



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO ACADÊMICO**

**VANESSA DA SILVA DIAS**

**A RELAÇÃO ENTRE *EROS* E *ARETÉ* N'O BANQUETE DE PLATÃO**

**São Luís**

**2024**

VANESSA DA SILVA DIAS

**A RELAÇÃO ENTRE *EROS* E *ARETÉ* N'O BANQUETE DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Prática.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Valdério.

São Luís

2024

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Dias, Vanessa da Silva.

A Relação Entre Eros e Areté N'banquete de Platão /  
Vanessa da Silva Dias. - 2024.

94 p.

Orientador(a): Francisco Valdério Pereira da Silva  
Junior.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em  
Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luis,  
2024.

1. Platão. 2. Banquete. 3. Eros. 4. Areté. I.  
Junior, Francisco Valdério Pereira da Silva. II. Título.

**VANESSA DA SILVA DIAS**

**A RELAÇÃO ENTRE *EROS* E *ARETÉ* N'O BANQUETE DE PLATÃO**

Este Trabalho de Dissertação foi julgado adequado para obtenção do Título de "Mestre em Filosofia" e aprovado em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão.

São Luís - MA, 30 de Julho 2024.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Francisco Valdério  
Universidade Estadual do Maranhão  
(Orientador)

---

Prof. Dr. Sidnei Francisco do Nascimento  
Universidade Federal do Maranhão

---

Prof. Dr. José Assunção Fernandes Leite  
Universidade Federal do Maranhão

Aos meus genitores, cuja instrução limitada não os impediu de fomentarem incessantemente em sua prole o desejo de aprendizagem.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro a esta pesquisa.

Agradeço a meus pais, Angélica e Raimundo, que são a razão primária pela qual busco incansavelmente o conhecimento, além de serem minha maior rede de apoio.

Agradeço ao meu orientador Francisco Valdério, pela paciência, dedicação, confiança, compreensão ao me orientar, pelas experiências vivenciadas no estágio, que foram essenciais para o meu crescimento pessoal e profissional.

Agradeço aos amigos da UFMA, Jéssica Melo, Joice Leite, Saulo Nogueira, Natália Pinheiro, Thondason Costa, Luciano Linhares, Miqueias Prótasio, pelo acolhimento, auxílios, conversas paralelas, debates filosóficos, compartilhamento de experiências, aventuras durante esse período de caminhada proporcionando mais leveza, alegrias durante esse grandioso processo.

Agradeço ao meu amado esposo Nalberto Martins, que sempre esteve ao meu lado me incentivando, dando total apoio nessa grande e desafiadora jornada.

Agradeço ao meu orientador de graduação Ubiratane de Moraes Rodrigues, que foi peça essencial para que eu chegasse até ao mestrado, sempre me apoiando, incentivando para que eu possa sempre subir um degrau na escala do conhecimento.

Agradeço a colaboração do professor Janilson Viegas, por sua disponibilidade, suas valiosas contribuições para esta pesquisa.

Agradeço a todos (as) professores (as) do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) por seus inúmeros compartilhamentos de saber.

Agradeço a todos (as) professores (as) da Universidade Federal do Maranhão, campus Grajaú, turma 2011.1, onde tudo começou, professores que acenderam a chama dentro de nós, incentivando-nos a plantar, pois em breve colheríamos os bons frutos dos nossos esforços.

Agradeço aos amigos (as), Ildeane de Jesus, Késse Arruda, Cleiane Almeida, Carlos Antônio, pelo companheirismo, apoio, sempre torcendo e contribuindo para realização desse processo.

“Ler Platão representa, antes de mais nada, um prazer intelectual único. ”

(Thomas Szlezák).

## RESUMO

DIAS, Vanessa da Silva. **A relação entre eros e areté n'O Banquete, de Platão.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Maranhão. São Luís MA. 2024.

O *Banquete* é uma das obras mais conhecidas de Platão e vem sendo objeto de investigação ao longo dos anos dentro da academia, em torno de várias temáticas, entre elas, a principal é a discussão sobre *eros*. Diante disso, esta pesquisa adotou como desígnio investigar a relação entre *eros* e *areté* na referida obra. É ponto pacífico que o *eros* é tema central desse diálogo, ao contrário da *areté* cuja presença no debate não é tão evidente. Assim, nossa pesquisa justifica-se pela busca de uma análise mais detida acerca da *areté* no diálogo, visto que ela possui uma relação intrínseca com *eros* ainda não problematizada de forma mais detalhada. Para tal, demonstraremos as faces de *eros* presentes nos cinco discursos (Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão) que antecedem ao de Sócrates, buscando evidenciar a presença da *areté* em cada um deles. Em seguida, apresentaremos a discussão que atravessa o diálogo de *Mênnon* tendo a *areté* especificamente como tema, isso porque é necessário contextualizar esse segundo conceito com que trabalhamos tal como já acontece com o primeiro. Trabalharemos ainda os dois últimos discursos: primeiramente o de Sócrates, que buscará o auxílio, para sua fala, da sacerdotisa Diotima de Mantinéia que, outrora, ensinou-o sobre as coisas do amor (*eros*); e, depois, o discurso de Alcibiades que, através de sua paixão avassaladora e imediatista, relatará suas tentativas frustradas de conquistar o grandioso Sócrates.

Palavras-chave: Platão, *Banquete*, *Eros*, *Areté*.

## Abstract

The Banquet is one of Plato's best-known works and has been the subject of research over the years in the academic world on various themes, the main one being the discussion of eros. In view of this, the purpose of this research was to investigate the relationship between eros and areté in this work. It is common ground that eros is the central theme of this dialogue, unlike areté, whose presence in the debate is not so evident. Thus, our research is justified by the search for a more detailed analysis of areté in the dialogue, since it has an intrinsic relationship with eros that has not yet been problematised in more detail. To this end, we will demonstrate the faces of eros present in the five speeches (Phaedrus, Pausanias, Erixymachus, Aristophanes and Agathon) that precede Socrates' speech, seeking to highlight the presence of areté in each of them. Next, we'll present the discussion that runs through the dialogue of Ménon, with areté specifically as its theme, because it's necessary to contextualise this second concept that we're working with, just as it is with the first. We will also work on the last two speeches: firstly, Socrates, who seeks the help of the priestess Diotima of Mantinea, who once taught him about the things of love (eros); and then, the speech of Alcibiades, who, through his overwhelming and immediate passion, recounts his unsuccessful attempts to win over the great Socrates.

