de ação e principalmente de provocar o movimento da alma em direção às realidades imutáveis do bem e do belo.

Por essa razão, concordamos com M. Dixsaut quando ela firma que não há nada na falta que a faça funcionar como causalidade motriz ou no objeto como causalidade final<sup>46</sup>. Além do mais, pensamos como a autora que o verdadeiro apetite é aquele que funciona como uma espécie de ultrapassamento da falta<sup>47</sup>. Entretanto, se M. Dixsaut coloca o apetite como passo que sucede à falta, ou seja, como superação da privação, parece-nos mais adequado conceber o apetite como anterior a qualquer tipo de falta, por considerarmos que, segundo o *Simpósio*, ele é intrínseco à nossa natureza mortal, como parte constitutiva desta. É, pois, o que pensa também J-P. Vernant, quando distingue o discurso socrático daquele de Aristófanes, dizendo que o ponto de vista de Platão é que o amor consiste em dois seres

---

<sup>46</sup> DIXSAUT, 1985, p. 132.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 132.

naturalmente distintos que engendram um terceiro, também distinto de cada um deles, e que, contudo, os perpetua. Logo, matematicamente, J-P. Vernant afirma que Platão propõe que  $1 + 1 = 3$ , ou seja, que um ser, quando se encontra com outro, gera um terceiro ser e não mais, como na perspectiva antropológica de Aristófanes, que uma metade de um ser, fundindo-se a sua outra metade, resultava em um único ser igual à soma dos outros dois<sup>48</sup>.

Logo, o que está em jogo, na leitura platônica do amor, não é a falta como responsável pela união amorosa, mas o apetite pela imortalidade que gera um amor capaz de parir quando em contato com belo, seja através do corpo, seja através da alma. Trata-se de um amor que se inscreve no horizonte da alteridade: não se ama o objeto como se ele fosse uma metade faltante de nossa natureza, mas como outro. Amamo-lo porque, na gênese de nossa natureza, subsiste um apetite fundante pela imortalidade. Assim, estamos de acordo com M. Dixsaut, de que não há uma causa para o apetite, mas é ele próprio a causa de eros<sup>49</sup>.

Todavia, trata-se de um apetite que nunca poderá ser satisfeito, uma vez que a plena imortalidade jamais será plenamente possível aos seres humanos naturalmente mortais. Trata-se, pois, do que R. L. Mitchell denomina de “poço sem fundo de necessidade e desejo” e de “uma contínua conveniência da natureza humana” que tenciona escapar desse poço<sup>50</sup>. Desse modo, nós pensamos que o apetite, gênese do amor, é algo insaciável e que, por esse mesmo motivo, constitui-se como princípio motor do homem. Se ele pudesse vir a se satisfazer plenamente, o homem deixaria de ser por natureza um ser humano e chegaria à condição divina dos deuses. Isto é algo impensável e logicamente inconcebível. O homem pode ser definido como realmente homem quando, em sua natureza mortal, subsiste um contínuo apetite pela imortalidade; apetite este que nos deuses não pode ser encontrado, uma vez que eles já são, por natureza, imortais.

---

<sup>48</sup> Cf. VERNANT, 1989, pp. 163-164. Trata-se da diferença matemática entre o discurso de Aristófanes ( $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$ ) e o de Sócrates-Diotima ( $1 + 1 = 3$ ). Cf. também 2.3.1, no *Segundo Capítulo*.

<sup>49</sup> DIXSAUT, 1985, p. 143.

<sup>50</sup> MITCHELL, 1993, p. 129.

Enfim, no quadro do *Simpósio* não se explicita de onde provém esse apetite da natureza humana pela imortalidade. Neste diálogo, o recurso ao mito-alegoria deixa em aberto a questão, embora o inscreva na dinâmica ambivalente do amor proveniente de uma pobreza e de um expediente intrínsecos à nossa natureza mortal. A resposta a esta questão conjecturamos que possa ser encontrada em outros diálogos de Platão o que, contudo, ultrapassa o nosso escopo, no quadro dessa dissertação<sup>51</sup>. De qualquer modo, essa combinação Poros-Penia, que se encontra na origem do apetite e, por sua vez, do amor, longe de ser algo que paralise a nossa natureza, constitui a tensão intrínseca que possibilita o movimento de geração. Essa parece ser também a posição de K. Reinhardt:

E nisto há alguma coisa de divino, nos mortais há alguma coisa de imortal: o nascimento e o engendramento. Todas as criaturas dão à luz em meio à dor, numa espera cheia de tormentos. Sacrifício e dom de si o nascimento! Sacrifício de criar sua progenitura! É isto que faz com que o mortal se esforce pela imortalidade, mas numa renovação e num nascimento. E isto se dá tanto no corpo, quanto na alma: todo pensamento e todo esforço, toda invenção e toda composição poética, tudo ao qual o espírito aspira é, a seu tempo, um eterno despojamento, uma eterna perda. É somente desta maneira que o mortal participa do imortal.<sup>52</sup>

Na perspectiva de K. Reinhardt, gerar é, pois, o ato por excelência através do qual nossa natureza humana pode participar, de algum modo, da natureza imortal dos deuses. E isso ocorre, continua ele, através do pensamento criativo, da composição que leva à produção poética, enfim, de todo e qualquer modo de geração, como despojamento de si e, finalmente, como perda.

Logo, podemos concluir que não é da falta/ἔνδεια que provém o apetite pela imortalidade e o amor pela parição no belo, mas do ato mesmo de gerar/γεννᾶν e de dar a luz/τίκτεῖν àquilo que já se encontra gestado na alma. Em 209a8 ss, Diotima explica a

---

<sup>51</sup> Aqui pensamos, por exemplo, no diálogo *Filebo*, que, embora discuta a natureza do prazer/ἡδονή, também possui indícios acerca da origem específica do apetite/ἐπιθυμία. Outro livro importantíssimo para a análise desta genealogia do apetite encontra-se na *República*, livro IV principalmente, quando Platão se propõe a mostrar os princípios de ação da alma, assim como o princípio desiderativo da mesma. É esta questão que pretendemos perseguir durante o doutorado.

<sup>52</sup> REINHARDT, 2007, p. 80.

Sócrates o modo como se dá esta geração. Ela diz que um jovem que é grávido na alma/ νέου ἐγκύμων ἢ τὴν ψυχὴν deseja de imediato parir e gerar [209a8-b2]. É a partir de então, como vimos anteriormente, que sua alma fecunda busca a aproximação do que é, por natureza, belo/ζητεῖ περιῶν τὸ καλόν e ela encontra, pois, o momento oportuno de parir [209b2-3] ao se aproximar dos mais belos corpos/τὰ σώματα τὰ καλὰ μᾶλλον ou, o que é mais duradouro, quando ela se aproxima de uma alma também bela/ψυχὴ καλή, nobre e de boa natureza [209b4-7]. Se assim é, a geração pressupõe uma natureza grávida/ἐγκύμων. Mas, poderíamos nos perguntar, grávida de quê?

Ao investigarmos um pouco mais o trecho em questão, vemos que no passo 209a ss Diotima destaca que a forma mais nobre e bela de se gerar é aquela que produz bens para a cidade e para a vida familiar, como a temperança/σωφροσύνη e a justiça/δικαιοσύνη [209a7-8]. Em seguida, a sacerdotisa utiliza o genitivo plural τούτων para completar o sentido da expressão νέου ἐγκύμων ἢ τὴν ψυχὴν. Assim, temos: τούτων δ' αὖ τις ἐκ νέου ἐγκύμων ἢ τὴν ψυχὴν..., que poderíamos literalmente traduzir assim: “mais uma vez (αὖ) algum jovem que se encontra grávido destas coisas (τούτων) a partir da alma...”; ou seja, neste exemplo, para se produzir temperança e justiça é necessário que estas estejam sendo gestadas de antemão na alma dos jovens para que, em contato com o que é belo, eles possam gerar atos temperantes e justos, tanto na esfera da πόλις, quanto na do οἶκός.

Nesse mesmo sentido, podemos entender por que a educação é tão importante na visão socrático-platônica. Afinal, a geração de atos belos pressupõe não somente o contato com o que é realmente belo, mas uma gestação contínua na alma – e diríamos, no corpo – dos jovens pelo conhecimento do que seja de fato a beleza. O mesmo se passa com a temperança, com a justiça e, fundamentalmente, com o bem.

Gerar significa, antes de tudo, gestar. Faz-se necessário estar grávido/ἐγκύμων, isto é, estar cheio daquelas qualidades que serão paridas quando a ocasião se mostrar favorável. Por

isso, há de se garantir aos jovens uma boa educação, capaz de provocar neles a gestação de atos virtuosos dignos de serem paridos, para o bem da polis e do ambiente familiar. Finalmente, estar grávido pressupõe estar cheio e não vazio, como destaca mais uma vez M. Dixsaut ao caracterizar eros: “expressão de uma superabundância, é o mais cheio que causa as dores do parto e não o vazio”<sup>53</sup>.

O apetite é, pois, condição de possibilidade para a criação, para a invenção e, fundamentalmente, para o conhecimento. Ele é geração e, enquanto tal, não pode se originar de uma carência total que, por sua vez, seria algo completamente estático e incapaz de provocar movimento. Por outro lado, o que provoca movimento do corpo e da alma é, antes de tudo, um apetite que se inscreve na gênese de nossa natureza, a partir da combinação de uma pobreza avessa à mendicância e de um expediente passivo, à espera de uma matéria a ser fecundada.

## 5 O discurso de Alcibíades: mais um aspecto da ambivalência do apetite

Nos parágrafos 212d3 a 223d13, que correspondem aos momentos finais do diálogo, encontramos o personagem Alcibíades que, entrando na casa de Agatão completamente embriagado/σφόδρα μεθύοντος, profere um discurso encomiástico a Sócrates.

O belo e admirado jovem Alcibíades, cingido por uma espécie de coroa tufada de hera e violetas, saúda os que ali se encontravam, reconhecendo-se em completa embriaguez [212e1-4]<sup>54</sup>. Numa atitude encomiástica e passional<sup>55</sup>, ele coroa seu amante Agatão pelo prêmio recebido no concurso de tragédias, afirmando ser ele o mais sábio e o mais belo/σοφωτάτον καὶ καλλίστου [212e7-8]. É convidado, então, a entrar e a se sentar ao lado

<sup>53</sup> DIXSAUT, 1995, p. 153.

<sup>54</sup> “Ἄνδρες, χαίρετε μεθύοντα ἄνδρα πάνυ σφόδρα δέξεσθε συμπότην (...).

<sup>55</sup> Alcibíades era considerado o amado de Agatão.

do amante, sem, contudo, reconhecer inicialmente a presença de Sócrates. Somente ao se posicionar entre Agatão e o filósofo, o jovem, como de sobressalto, percebe-se ao lado do ateniense. Em uma atitude entusiástica, dispensa palavras passionais, porém, repletas de amargura ao amado, acusando-o de espreitá-lo mais uma vez e de subitamente aparecer do nada, *como era seu costume* [213c1-2]. E, em uma atitude desmesurada, dirige-se a Sócrates nestes termos: “Não há (...), entre mim e ti, reconciliação” [213d7-8]<sup>56</sup>.