Keywords: Plato, Banquet, Eros, Areté.

## SUMÁRIO

<b>1.INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>2. OS DISCURSOS DE EROS E SUA RELAÇÃO VIRTUOSA N’O BANQUETE DE PLATÃO</b> .....	13
<b>2.1. A importância dos banquetes e da <i>Eikasia</i> no diálogo Platônico</b> .....	15
2.1.1. As práticas dos banquetes na Grécia. ....	20
<b>2.2. Os discursos sobre Eros n’O Banquete</b> .....	21
2.2.1 FEDRO: deus <i>eros</i> o mais antigo. ....	22
2.3.2 PAUSÂNIAS: dupla face de <i>eros</i> . ....	24
2.3.3. ERIXÍMACO: <i>Eros</i> como harmonia dos opostos. ....	26
2.3.4 ARISTÓFANES: Mito do andrógono.....	29
2.3.5. AGATÃO: <i>Eros</i> como perfeição .....	32
<b>3. A NOÇÃO DE ARETÉ NO DIÁLOGO <i>MÊNON</i></b> .....	35
<b>3.1 Concepção de <i>areté</i> na Grécia</b> .....	37
<b>3.2 A busca pelo ensino da virtude no <i>Mênon</i>: possibilidades e obstáculos</b> .....	42
3.2.1 Anamnese no <i>Mênon</i> .....	47
3.2.2 Método hipotético.....	49
3.2.3 Virtude ( <i>areté</i> ) como opinião verdadeira.....	51
<b>4. RELAÇÃO ENTRE <i>EROS</i> E <i>ARETÉ</i> N’O BANQUETE</b> .....	54
<b>4.1 Dialética Platônica</b> .....	54
<b>4.2 Sócrates e Diotima: Definição de <i>Eros</i></b> .....	57
<b>4.3 Ascese de <i>Eros</i> e o papel da <i>Areté</i></b> .....	63
<b>4.4 Alcibíades: elogio a Sócrates</b> .....	72
<b>5.CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	80
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS</b> .....	83

## 1.INTRODUÇÃO

O *Banquete* ao longo do tempo tem sido objeto de intensos debates e análises, uma vez que traz consigo uma variedade de temas que vão desde o *eros* (amor) até a filosofia moral e epistemológica. No entanto, um aspecto notável e intimamente enraizado na narrativa é o modo pelo qual Platão explora a relação entre *eros* (amor) e *areté* (virtude ou excelência). O *eros*, tradicionalmente associado ao desejo erótico e à atração física, é tratado por Platão como uma força motriz que transcende ao simples desejo e, de maneira admirável, está entrelaçado com a busca pela excelência moral.

Platão demonstra a ascese do *eros* no percurso da referida obra, partindo das imagens do amor (*eros*) existentes em seu tempo até a apresentação da essência do mesmo. Ora, o que chama a atenção é o fato de haver uma intrínseca relação entre *eros* e *areté*, e que não se percebe, ou não se problematiza quando se trata da mesma, em geral, fica-se preso somente à temática primária do *eros*. A questão da *areté*, em geral é remetida para a obra intermediária de Platão chamada *Menôn*, na qual o diálogo entre Sócrates e Menôn deixa em aberto se a virtude (*areté*) pode ser ensinada ou não.

Para responder a esta questão, se a virtude (*areté*) pode ser ensinada, Menôn apresenta várias respostas a Sócrates. Uma estratégia deste consiste no método hipotético utilizado para conduzir Menôn ao caminho almejado, tal como é aplicado para o exame da ideia de bondade, “se os homens são bons por natureza, e se por ventura for serão eles por aprendizagem, caso os homens fossem bons por natureza seriam protegidos para que não fossem corrompidos” (*Menôn*, 89 b).

Outro momento decisivo do diálogo é a questão da virtude (*areté*) como ciência, pois se ela é uma ciência, é ensinada, logo necessitará de mestres e alunos, mas se a virtude (*areté*) é concebida como ciência, e a ciência é ensinável, quem são e onde estão os mestres, já que para todo ofício existe alguém que ensina? A busca de Sócrates é pela essência da *areté*, e é esse mesmo movimento, a busca pela essência, que encontramos na obra *O Banquete*, mais perceptível ao leitor em relação ao *eros*. Entretanto, percebemos que a questão da *areté* também aparece nessa obra como um problema. Dessa forma, como não se explicita a relação entre *eros* e *areté* na obra, faz-se necessária uma investigação detalhada sobre ela.

Assim, propomos a seguinte questão: Seria a ascese do *eros* demonstrada no discurso Sócrates-Diotima, uma resposta a Menôn sobre o que seria um mestre virtuoso, sendo ainda a confirmação de que a virtude (*areté*) não pode ser ensinada?

Nesse sentido, nossa pesquisa busca analisar a relação entre *eros* e *areté* n' *O Banquete* de Platão, bem como saber a quem Sócrates-Diotima-Platão se refere quando fala da relação entre o belo em si e a virtude verdadeira, e o belo em si e as sombras de virtudes, posto que a relação entre *eros* e *areté* faz-se presente desde o discurso de Fedro até Diotima.

Percebemos também que, considerando algumas pesquisas que ajudam a compreender a *areté* no pensamento de Platão, como artigos e teses, entre outros, falta ainda uma análise mais detida sobre a relação desempenhada n' *O Banquete* entre esse conceito e o de *eros*, tanto mais que a *areté* é essencial na formação do homem e conseqüentemente do filósofo na Grécia, e que o referido diálogo versa sobre a contemplação do belo em si por meio da ascese.

Assim, esta pesquisa justifica-se pela necessidade de um exame adequado da noção de *areté* bem como da dimensão que ela assume n' *O Banquete*, uma vez que, de acordo com Paviani (2012, p. 88), “os diálogos platônicos não apresentam uma definição única de virtude. O conceito forma-se aos poucos e assume novas dimensões e características em cada diálogo”.