Alcibíades parece estar, nesse momento inicial, plenamente aborrecido com Sócrates, a ponto de negar qualquer possibilidade de reconciliação, de mudança/*διαλλαγή*. Contudo, logo depois, o jovem pede a coroa com que cingira Agatão e a coloca sobre a admirável cabeça/*τὴν θαυμαστὴν κεφαλὴν* do filósofo que, segundo ele, vence em argumentos todos os homens/*αὐτὸν δὲ νικῶντα ἐν λόγοις πάτας ἀνθρώπους* [213e3-4]. Assumindo, neste gesto, a função de *simposiarca*<sup>57</sup>, Alcibíades começa a servir mais vinho aos convivas, inclusive a Sócrates, que é capaz de beber sem jamais se embriagar [214a3-5].

Convidado por Erixímaco a fazer um encômio ao amor [214b9-c2], Alcibíades constata que proferir um discurso, uma vez que já se encontra embriagado, seria ridículo diante de um público no pleno uso de sua razão [214c6-8]. Prefere, portanto, fazer um elogio a Sócrates, no qual promete dizer apenas a verdade/*τάληθῆ ἐρῶ* [214e6]. E a partir do passo 215a4, o jovem inicia seu encômio.

Logo de início, Alcibíades sublinha que o encanto provocado por Sócrates, semelhante ao que ocorre com os flautistas, provém do poder de suas simples palavras/*ψιλοῖς λόγοις* [215c7] que são capazes de deixar tanto mulheres, quanto homens ou adolescentes aturdidos/*ἐκπεπληγμένοι* e empolgados/*κατεχόμεθα*. O jovem se apresenta como testemunha, dizendo ter ele mesmo sofrido os efeitos dos discursos socráticos: “bate-me o coração, e lágrimas me escorrem sob o efeito dos seus discursos, enquanto que outros

<sup>56</sup> Ἄλλ'οὐκ ἔστιν (...) ἐμοὶ καὶ σοὶ διαλλαγή.

<sup>57</sup> ὁ *συμποςίαρχος*: presidente de uma festa de bebidas, de um *symposium* (drinking-party), o mestre do brinde (toastmaster) (LIDDELL & SCOTT, 1999, p.1685).

muitíssimos eu vejo que experimentam o mesmo sentimento” [215e2-4]. Alcibíades não só confessa ter sido possuído pelos λόγοι socráticos, mas diz que ainda cerra os ouvidos e se retira em fuga, a fim de não se deixar possuir ainda mais por tão poderosas palavras: “Ainda hoje tenho a certeza absoluta de que, se estivesse disposto (ἐθέλοιμι) dar-lhe ouvidos, não seria senhor de mim mesmo e me deixaria arrastar pelas minhas paixões (πάσχοιμι)” [216a2-4].

Entretanto, Alcibíades segue dizendo que, tendo imaginado uma vez a possibilidade de que Sócrates estivesse interessado em sua beleza, tentara persuadir o filósofo a aquiescer com ele [217a2-6]. É neste exato momento do discurso de Alcibíades que o belo jovem narrará tudo o que fizera para conquistar aquele que o havia inebriado através das palavras. Detalhadamente, conta aos convivas que tramara um plano para ficar a sós com Sócrates, e que, em seguida, exercitara-se no ginásio, na presença do filósofo, a fim de persuadi-lo, mas que nada conseguira. Mesmo durante a expedição de Potidéia, Sócrates não cedera em nenhum momento às suas investidas [219e3-6]. Enfim, Alcibíades conclui seu discurso dizendo que o néscio aprende através do sofrimento/καὶ μὴ κατὰ τὴν παροιμίαν ὥσπερ νήπιον παθόντα γινῶναι [222b6-7], pois fora assim que aprendera, ao desistir de suas artimanhas amorosas para seduzir Sócrates e ao reconhecer neste um auto-domínio completo. Essa frase final do discurso de Alcibíades remonta aos versos 214 a 218 de Hesíodo, no qual se lê:

O Excesso é mal ao homem fraco e nem o poderoso  
facilmente pode sustentá-lo e sob seu peso desmorona  
quando em desgraça cai; a rota a seguir pelo outro lado  
é preferível: leva ao justo; a Justiça sobrepõe-se a Excesso  
quando se chega ao final: o néscio aprende sofrendo.<sup>58</sup>

Como o próprio Hesíodo afirmara, o excesso/ὑβρις pode condenar tanto o homem fraco, quanto o poderoso. Ambos, acometidos pela desmedida, sofrem e são considerados

---

<sup>58</sup> *Op.*, 214-128.

néscios, por não utilizarem a razão a fim de preverem o sofrimento e se anteciparem a ele. Alcibíades, por sua vez, sente-se assim no final do *Simpósio*: um néscio que precisou sofrer para aprender a se defender da fúria amorosa provocada por Sócrates.

Segundo Y. Brès, Alcibíades se mostra demasiadamente “terre à terre” e, ao contrário do que poderia se pensar, muito sóbrio ao elogiar Sócrates<sup>59</sup>. Ao se posicionar inicialmente como amado do filósofo, Alcibíades se vê progressivamente na posição de amante, seduzido pelo charme socrático e fascinado por sua figura<sup>60</sup>. Refletindo acerca da diferença entre o discurso socrático sobre eros e o discurso do belo jovem sobre seu desejo erótico para com Sócrates, Y. Brès diz que o primeiro parece se mover nas alturas da contemplação metafísica, enquanto que o de Alcibíades permaneceria em um nível mais físico e, portanto, humano<sup>61</sup>. Logo, a experiência amorosa descrita pelo jovem é, segundo o autor, tão verdadeira como aquelas descritas por Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão. Ela é verdadeira como a denúncia de uma ilusão amorosa; ela é uma verdade psicológica<sup>62</sup>.