Dito isso, esta dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro versará sobre os cinco discursos que antecedem o de Sócrates, com o intuito de apresentar as variadas faces de *eros* e evidenciar a existência da *areté* já nesses discursos que dão início ao debate acerca do *eros*.

No segundo capítulo, apresentaremos as discussões sobre a *areté* na Grécia, fazendo, para isso, uma breve contextualização histórica desde Homero até Platão, e, por conseguinte, apresentando o debate sobre o ensino e a natureza da virtude (*areté*), presente no *Mênon*, porquanto esse diálogo é indispensável para compreender melhor a noção, na medida em que ela é seu tema específico. O terceiro capítulo, examinará a relação entre *eros* e *areté* no discurso de Sócrates-Diotima, na tentativa de verificar se, de alguma forma, estamos diante de uma resposta a *Mênon*, no que tange ao mestre virtuoso; no mesmo passo analisaremos o discurso final do jovem Alcibiades com seu *eros* inflamado por Sócrates.

## 2. OS DISCURSOS DE EROS E SUA RELAÇÃO VIRTUOSA N’O BANQUETE DE PLATÃO

Sousa (2016) enfatiza que dos Diálogos Platônicos *O Banquete* é o que mais equilibra “beleza” e “simplicidade” na mesma medida, visto que a harmonia estética encontra-se presente do início ao fim de cada elogio, e que esse padrão de beleza e encanto não escapa a nenhuma época, segundo as diversas pesquisas que versam sobre a obra até os dias atuais.

Outro fascínio advém do fato de que a narração desse diálogo é realizada justamente por um dos admiradores de Sócrates, como menciona Pinheiro (2011): Apolodoro é instigado por um amigo a lembrar o que ouviu de seu outro amigo, Aristodemo, que estava presente nesse dia, que ficou na história da filosofia, não só por se tratar de uma reunião de homens importantes daquela época, em comemoração à vitória do poeta Agatão em um concurso, mas também em virtude da temática que centralizou o debate naquela ocasião.

O problema central que ocupa os estudiosos dessa obra ao longo dos anos é a questão da *ascese* do *eros*. Muito embora haja comentadores, como Kelsen (2000), que defendam que o referido diálogo é uma narrativa sobre a defesa do amor homossexual contra a repressão habitual da época de Platão, não exposta diretamente, mas, antes, implicada no diálogo. Kelsen analisa o discurso das personagens do *Banquete* para demonstrar que há uma espécie de elogio ao *eros* pederasta.

Giovanni Reale (1991), por sua vez, interpreta *eros* valendo-se das *Doutrinas-não-escritas*<sup>1</sup> de Platão. Ele busca, nos discursos de Erixímaco, Aristófanes e Sócrates-Diotima, apontar as características dessa doutrina, e ressalta a necessidade de enfrentar uma questão indispensável, tematizada n’O Banquete, que é o conceito da dimensão cósmica do *eros*.

---

<sup>1</sup> São uma série de ideias ensinamentos filosóficos que Platão pode ter ensinado oralmente, mas que não foram registradas em seus escritos conhecidos. Acredita-se que essas doutrinas tenham sido transmitidas apenas aos seus discípulos mais próximos, incluindo Aristóteles. Entre as doutrinas não escritas de Platão, estão a teoria da participação, a distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível, a ideia de que o conhecimento verdadeiro é conhecimento das Formas ou Ideias, e a concepção da alma como algo imortal e separado do corpo. Além disso, Platão teria enfatizado a relevância da contemplação e da purificação moral como meios para alcançar a verdade e a virtude. Tais ideias são importantes para a compreensão da filosofia de Platão, mas sua natureza exata e sua relação com seus escritos é objeto de debate entre os estudiosos da escola de Tübingen-Milão (Reale, 1991).

Acrescente-se que, para Goldschmidt (2002), as personagens, Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, apresentam apenas as qualidades de *eros*, não a essência que é aquilo que será demonstrado por Sócrates. Conforme tais discursos, *eros* é responsável pela causa dos maiores bens e guia do homem na contemplação do que é belo, mantendo-se distante de coisas feias e ruins, logo, esse amor torna o amante virtuoso.

Já Plotino, em *Enéadas* (III, 5 [50]), argumenta em sua tese que o Amor é fundado sobre um vínculo entre a alma e a beleza em si. Dessa maneira, para esse filósofo, o amor é percebido como estado da alma (*páthos*). Trata-se do Amor característico ao vivente, isto é, combinando alma e corpo e, assim sendo, correspondente ao amor do homem no mundo sensível. Nesse sentido, o amor é apresentado de duas maneiras, a saber: o amor puro, aquele que anseia a beleza; e o misto, que almeja não só a beleza, mas a eternidade também.

Concluído esse pequeno resgate, é preciso dizer que este primeiro capítulo da dissertação, ocupar-se-á em demonstrar as concepções de *eros* nos discursos de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão presentes no diálogo *O Banquete*. Analisaremos cada discurso proferido, buscando evidenciar a presença da *areté* ou de sombras da *areté*, visto que ela aparece numa relação intrínseca com *eros*, muito embora, como já referido, não debatida de forma específica por outros pesquisadores.

Tendo em vista que o objetivo geral da pesquisa é investigar a relação entre *eros* e *areté* n' *O Banquete*, este capítulo introdutório será de fundamental relevância para o êxito desse intento, posto que a referida relação está presente já desde o primeiro discurso dedicado a *eros*.

Buscando compreender as imagens do *eros* contidas na obra em questão, dividiremos este capítulo em dois momentos: no primeiro, faremos uma breve contextualização sobre o significado dos banquetes nos diálogos platônicos, a fim de discutir a questão da imagem (*eikásia*) em alguns deles, o que será relevante para a compreensão dos discursos proferidos em honra ao *eros*, e para demonstrar a importância da prática dos banquetes na sociedade grega.

Em continuidade, no segundo momento, demonstraremos os cinco discursos que antecedem o de Sócrates, o de Fedro, Pausânias Erixímaco, Aristófanes e o de

Agatão. Esses personagens proferem seus elogios a *eros*, seja de forma mitológica seja por meio da imagem, como harmonia e perfeição do *eros*.

Contudo, pretende-se mostrar, a partir desse percurso, que a diferença conceitual existente entre os participantes do debate faz parte do próprio método dialético de Platão e das distintas abordagens do *eros*, que havia na sociedade grega. Vale ressaltar que, no decorrer da análise de cada discurso mencionado, demonstraremos, nas falas dos personagens, a presença da *areté* ligada à definição de *eros* e seu processo de *ascese*.

## 2.1. A importância dos banquetes e da *Eikasia* no diálogo Platônico

Platão faz uso de alguns recursos em seus diálogos para conduzir as discussões, utilizando imagens, metáforas, mitos para explicar as coisas. Mas o que são essas imagens? E qual a sua relevância em seus diálogos, em especial n' *O Banquete*? De acordo com Gazolla,

Platão é um filósofo artiloso na composição de seus diálogos, ao misturar argumentos, mitos alegorias, metáforas para, digamos assim, burilar seu discípulo (leitor) e aprimorar sua capacidade de usar o *lógos*, de modificar sua vida, sua alma, esse ser invisível e complexo para a filosofia. (Gazolla, 2015, p.8)

A título de exemplo, na obra a *República*, que analisa a noção de *justiça*, recorrendo a variadas imagens e metáforas, como se vê especialmente ao final do livro V (446d-480a), a certa altura, Sócrates discute com Glauco sobre a natureza de um verdadeiro filósofo, reivindicando que o pensamento do homem que conhece seja nomeado de conhecimento e o pensamento daquele que apenas conjectura seja chamado de opinião.

Nesse sentido, o conhecimento corresponde ao *ser*, e a ignorância ao *não ser*, estando a opinião (*doxa*) entre ambos, ou seja, trata-se de uma intermediária entre o conhecimento (*epistémé*) e a ignorância. Essa discussão sobre opinião e conhecimento desenvolve-se ao longo dos demais livros da *República*. No livro VI (509a), deparamo-nos com a primeira imagem desse debate sobre as faculdades da alma, qual seja, a do sol, utilizada para ilustrar a natureza do conhecimento e da realidade. Além do sol, a visão é evocada como sentido que carece de um complemento para concluir sua missão, complemento que vem a ser justamente a luz que se associará a ela e ao objeto a ser visto.

Platão, tomando Sócrates como seu porta-voz, compara a alma humana à luz do sol, e a realidade das coisas à sombra projetada por objetos. Segundo essa imagem, o sol é o objeto mais importante no mundo físico, pois é ele que dá vida e visibilidade a todas as coisas. Do mesmo modo, o conhecimento é a fonte da verdadeira compreensão da realidade e permite que o indivíduo alcance a verdadeira sabedoria. Assim sendo, como a luz do sol é essencial para a vida e a visibilidade no mundo físico, o conhecimento é também essencial para a vida e a compreensão da realidade no mundo intelectual. A esse respeito, Sócrates faz a seguinte análise:

Conhecimento e verdade: assim como há pouco nos foi lícito admitir que a luz e a visão têm analogia com o sol, porém que seria erro identificá-los com ele, agora podemos considerar o conhecimento e a verdade como semelhantes ao bem, sem que nenhum, no entanto, possa ser com ele identificado, pois a natureza do bem deve ser tida em muito maior apreço. (*República*, VI, 508e-509a)

Passando da imagem do sol para outra, que é a da linha, ainda na voz de Sócrates, Platão descreve os estados do conhecimento como uma linha dividida assinalando dois planos da realidade: o sensível, que é o mundo das coisas mutáveis, imperfeitas; e o inteligível, que é o mundo das ideias, imutáveis, perfeitas. A esse respeito, assim fala Sócrates a Glauco:

Então, comecei, observa que se trata de dois poderes, como dissemos; um reina no gênero e na sede do inteligível; o outro, no mundo visível. Não falo em céu, para não pensares que estou jogando com as palavras, como fazem os sofistas. Mas decerto, apanhas bem estes dois conceitos: o visível e o inteligível?

Sem dúvida.

Sendo assim, imagina uma linha cortada em duas partes desiguais, a qual dividirás, por tua vez, na mesma proporção: a do gênero visível e a do inteligível. Assim, de acordo com o grau de clareza ou obscuridade de cada uma, acharás que a primeira seção do domínio do visível consiste em imagens. Dou o nome de imagens, em primeiro lugar, às sombras; depois, aos simulacros formados na água e na superfície dos corpos opacos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais do mesmo gênero, se é que me compreendes. (*República*, VI, 509d-e e 510a).

Sócrates finaliza a discussão do livro VI ressaltando que as quatro seções inscritas na linha correspondem às faculdades da alma. Nesse caso, a ordem parte da mais alta inteligência pura (*nóesis*); passando pela ciência intermediária (*dianóia*), a crença (*pistis*); até a última, a imaginação ou conjectura (*eikasía*) (*República*, VI, 511e).

Diante do exposto, consideraremos, em específico, a imagem, visto que Platão faz uso do conceito de *eikasia* em seus diálogos como um dos quatro níveis de conhecimento ao alcance do homem. A *eikasia* é o nível mais baixo de conhecimento, que se refere à opinião (*dóxa*), baseada em percepções sensoriais imediatas. Desta forma, percebe-se o quanto a imagem (*eikasia*) é importante para os *Diálogos Platônicos*, já que é dela que o filósofo se vale para questionar a confiabilidade do conhecimento baseado nas percepções sensoriais e para demonstrar a necessidade de se alcançar um conhecimento mais elevado e verdadeiro.

Prosseguindo nosso raciocínio, é a vez de Goldschmidt (2002) oferecer mais alguns exemplos do recurso às imagens. Assim, na primeira parte de seu livro *Os diálogos de Platão*, o autor apresenta duas formas para a bondade da imagem, a saber: a primeira, a do *modelo*, que é a boa imitação, regulável pela *forma* idêntica a si própria, com a qual opera o *demiurgo* no *Timeu*; a segunda forma é o *modo de imitação*, composto pela imitação matemática, que é a arte da cópia, bem como pela imitação artística, que é a arte do *simulacro*.