Embora Y. Brès tenha razão ao considerar o discurso de Alcibíades como uma face psicológica da verdade, nada nos autoriza dizer que o discurso socrático tenha um caráter essencialmente metafísico. Ao contrário, como vimos nos capítulos anteriores, o discurso de Sócrates-Diotima demonstra a ambivalência do apetite como origem do amor, e coloca tanto o corpo, quanto a alma no horizonte de um apetite pela imortalidade. Logo, não podemos concordar com a classificação do discurso socrático meramente como um enfoque metafísico do amor.

Do mesmo modo, o discurso de Alcibíades também explicita, de uma forma mais concreta, essa ambivalência do apetite. Sua narrativa é, sem sombra de dúvidas, verdadeira. Nada do que ele diz a respeito de seu amado, Sócrates, é contestado pelo mesmo. Suas

---

<sup>59</sup> BRÈS, 1968, p. 248.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 250.

palavras são verdadeiras e, ao mesmo tempo, carregadas de uma ambivalência que deixa transparecer a ambivalência originária do apetite.

Por um lado, como destaca Luis A. Fallas López, embora Alcibíades se apresente completamente bêbado, suas ações e palavras denotam uma carga de veracidade tremenda. Atos como o de se proclamar “árbitro da embriaguez”<sup>63</sup>, exigindo que os convivas bebam à vontade, ou a simples atitude de coroar o poeta Agatão, vencedor do concurso de tragédias<sup>64</sup>, revelam uma posse da verdade, mesmo em meio à desrazão provocada pelo excesso de bebida. Alcibíades, ao dizer a verdade – segundo L. A. F. López -, desnuda Sócrates diante dos demais, revelando a “realidade” com uma contundência tal, que só poderia advir de palavras verazes.

Por outro, o discurso de Alcibíades apresenta a tensão entre um apetite que ora se dirige às coisas visíveis – seu apetite de aquiescer junto a Sócrates – ora às invisíveis – o próprio apetite de Sócrates em instruir o belo jovem às virtudes e ao conhecimento do belo em si mesmo.

O discurso de Alcibíades exemplifica, assim, a ambivalência ou indeterminação do apetite. Do excesso à medida, da desrazão à razão, da embriaguez à sobriedade, do visível ao invisível, a *ἐπιθυμία* sempre estará envolvida nesses dois pólos, uma vez que provém da união entre a pobreza e o expediente. Sua indeterminação se revela nos atos e no discurso de Alcibíades de uma maneira plástica e evidente. Diante da conquista do amado, o belo e jovem amante mostra-se entre um apetite que ora se direciona ao corpo, ora à alma, mas que sempre se revela como ambivalente e relacional. Enfim, é na relação amorosa que se dá verdadeiramente o processo paidêutico. Alcibíades aprende através das afecções/*παθήματα* a considerar belo não somente o que é visível – uma vez que, se assim o fosse, nunca Sócrates

---

<sup>63</sup> Trata-se de sua auto-proclamação como o “simposiarca” do banquete.

<sup>64</sup> LÓPEZ, 2007.

poderia ser considerado como tal -, mas ele começa a reconhecer o belo no invisível, naquilo que é mais duradouro e mais real, ou seja, o belo em si e por si.

A verdadeira educação, portanto, pressupõe a ação do amor que, por sua vez, tem sua origem na ambivalência do apetite. O jovem deve ser instruído a gestar, a partir de sua natureza, coisas belas e boas a fim de que, no momento oportuno, seu corpo e sua alma, através do apetite originário e do contato com o que é belo, desejem parir atos também belos e bons. Educação pressupõe um reto amor e este, por sua vez, depende da verdadeira natureza do apetite.

Em suma, podemos dizer que, se a proposta inicial de Sócrates era mostrar que o apetite não pode ter sua origem na concordância de opostos, como pretendia os discursos de Pausânias e de Erixímaco, nem como resultado da recuperação de uma natureza primitiva, defendida no discurso de Aristófanes, a mera assimilação da falta como origem do apetite não pode ter seu lugar na concepção que Platão faz do amor no *Simpósio*. Em outras palavras, o amor platônico se inscreve no horizonte da criação, ou melhor, da geração, que pressupõe uma gestação anterior e não a privação estéril da natureza humana. Se a falta do objeto desejado pudesse explicar suficientemente o amor, incorreríamos numa aporia ainda maior: como eros, que é definido como o ato de parir diante do belo, pode ter sua origem no vazio e na falta que é o apetite? Logo, este não pode ser explicado a partir da falta, mas deve ser definido como uma potência criativa que se inscreve na origem de nossa natureza humana, que conduz nosso corpo e nossa alma num processo contínuo de gestação. Assim, grávidos, somos capazes de parir, quando em contato com o belo. E o que é este ato mesmo de dar à luz na presença do belo senão amor?

Assim, ao construir uma genealogia de Eros, Platão busca explicar, ainda que de uma forma não muito clara, esta origem apetitiva que se direciona ora às coisas visíveis, ora às

invisíveis. Não se trata de uma explicação puramente lógica e racional. Platão recorre a uma alegoria que, como tal, se inscreve no horizonte de uma racionalidade metafórica, que propõe uma explicação não de forma definitiva, mas que deixa em aberto um enigma a ser decifrado. Afinal, propor uma resposta definitiva a algo que extrapola o racional seria logicamente inviável. Ao tratar do amor, portanto, Platão aponta indícios de uma nova compreensão desse fenômeno que une corpo e alma na direção de uma possível descoberta: o conhecimento do que é realmente belo e bom, um conhecimento que não se extingue puramente numa atividade intelectual, mas que necessita principalmente de uma parceria entre a razão e as paixões, uma vez que o amor se revela como uma potência apetitiva que tende em direção à gestação e à geração no belo.