De acordo com o comentador, independentemente dessas últimas formas de imitação, sejam boas ou más, apoiadas sobre a *ciência* ou *opinião*, a imagem nunca produzirá qualquer coisa equivalente ao *modelo*, e não nos levará ao conhecimento da verdade. Ele afirma ainda que, para se chegar à forma, não há necessidade de passar pela imagem (Goldschmidt, 2002, p. 15).

No que concerne à relação imagem-verdade, Goldschmidt apresenta um fragmento de um diálogo entre Sócrates e Crátilo, em que este concorda com Platão de que é preferível partir da verdade e não da imagem; vejamos, na citação, como Platão força a concordância de Crátilo:

[...] Se, de fato, é possível adquirir conhecimento das coisas tanto por meio dos nomes como por elas próprias, qual das duas maneiras de aprender é a mais segura e bela? Partiremos das imagens, para considerá-las em si mesmas e ver se foram bem concebidas, e ficar, desse modo, conhecendo a verdade que elas representam, ou da própria verdade daí passarmos à imagem e ver se foi trabalhada de maneira adequada? (Platão, *Crátilo*, 439a-b *apud* Goldschmit. 2002, p.15-16).

Com a concordância de Crátilo após esses questionamentos, surge uma questão: por que Sócrates parte das imagens? Segundo Goldschmidt, ele chega à conclusão de que é mais válido ligar-se à verdade partindo primeiro das imagens porque esse desvio ocorre necessariamente na medida em que não conseguimos

apreender imediatamente o objeto, além de ser indispensável a quem almeja obter uma ciência perfeita desse último.

Outro fator que explica essa conclusão é a pressuposição de que, dada a condição dos homens, é indispensável uma iniciação gradual. É o que se percebe em quase todos os *Diálogos* de Platão. A saída da caverna é condição *sine qua non* para se saber o que é uma imagem; Goldschmidt esclarece que estamos diante de uma necessidade contrária à vontade dos homens. Por isso, também, os *Diálogos* estão repletos de protesto contra o acomodamento desses homens apegados ao mundo das imagens. Acrescente-se que o Mito da Caverna levaria à concepção da filosofia de Platão como coação, segundo Goldschmidt (2002, p. 17), “caso se tome ao pé da letra a descrição da Caverna, a ação libertadora da dialética estaria ligada ao emprego da coação”.

Nesse sentido, a filosofia levaria luz para os homens que estão acomodados às trevas. O que ocasiona muitos protestos e desconforto, acarretando até mesmo a morte de quem leva essa luz, considerada a resistência dos homens à verdade; em contrapartida, Goldschmidt ressalta que Platão conclui que o ideal seria discutir consigo mesmo, pois o uso da força bruta jamais pode ser aceito por um dialético.

Segundo nosso comentador (2002, p. 18), a “persuasão de Sócrates é ajudada pelo fato de que todo homem, [...], reconhece o princípio de contradição”, e se ficarmos atentos a essas contradições podemos despertar, abalando assim, nossa adoração às imagens. Exemplos contrários a isso são encontrados em obras de Platão como o *Íon*, *Eutífron*, *Hípias*, que tratam das coisas que se contradizem.

Outro exemplo levantado por Goldschmidt (2002), é que um homem honesto vive em paz consigo mesmo enquanto as coisas do mundo sensível permanecem inalteradas, para ele, um dedo é apenas uma parte de seu corpo, ele não se questionará sobre qualidades e essências do dedo.

O autor destaca ainda que a reflexão filosófica tem origem na experiência da contradição, uma vez que, se o mundo fosse transparente aos nossos sentidos, não necessitaríamos de filosofia, posto que, de acordo com Platão, “a admiração é a verdadeira característica do filósofo” (Platão, *Teeteto*, 155d *apud* Goldschmidt, 2002, p. 19). A reflexão depende do estímulo do mundo, porém, nem todas as coisas possuem esse benefício do despertar para a reflexão filosófica.

Goldschmidt (2002) cita o livro VII da *República* no qual Platão continua a discussão sobre os quatro modos de conhecimento, entre eles, aquele vindo das imagens (*eikasia*). A imagem revela a qualidade, mas a alma vai em direção à essência e, nesse sentido, o exemplo do dedo é utilizado para mostrar que ele é apenas imagem das *formas*.

Assim Goldschmidt apresenta o primeiro ponto de partida dos diálogos de Sócrates, as imagens. Também apresenta o local em que Sócrates iniciava seus diálogos, sempre um espaço aberto, como a *ágora*, entre outros. Um espaço desses, é referido n' *O Banquete* (*Diálogo* de nossa pesquisa), cuja narração inicia no meio da rua. A discussão de Sócrates presta-se à forma do jogo, parte das imagens (*eikasia*), mas sempre, em determinado momento, questiona a essência das coisas.

A contradição que estimula a reflexão não é produzida somente no conhecimento sensível, porém, é no mundo sensível que ela nos perturba menos, pois estamos acostumados com ele. De fato, ciência pode explicar as contradições referentes ao mundo sensível e às nossas sensações. No entanto, as contradições baseadas em opiniões e valores da ciência não as resolvem, pois elas conduzem a *aporias*, na medida em que se referem genericamente ao que é belo e o que é útil (Goldschmidt, 2002, p. 24).

Verifica-se, então, n' *O Banquete* de Platão, a presença da *eikasia* desde do início da fala das personagens, a exemplo do discurso de Aristófanes que se utiliza dela para explicar sua teoria sobre o *eros* no mito do andrógono. A teoria de Aristófanes é uma forma de *eikasia* porque está baseada em uma percepção sensorial imediata e na imaginação, em detrimento de um conhecimento racional e lógico.

Nota-se a importância da imagem (*eikasia*) n' *O Banquete* na medida em que ela permite que os personagens discutam diferentes perspectivas sobre o amor (*eros*) e o conhecimento em geral. Eles questionam as opiniões uns dos outros e buscam entender a verdadeira natureza do amor e do conhecimento, em lugar de simplesmente confiarem em suas percepções imediatas e enganosas. O diálogo, portanto, é um exemplo da necessidade de superar a *eikasia* e buscar um conhecimento mais elevado e verdadeiro.