## CONCLUSÃO

No horizonte de nossa pesquisa sobre a concepção de amor no *Simpósio*, constatamos inicialmente como Platão se apropria da tradição acerca do tema para, em seguida, reconstruí-la a partir de um registro filosófico. Sua originalidade não consiste, pois, na escolha do assunto que, como vimos, já havia sido abordado desde os textos de Homero e Hesíodo e, principalmente, desde as inúmeras referências fragmentárias de filósofos pré-platônicos que puderam ser conservadas até os nossos dias. Antes, a discussão platônica acerca do amor e do apetite encontra sua originalidade primeiramente no modo como o filósofo aborda o tema. Utilizando-se de um gênero literário simposiacal, que contrasta com as demais narrativas anteriores que reproduziam os mais distintos banquetes ocorridos na Grécia clássica, Platão instaura uma nova forma literária que coloca como centro de sua narrativa não mais os fatos ocorridos no simpósio, mas os λόγοι ditos durante uma reunião entre representantes ilustres da elite ateniense. Desse modo, Platão faz dialogar diversas tradições que disseram algo de significativo acerca do amor e de sua relação com o apetite para que, em seguida, ele mesmo busque, através do método reflexivo, construir o que Sócrates denomina como sendo a verdadeira essência de eros [199b3-4]. No entanto, o que nos parece um simples resgate da tradição, revela-se, acima de tudo, como uma perfeita apropriação da mesma, segundo suas próprias intenções. Como vimos, os cinco primeiros discursos do *Simpósio* divergem em aspectos fundamentais em relação aos textos literários e filosóficos da tradição pré-platônica. Em outras palavras, o mito hesiódico reproduzido no discurso de Fedro, por exemplo, pouco se assemelha à *Teogonia* de Hesíodo, mas muito contribui para a discussão platônica acerca da natureza divina do amor. Poderíamos dizer, portanto, que o mito teogônico recontado por Fedro, no primeiro discurso do *Simpósio*, é fundamentalmente uma recriação platônica que

lembra o mito hesiódico da *Teogonia*, mas que deve ser considerado como essencialmente platônico. O mesmo ocorre com a aparente semelhança entre o discurso do médico Erixímaco – o terceiro conviva a fazer seu encômio ao amor no diálogo – e aquela narrativa cosmológica de Empédocles. Trata-se, pois, do Hesíodo *de* Platão, bem como da cosmologia empedocleana recriada e burilada por Platão.

Todavia, poderíamos nos perguntar, por que nosso filósofo necessita se apropriar da tradição para que, somente depois do quinto discurso, ele venha a expor seu ponto de vista de forma clara e explícita na narrativa propriamente socrática? Depois de termos percorrido todo o itinerário do *Simpósio*, podemos ensaiar uma resposta. Se o centro do discurso de Sócrates-Diotima é a demonstração lógica de que eros não pode ser um deus, as narrativas que lhe antecedem já antecipam essa conclusão. Como vimos, a composição de cada discurso, bem como a ordem entre eles, caminham para uma desdivinização progressiva da natureza de eros, problematizando, um após o outro, esta característica do amor que a tradição lhe incutiu. Partindo do discurso de Fedro, no qual o amor é considerado essencialmente um deus, passando pelo mito antropológico narrado por Aristófanes, até alcançarmos o discurso de Sócrates-Diotima, em que eros é logicamente impossibilitado de ser uma divindade, Platão parece construir um diálogo no qual ele vai reconstruindo, peça por peça, uma nova visão do amor, que culmina no último e enigmático discurso, proposto pelo belo e jovem Alcibiades.

Eros não pode ser um deus. Logo, ele deve ter uma outra natureza, distinta daquela dos deuses. Ele ama e deseja o belo e, como tal, ele não pode ser belo. Conclusão: eros não pode ser um deus, pois todos os deuses são, por essência, belos. Assim, vimos que o discurso socrático interdita a compreensão sobre a natureza divina do amor e a coloca no horizonte de uma potência desiderativa que age à maneira de um *daimon*, ou seja, como um intermediário entre os deuses e os homens. Por conseguinte, constatamos que essa natureza demoníaca do

eros platônico se distancia novamente daquela proposta pela tradição, pois Platão a circunscreve na esfera da alma humana que, como tal, torna-se ela mesma divinizada. Eros é um *daimon* que não somente media a união entre deuses e homens, mas funciona como uma potência que conjuga tanto o corpo quanto a alma dos homens. Ele é uma afecção que não altera apenas a alma, mas inclusive o corpo e que faz com que o homem como um todo seja capaz de criar. Em suma, o poder criador do ser humano provém, segundo o *Simpósio*, dessa potência desiderativa a qual Platão denomina amor. Através dele, o homem é capaz de gerar, não somente no corpo, mas também na alma. Eros é *daimon* e, enquanto tal, carrega consigo um poder criador, gerador, que faz com que os homens possam dar à luz não somente filhos, mas principalmente atos virtuosos seja na dimensão da *polis*, seja no ambiente familiar, isto é, no seu οἶκος. Por definição, o eros platônico é τόκος ἐν καλῷ, ou seja, parição no belo. O amor deve ser definido como este ato de parir quando em presença de algo belo, seja visível, seja invisivelmente.

No entanto, de onde provém esse poder gerador de eros senão do apetite que lhe origina? Como vimos, se o texto do *Simpósio* caminha progressivamente para uma expatriação de eros de sua natureza divina, ao mesmo tempo ele infiltra no amor uma origem essencialmente apetitiva. Para que se faça possível essa parição em beleza, é necessário que haja, na natureza humana, algo que a faça passível de gravidez. Somente uma natureza grávida, que tenha gestado algo anteriormente, pode ser capaz de dar à luz. Logo, nossa análise da natureza do apetite no diálogo mostrou-nos como é possível esta gravidez. A ἐπιθυμία se inscreve como potência criativa, indeterminada, que se encontra na própria natureza do homem, enquanto um ser dotado de corpo e de alma. O apetite é poder inato de criação, de gestação, pois é no homem que subsiste um contínuo apetite de gerar que nasce, fundamentalmente, do apetite intrínseco do homem pela imortalidade dos deuses. O que nossa

natureza mortal definitivamente deseja é tornar-se imortal o máximo possível, segundo sua própria capacidade. Assim, no ato mesmo de gerar, seja filhos conforme a espécie, seja cultura e atos políticos, o homem é capaz de provar, em seu corpo e em sua alma, um lampejo de imortalidade. Desse modo, o amor, que é parir no belo, tem sua origem no apetite de parir, ou seja, a parição em beleza depende, originalmente, de um apetite de gerar. Podemos dizer, pois, que a ἐπιθυμία é anterior e concomitante a ἔρωσ e que, somente através dela, o homem pode vir a ser capaz de parir o que já se encontra gestado em seu corpo e em sua alma [209a ss].

Em contrapartida, a clássica resposta de que o apetite tem sua origem na falta do objeto desejado não pode explicar suficientemente esse poder gerador que Platão atribui a ele. Afinal, como vimos, a total privação nunca poderia ser capaz de gerar, pois ela é um poder paralisante, assim como a ignorância nunca será capaz de gerar um apetite pela sabedoria. Torna-se necessário que o apetite se inscreva num horizonte intermediário, assim como o amor. Platão, por conseguinte, recorre a uma alegoria a fim de concluir de onde provém esse poder gerador do apetite. Ele nasce fundamentalmente da relação entre Poros e Penia, entre logos e indeterminação, entre forma passiva e matéria ativa, mas de um modo complementar e tensional. Há uma relação ativa entre a materialidade do visível e a formalidade do invisível. O apetite origina-se desse poder que não é estático. Trata-se, antes de tudo, de um poder dinâmico, no qual a Pobreza, com uma agilidade planejada e digna de astúcia, relaciona-se ao Expediente que, por sua vez, encontra-se à espera da materialidade a ser informada.

O apetite é, pois, dinâmico e, enquanto tal, não pode ser concebido meramente a partir da carência. Na natureza humana, ao contrário, encontra-se um apetite pela imortalidade, que concede à nossa natureza mortal um princípio motriz que faz com que corpo e alma busquem gerar, cada qual segundo o que lhe compete.



nos uma alteridade intrínseca do amor. A natureza humana é capaz de gerar, por si mesma, os conteúdos que serão transformados em atos virtuosos<sup>1</sup>. Entretanto, esta geração “espontânea” depende de uma educação correta e, melhor ainda, de uma aproximação mais estreita com aquilo que é belo. A beleza, pois, torna-se um paradigma, à semelhança das demais idéias propostas na filosofia platônica, através da qual o apetite de gerar engendra o momento correto de parir. Em outras palavras, se o amor, tal como concebido no mito aristofanesco, assemelha-se a um ato egoísta, em que se ama apenas porque se deseja uma parte de si que fora perdida, no Simpósio platônico, eros dá lugar à uma alteridade perfeita. Um ser grávido, ao aproximar-se de algo belo – que pode vir a ser, inclusive, outro ser cuja natureza também se encontra grávida – é capaz de produzir um terceiro. Não se trata, portanto, de uma mera assimilação do outro ser, à maneira como assimilamos, catalisamos e processamos um alimento ou um líquido, por exemplo. Ao contrário, a concepção platônica do amor, neste diálogo, propõe a conservação do outro, uma vez que não é o belo que se ama e se deseja em última instância. O outro é meio propício para a exteriorização do amor e do apetite. O que se deseja, fundamentalmente, é gerar e, assim, tornar-se, de algum modo, imortal. Logo, a matemática proposta por Jean-Pierre Vernant, como vimos, ilustra satisfatoriamente bem este processo erótico. Afinal, um ser, grávido no corpo e na alma, ao aproximar-se de outro ser belo gera, e não apenas se satisfaz pela assimilação de sua outra metade.

Finalmente, podemos dizer que o amor, tal como expresso no Simpósio, em nada corresponde àquela idealização ou distanciamento do corpóreo, tal como a tradição o imortalizou. Antes, eros conduz nossa natureza tanto à beleza visível, quanto à invisível, embora a primeira esteja sujeita à efemeridade do tempo, enquanto que a segunda seja algo de

---

<sup>1</sup> Conferir o diálogo *Mênon*, de Platão, no qual Sócrates procura mostrar ao personagem Mênon que as virtudes são inatas no homem, e não adquiridas, como era a tese inicial do sofista.

imortal e eterno. Mas, em ambos os casos, eros pressupõe o visível, uma vez que é a partir dele que o jovem pode ascender ao invisível. Se não aprisionado somente à beleza aparente, o homem pode vir a conhecer, através do amor, o que é belo por natureza. Eis a ambigüidade de eros.