### 2.1.1. As práticas dos banquetes na Grécia.

O *sympósium* é um termo grego que diz respeito às festas com comidas, música, danças, jogos, e o essencial, vinho, acompanhado de diálogos com alto teor de conhecimento. Momento de descontração e produção intelectual também, como ressalta a historiadora Theml que caracteriza essa festividade:

A sala era enfeitada com motivos florais, principalmente rosas, heras e violetas, que simbolizavam uma relação religiosa, dando ao banquete um caráter intermediário entre o sagrado e o profano. Neste momento de lazer e descontração, o banquete era destinado ao desenvolvimento intelectual, à fantasia, ao prazer e ao erotismo. (Theml, 1988, p.104)

Como podemos observar na citação acima, os banquetes eram uma prática comum na Grécia com o intuito de promoção da sociabilidade de um grupo, realizados em momentos festivos, como nascimentos, concursos, entre outros. Sua origem é bem antiga, como cita Jaeger (2013, p. 727), “desde tempos remotíssimos os banquetes eram, entre os gregos, locais onde pontificava a verdadeira tradição da autêntica *areté* masculina e da sua glorificação em palavras poéticas e em cantos”. Seria essa a primeira versão dessas festividades, que obedeciam a uma ordem.

Os banquetes na Grécia não se caracterizavam como festas simples, sem importância, eram cerimônias de extrema relevância, que possuíam suas regras, que deveriam ser seguidas para o melhor desenrolar da festa. Primeiramente, ocorria a refeição comum, em seguida, a bebedeira, que vinha acompanhada dos diálogos ou conversas, tais eram as características principais dos banquetes.

A passagem do jantar à bebedeira era acompanhada de libações, preces e cânticos. Em seguida, era acertada uma programação, na qual ficava estabelecido se se beberia moderadamente ou muito, qual assunto seria tratado, cabendo ao pai da ideia, que era também o primeiro orador, iniciar os procedimentos. Depois disso, decidia-se a ordem dos demais oradores, começando da direita para esquerda a partir do autor da ideia. O dono da casa oferecia aos seus visitantes alguns espetáculos como, por exemplo, tocadores de flautas e até companhia de artistas.

Donaldo Schuler ressalta que essa versão mais exagerada dos banquetes foi modificada por Platão, visto que no diálogo *Protágoras*, Sócrates criticava esse formato de banquetes alegando serem “reuniões de homens vulgares”, os quais, na ausência de algo interessante a ser debatido, as usavam como mero pretexto para gastarem seus recursos com “flautistas”. Assim, “a crítica a esse costume atinge a

tradição por inteiro, que mantinha passivas as inteligências atentas à contínua recitação dos poetas consagrados” (Schuler, 2001, p. 18).

Platão reformula essa reunião com intuito de manter, do início ao fim, um nível de diálogo culto civilizado, sem exageros, em que cada um esteja ciente do que fala, uma conversa desenvolvida de forma mais intelectual, capaz de instigar outros a dar continuidade à fala proferida:

O escritor não descansa enquanto não reformar o banquete. A voz que congrega os homens não deverá ser uma voz profissional, voz paga para preencher espaços vazios e o vazio dos corações. No banquete por ele idealizado, a voz que congrega deverá fluir como livre doação dos que se humanizavam com o convívio. Cada voz deverá provocar outras vozes para a realização de objetivos comuns. Em lugar da voz que objetualiza e separa, a voz erótica, poética criadora no mais elevado sentido. (Schuler, 2001, p.19).

Platão então confere aos banquetes um caráter inovador, ele cria uma relação entre a escola filosófica e seus mestres, tendo por objetivo promover uma relação de sociabilidade entre mestres e alunos. Nessa época, os banquetes também tinham várias finalidades, eram eventos sociais e culturais realizados por diversos motivos, incluindo celebrações, festividades, honras aos deuses ou a importantes figuras da sociedade, além de proporcionarem oportunidades para o debate intelectual e a troca de ideias.

O banquete é uma celebração da amizade e do amor. Por isso, tornou-se, entre os incontestáveis poetas que o cantaram, a representação alegórica por excelência das festas e prazeres gregos. Instituição da educação cívica e iniciação erótica da juventude grega, é lugar de aprendizado, que mobiliza o impulso erótico do jovem à prática da virtude política, através do exemplo, da poesia, da contemplação de belos corpos, do elogio de valores aristocráticos. (Pinheiro, 2011, p. 41-42).

Aqui, então, observamos o caráter inovador que Platão imprime aos banquetes, que deixam de ser apenas momento de lazer ou de extravagâncias para se tornarem uma ocasião de partilha de aprendizado, uma aula dinâmica entre os mestres e seus alunos.

## **2.2. Os discursos sobre Eros n'O Banquete**

Após essa rápida contextualização da significação do banquete para os gregos antigos, introduziremos, nesta segunda parte, os cinco primeiros discursos proferidos em honra a *eros*, buscando não só descrever a beleza das concepções do conceito, mas, também, evidenciar a presença da *areté* (virtude) em meio a elas, e a relação

complementar entre as duas noções. Perceberemos ainda, nesse percurso, que a diferença conceitual entre os participantes do debate faz parte do próprio método de Platão, e se inscreve nas variadas abordagens que se fazia do *eros* na sociedade grega.

### 2.2.1 FEDRO: deus *eros*, o mais antigo.

Em seu elogio a *eros*, alguns personagens do *Banquete* fazem uso dos mitos para explicar ou até reforçar sua origem e seus benefícios. Fedro ironiza o fato de que até ao sal já se fizeram elogios enquanto que, até ali, nada foi feito em louvor do *eros*. Werner Jaeger, na *Paidéia*, afirma que o filósofo repreende os poetas que, embora tenham a incumbência de cantar os deuses em hinos, olvidaram o deus *eros*, razão pela qual era seu anseio completar esse vazio (Jaeger, 2013, p. 731). Assim Fedro anuncia, n' *O Banquete*, a temática a ser discutida.