Essa ambigüidade do amor, enfim, origina-se da ambivalência do apetite que, não se restringindo à apreciação e à assimilação das coisas visíveis, tende, por natureza, ao apreço e ao conhecimento do invisível. Parir no belo pressupõe gravidez que, por sua vez, torna-se possível porque há, na nossa natureza humana, um apetite inato que tende à geração e à imortalidade. Entretanto, este apetite não se resume à geração de filhos, mas ele busca incessantemente ascender ao conhecimento do que é belo e bom em si mesmos. A ambivalência do apetite, tematizada na alegoria do nascimento de Eros, explica satisfatoriamente bem por que o amor platônico não se restringe a algo idealizado e incorpóreo. O amor pressupõe apetite que, como tal, nasce da relação entre o corpo e a alma. Assim, é a natureza humana, enquanto composto formado destes dois elementos, que deseja gerar e, finalmente, busca parir o que se encontra anteriormente gerado. O apetite, pois, é o mecanismo a partir do qual toda a ascese erótica do Simpósio torna-se possível. Ele é o desencadeador deste processo ao qual Platão dá o nome de amor. A partir da *ἐπιθυμία* e num ambiente propício, sustentado pela presença do belo, é que nossa natureza mortal torna-se capaz de amar e, enfim, de gerar e parir atos verdadeiramente dignos e virtuosos, que contribuirão para uma polis justa e um ambiente familiar saudável.

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes primárias (incluindo traduções):

ALCINOOS. *Enseignement des Doctrines de Platon*. Introd. John Whittaker ; trad. Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

APULEIO. *O asno de ouro*. São Paulo: Cultrix, s/d.

APULEYO. *Apología: o discurso sobre la magia em defensa propia*. Trad. Roberto H. Correa. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

ARISTÓFANES. *Pluto (A Riqueza)*. Introd. e Trad. Américo da Costa Ramalho. Brasília: Editora UnB, 1999.

ARISTOPHANES. *The Lysistrata. The Thesmophoriazusae. The Ecclesiazusae. The Plutus*. V. III. Trad. Benjamin Bickley Rogers. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1979, pp. 359-467.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. Vol. I e II. 4ª ed. São Paulo: Arx, 2003.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias (Primeira Parte)*. Introd., trad. e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1990. Versos 106-126, p. 31.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

PARTHÉNIOS DE NICÉE. *Passions d'amour*. Trad. por Michèle Biraud; Dominique Voisin; Arnaud Zucker. Paris : Editions Jérôme Millon, 2008.

PLATÃO. "O Banquete". Trad. por José Cavalcanti de Souza. In: PLATÃO. *Diálogos*. Col. "Os Pensadores", V. 3. São Paulo: Abril Cultural, 1972, pp. 7-59.

\_\_\_\_\_. *O Banquete*. Trad. por Maria Teresa S. de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2006.

PLATO. *Symposium*. Edit. por Kenneth Dover. Col. "Cambridge Greek and Latin Classics". Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. "Symposium". In: PLATO. *Lysis, Symposium, Gorgias*. Edit. por Jeffrey Henderson e trad. por W.R.M. Lamb. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 2001, pp. 73-245.

PLATON. *El Banquete*. Introd. Carlos García Cual. Trad. Fernando García Romero. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

PLATON. *Le Banquet*. Trad. por Luc Brisson. Paris : GF – Flammarion, 1999.

\_\_\_\_\_. *Le Banquet*. Trad. por Tiphaine Karsenti. Paris : Hatier, 2007.

PLATONE. *Simposio o Sull'Amore*. Trad. por Fabio Zanatta. Col. "I Classici Universale Economica Feltrinelli. Milano: Feltrinelli, 2004.

*Platonis Opera*. Tomus II. Edit. por John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1953.

PLOTIN. *Traité 50, III, 5*. Trad. por Pierre Hadot. Paris: Cerf, 1990.

*Plotini Opera*. Tomus I: Enneades I-III. Edit. por Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer. Oxford: Oxford University Press, 1984.

PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Trad. Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2002, pp. 97-118.

PLUTARCO. *Obras Morales y de Costumbres*. Vol. IV. Col. “Biblioteca Clásica Gredos, 214”. Madrid: Gredos, 1995.

\_\_\_\_\_. *Obras Morales y de Costumbres*. Vol. VII. Col. “Biblioteca Clásica Gredos, 109”. Madrid: Gredos, 1987.

\_\_\_\_\_. *Os mistérios de Isis e Osiris*. Trad, por Lúcia Benfatti e Sérgio Marques. São Paulo: Nova Acrópole do Brasil, 1981.

XÉNOPHON. “Banquet”. In: XÉNOPHON. *Banquet, Apologie de Socrate*. Trad. por François Ollier. “Collection des Universités de France”. Paris: Belles Lettres, 1995, pp. 38-80.

### **Fontes secundárias e de referência:**

AUTIQUET, M. *Platon: Éros pedagogue*. Paris : Hachette, 2000.

BARTSCH, S.; BARTSCHERER, T. (Org.) *Erotikon: Essays on Eros, Ancient and Modern*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

BEARZI, F. “Il contesto noetico del Simposio”. *Études platoniciennes I*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

BOEHRINGER, S. “Comment classer les comportements érotiques ? Platon, le sexe et éros dans le Banquet et dans les Lois”. *Études platoniciennes IV : Les puissances de l’âme selon Platon*. Paris : Les Belles Lettres, 2007.

BRANDWOOD, L. *A word index to Plato*. Leeds: W. S. Maney and Son, 1976.

BREITENBERGER, B. *Aphrodite and Eros: The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Culture*. New York: Routledge, 2007.

BRÈS, Y. *La psychologie de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968, pp. 215-258.

BRISSON, L; FRONTEROTTA, F. (Org.). *Lire Platon*. Col. “Philosophie Ancienne”. Paris : Quadrige ; PUF, 2006.

BRISSON, L. PRADEAU, J-F. *Dictionnaire : Platon*. Paris : Ellipses, 2007.

CASERTANO, G. “I – Il piacere e il desiderio”. In: CASERTANO, G. *Il piacere, l’amore e la morte nelle dottrine dei presocratici*. Napoli: Loffredo, 1983.

CILENTO, V. *Il dèmone*. Parola del Passato. Rivista di Studi antichi. N° 9. Napoli, 1948, pp. 213-227.