Como primeiro a proferir o elogio a *eros*, Fedro foi nomeado pelos demais como pai da ideia. Nesse papel, defende que *eros* é um grande e o primeiro deus. Invoca a favor de sua tese Hesíodo e Parmênides, assim como Acusilau que afirma que *eros* seja não apenas um deus mas, ainda, o mais antigo (Platão, *Banquete*, 178a b). *Eros* é responsável pela causa dos maiores bens, e condutor do homem na contemplação do que é belo, afastando-se das coisas feias, pois o amor tem a propriedade de tornar o amante virtuoso.

Aquilo que, com efeito, deve dirigir a toda a vida dos homens, dos que estão prontos a vivê-la nobremente, eis o que nem a estirpe pode incutir tão bem, nem as honras, nem a riqueza, nem nada mais, como o Amor. A que é então que me refiro? À vergonha do que é feio e ao apreço do que é belo. Não é com efeito possível, sem isso, nem cidade nem indivíduo produzir grandes e belas obras. (Platão, *Banquete*, 178c d).

A ideia primordial do referido personagem no discurso é a “interpretação política de *eros* como instigador da ânsia de honra e engendrador da *areté*, sem a qual não poderiam subsistir nem a amizade, nem a comunidade, nem o Estado” (Jaeger, 2013, p. 731-732). Nesse sentido, *eros* é considerado o guia da comunhão social, de uma sociedade em que a ação contrária ao amor trará a repugnância, e a beleza aplausos, sempre em busca da admiração e reconhecimento do amado; ou seja, *eros* é visto como gerador da virtude (*areté*) porque agir de forma errônea diante do ser amado é motivo de vergonha.

Para Fedro, aquele que está apaixonado, o amante, busca atos bons e belos, procurando sempre ser correto para agradar e despertar a atenção da pessoa amada. Esse deus antigo, que nasce logo após o “Caos”, como afirma Hesíodo (Platão, *Banquete*, 178a b), é uma fonte admirável que guia o homem no caminho da virtude, pois na medida em que ama, o amante dá o melhor de si a fim de ser bem visto por seu amado. *Eros* desperta no homem o desejo de realizar grandes feitos e somente quem é conduzido por *eros* é capaz de sacrificar sua vida por alguém ou por alguma causa.

A fim de demonstrar isso, Fedro apresenta três exemplos diferentes de virtudes (*areté*) associadas à relação Amor-morte, vale lembrar que somente para os amantes torna-se louvável morrer por um homem ou uma mulher, no caso, a pessoa amada. O primeiro exemplo dessa relação com a morte é o da filha de Pélias, Alceste, que dá prova de seu amor como a única a se prontificar a morrer no lugar de seu marido, notando-se que este ainda tinha pais que, em princípio, igualmente poderiam sacrificar-lhe a vida.

Esse ato de Alceste foi considerado um admirável feito heroico, não só aos olhos dos homens, mas, em especial, dos deuses, que concederam que sua alma subisse do Hades (Platão, *Banquete*, 179b c). Tal benefício concedido a Alceste pelos deuses era bem raro no passado, uma deferência a um feito altamente nobre realizado por meio da virtude do amor.

Outro exemplo, é o de Orfeu, que se acovardou e não conseguiu trazer sua mulher de volta porque não se prontificou a morrer por ela, mas apenas a tentar enganar os deuses, planejando resgatá-la viva do Hades. Trata-se, portanto, de um ato desonroso, uma ação desvirtuosa, mal vista pelos deuses. Como castigo por esse ato covarde, Orfeu foi condenado a morrer pelas mãos de mulheres (Platão, *Banquete*, 179d).

Diferentemente de Orfeu, Aquiles foi corajoso e preferiu não só morrer por seu amado Pátroco, mas sucumbir à morte dele. A esse herói, os deuses honraram mais do que a Alceste, enviando-o à ilha dos bem-aventurados, pois a virtude que cerca seu amor é admirável (Platão, *Banquete*, 179d e).

Logo, o amor é visto no discurso de Fedro como inspirador da virtude e da honra aos amantes, os quais doam-se por inteiro, e submetem-se a sacrifícios em

favor da pessoa amada. Contudo, Fedro não se ateve apenas à relação amor-morte-virtude, mas ilustrou também a relação amor-cidade-virtude pois, segundo ele, nem a cidade nem o indivíduo são capazes construir obras belas e grandes sem o amor. Então, vejamos:

Sendo verdade que os deuses apreciam particularmente a virtude relativa ao amor, muito mais admiram, e amam, e recompensam quando o amado se afeiçoa ao amante do que o inverso: o amante ao amado. O amante é mais divino do que o amado, por estar possuído pela divindade. (Platão, *Banquete*, 180b)

Fedro finaliza seu discurso reafirmando a imagem do amor como mito: “Assim, pois, eu afirmo que o *eros* é dos deuses o mais antigo, o mais honrado e o mais poderoso para a aquisição da virtude e da felicidade entre os homens, tanto em sua vida como após sua morte” (Platão, *Banquete*, 180b). Dito isso, *eros* é fundamental para a sociedade, esse deus virtuoso que, com sua manifestação, promove uma cidade honrada.

### 2.3.2 PAUSÂNIAS: dupla face de *eros*.

Pausânias começa sua fala tratando das duas faces de *eros*: a mesma influência do condutor da virtude (*areté*) revela uma outra face não virtuosa que podemos denominá-la vício. Assim pensando, no início de seu discurso, esse filósofo estabelece a diferença entre o sexo e o amor, refutando o discurso de Fedro e afirmando que dois são os amores e não um como aquele defendia, pois Afrodite não é uma, mas duas, ou seja, duas deusas do amor. E sendo dois os amores, é necessário apontar qual deles é digno de ser elogiado e louvado:

Como todo o mundo sabe, não há Afrodite sem Eros. Ora, se só houvesse uma Afrodite, Eros também seria um só; mas, como há duas, será forçoso haver dois Eros. Poder-se-á negar que há duas divindades? Uma, a mais velha, nascida sem mãe, é filha de Urano, razão de ser chamada Urânia ou Celeste; a mais nova é filha de Zeus e de Dione, e a essa damos o apelido de Pandêmia ou Vulgar. Por isso, é de toda a necessidade que, havendo dois Eros, o auxiliar desta última deusa seja, com justiça, denominado Vulgar, ficando para o outro o qualificativo de Celeste. (Platão, *Banquete*, 180d e)

Para Pausânias, deve-se louvar apenas o *eros* que conduz a amar belamente, assim é que nem todo o amar, nem todo o amor são belos e dignos de serem louvados, mas apenas aquele que leva a amar belamente. O filósofo passa então a diferenciar as duas Afrodite. O amor de Afrodite Pandêmia é o amor erótico, carnal, que não se preocupa com o outro, mas busca somente seu prazer, caracterizando-se como um

amor vulgar, que termina facilmente, um amor perecível, amor entre corpos que nada se preocupa com a alma. Essa Afrodite decorre do *eros* mais novo, e sua origem advém tanto do masculino como do feminino (Platão, *Banquete*, 181b c).