(Collectif). *Littérature et érotisme dans les Passions d'amour de Parthénios de Nicée : Actes de Colloque de Nice, 31 mai de 2006*. Paris : Editions Jérôme Millon, 2008.

CORRIGAN, K.; GLAZOV-CORRIGAN, E. *Plato's Dialectic at play: argument, structure, and myth in the Symposium*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006.

DETIENNE, M. *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*. Paris: Belles Lettres, 1963.

DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*. Paris: Flammarion, 1974.

DESCOINGS, K; CHANTAL, L. *Séduire comme un dieu: leçons de flirt antique*. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

DIELS, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. I, II e III. Berlin: Weidmannsche, 1951/1952.

DIXSAUT, M. "Erôs Philosophe". In: DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe: Essai sur les Dialogues de Platon*. Paris: Les Belles Lettres ; Vrin, 1985, pp. 125- 156.

DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. Trad. Luís S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.

DROZ, Geneviève. Os mitos platônicos. Trad. Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Brasília: Editora UnB, 1997, pp. 9-18; 85-92.

FERRARI, G. R. F. "Platonic love". In: *The Cambridge Companion to Plato*. Edit. por Richard Kraut. Cambridge : University Press, 1992, pp. 248-276.

FICIN, M. *Commentaire sur le Banquet de Platon*. Trad. por Raymond Marcel. Col. "Les Classiques de l'Humanisme". Paris: Les Belles Lettres, 1956.

FOUILLÉE, A. J. E. "Théorie des idées et de l'amour". In : FOUILLÉE, A. J. E. *La philosophie de Platon*. Tome 1. Paris : Adamant Media Corporation, 2002.

FRÈRE, J. *Les grecs et le désir de l'être*. Paris : Les Belles Lettres, 1981.

FRONTEROTTA, F. MEΘEXIS: *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche: dai dialoghi giovanili al Parmenide*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.

GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão*. São Paulo: Loyola, 2002.

HILD, J. A. *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*. Paris, 1881.

HÖSLE, Vittorio. *Interpretar Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

JAEGER, W. “Eros”. In.: *Paidéia*. Trad. Artur M. Parreira. S. Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 718-748.

KAHN, C.H. *Plato and the Socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LACROSSE, Joachim. *L'amour chez Plotin. Érôs Hénologique, Érôs Noétique, Érôs Psychique*. Col. « Cahiers de Philosophie Ancienne », n. 11. Bruxelles : Éditions Ousia, 1994.

LEFEBVRE, R. *Platon, philosophe du plaisir*. Col. “Ouverture philosophique”. Paris : L'Harmattan, 2007.

MACEDO, D. D. *Do elogio a verdade: um estudo sobre a noção de Eros como Intermediário no Banquete de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

MATTÉI, J-F. *Les mythes de Platon*. Paris : Flammarion, 2004.

\_\_\_\_\_. *Platon et le miroir du mythe*. Col. “Quadrige”. Paris : Presses Universitaires de France, 2002.

MERKER, A. “Corps et châtement chez Platon”. *Études platoniciennes*. Paris : Les Belles Lettres, 2004.

\_\_\_\_\_. “Le désir chez Platon”. *Études platoniciennes IV : Les puissances de l'âme selon Platon*. Paris : Les Belles Lettres, 2007.

MITCHELL, R. L. *The Hymn to Eros*. Laham: Md. University Press of America, 1993.

NUSSBAUM, M. C. *The therapy of desire: theory and practice in hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

ORTIZ-MILLÁN, G. “Love and Rationality. On some possible rational effects of love”. *Kriterion, XLVIII, nº 115*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, pp. 127-144.

OSBORNE, C. *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*. Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press, 2002.

PESSANHA, J. A. M. “Platão: as várias faces do amor”. In: NOVAES, Adauto [org]. *Os sentidos da paixão*. S. Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 77-103.

REALE, G. *Eros: dimone mediatore e il gioco delle maschere nel “Simposio” di Platone*. Milano: Rizzoli, 1997.

REINHARDT, K. *Les mythes de Platon*. Trad. de Anne-Sophie Reineke. Col. “Bliotèque de Philosophie”. Paris : Éditions Galimard, 2007.

REXINE, J. E. *Daimon in classical Greek literature. Πλατων*, 37, 1985, pp. 29-52.

RISSO, A. “L’androgine e la dismisura – La tensione erotica come imagine guida della paideia . Un atto generativo”. In.: RISSO, A. *Il modo di amare Sophia – La paideia strutturale del dialogo platonico*. Scandicci (Firenze): La Nuova Italia Editrice, 1996, pp. 90-98.

ROBIN, L. *La theorie platonicienne de l’amour*. Paris : Presses Universitaires de France, 1964.

ROMERI, L. *Philosophes entre mots et mets*. Paris: Jérôme Millon, 2002.

SANTAS, G. “The theory of Eros in Socrates’ second speech”. In.: ROSSETI, L. (editor). *Understanding the Phaedrus: proceedings of II symposium platonicum*. “IPS I”. Sankt Augustin: Academia-Verl., 1992, pp. 305-308.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Trad. de Georg Otte; revisão e notas de Fernando Rey Puente. Coleção “Travessias”. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

STRAUSS, L. *On Plato’s Symposium*. Edit. por Seth Benardete. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2001.

VAZ, H. C. L. “A ascensão dialética no Banquete de Platão”. *Kriterion* 35/36, 1956, pp. 17-40.

VERNANT, J-P. “Un, deux, trois : Éros”. In. : VERNANT, Jean-Pierre. *L’individu, la mort, l’amour : Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*. Col. “Bibliothèque des Histoires”. Paris : Gallimard, 1989, pp. 153-171.