Diferente da Afrodite acima, a Celestial é a deusa do Amor nobre, que ama a alma de seu amado e não somente seu corpo, é o amor belo, sublime e digno de receber os maiores elogios, e é o mais antigo, esse é o amor superior, intelectual. Afrodite Urânia é originária apenas do sexo masculino, o que explica sua inclinação aos moços (Platão, *Banquete*, 181c d). Para atender a esse *eros*, é necessário agir conforme os valores perfeitos de virtude, tais como bondade, justiça, coragem entre outros.

Assim pensando, Pausânias conclui ainda que o amor entre dois jovens não é recomendável porque ambos nada têm a ensinar nem a aprender um com o outro; tampouco entre velhos sábios, que não tinham mais nada a compartilhar entre si. E por fim, também o Amor entre um homem e uma mulher seria inconcebível, pois a mulher, então considerada inferior ao homem, nada tinha a ensinar.

Assim, o Amor Belo acontece entre homens, desde que um seja sábio e virtuoso e o outro um jovem principiante, que almeja aprender e ser guiado por um sábio, pois é o único amor que pode garantir que os dois possam vir a ser virtuosos. Esse tipo de amor não era consensualmente bem visto entre os povos da Grécia Antiga, sendo motivo de divergências entre algumas cidades:

Em Élide, de um lado, na Lacedemônia e na Beócia, e onde quer que os cidadãos não se distingam pelos dotes da eloquência, considera-se natural ceder às solicitações do amigo, não ocorrendo nem a moços nem a velhos tachar de censurável semelhante prática. Compreende-se: assim procedem para não terem trabalho de doutrinar os moços com discursos eloquentes, visto não saberem falar. Por outro lado, na Jônia e em muitas regiões sujeitas ao jugo dos bárbaros, é considerado imoral esse costume. Sim, porque entre os bárbaros a tirania condena semelhante forma de amor, como também condena o amor ao estudo e o amor à ginástica. Para os governantes, segundo penso, não é vantagem terem os súditos ideias avançadas nem formarem amizades e associações como somente o amor sabe inspirar. Foi o que os fatos ensinaram aos nossos tiranos: o amor de Aristogíton e a afeição de Harmódio adquiriu força suficiente para destruir-lhes o poderio. (Platão, *Banquete*, 182b c)

Não apenas essa forma de amor não era uma unanimidade na Grécia Antiga, como também é necessário enfatizar que a sociedade é considerada, nesse período, uma espécie de mediadora entre esse *eros* e os amantes. Cabe então à sociedade dizer o quê e como algo é adequado ou não ao amor, e essa orientação se modificava

de cidade para cidade, conforme suas características, como vimos, no exemplo da Jônia, que vivia sob uma tirania que a levava a condenar não somente o amor ao semelhante como também ao estudo.

Voltando agora ao raciocínio de Pausânias, é preciso ainda mencionar que ele põe em questão não apenas o amor, afirmando que este nem sempre é belo, mas também a ação que impulsiona o amante a amar de forma bela. Ele faz a seguinte ressalva sobre a ação que move o amor:

É desonroso entregar-se por maneira baixa a alguém indigno, como é belo ceder decentemente a instâncias do amigo de merecimento. Ruim é, justamente, aquele amante vulgar, ou pandêmio, que dedica mais amor ao corpo do que à alma; não é constante, por não ser constante o objeto de sua predileção: no momento em que perde o viço o corpo do amado, ele bate as asas e some, traíndo, assim, seus discursos e todas as promessas anteriores. (Platão, *Banquete*, 183d e)

Pausânias conclui seu discurso reafirmando o que disse no início, que o amor belo é, sem dúvida, o amor entre os homens; esse amor entre um velho sábio e um jovem aprendiz, um amor legitimamente intelectual, pois enquanto o jovem está amando também pode aprender o que é a justiça e a virtude, e o velho pode desenvolver sua sabedoria, de maneira que tal amor fortalece tanto o velho como o jovem. E esse amor digno de louvor inspirado pela deusa Celestial contribui para a grandeza não só da cidade, mas dos amantes também, como cidadãos virtuosos. É o que atesta Pinheiro:

Em sua sofisticada articulação do argumento mitológico com o ético-político, o elogio de Pausânias revela-se um programático elogio da *paiderastia* filosófica, em que a relação sexual é justificada pelo intercâmbio assimétrico de favores sexuais, da parte do jovem, pela edificação moral e intelectual que lhe proporciona o adulto. (Pinheiro, 2011, p. 48)

Assim, fica nítido, na demonstração do discurso de Pausânias sobre a dupla face de *eros*, que o parâmetro ético-político é o principal responsável pela mensuração de *eros*, e que o amor pederástico-pedagógico é o amor superior, intelectual, digno de ser elogiado e louvado em sua magnitude.

### 2.3.3. ERIXÍMACO: *Eros* como harmonia dos opostos.

De acordo com Jaeger, o discurso de Erixímaco “é uma terceira tradição espiritual”, pois, à diferença da perspectiva dos demais personagens, ele não se prende à visão do homem, mas à natureza. Desse ponto de vista, trata-se de defender “[...] o poder gerador de *eros* como princípio do devir de todo o mundo físico, como

potência criadora daquele amor primigênio que tudo anima e penetra, com o seu ritmo periódico de pleno e vazio” (Jaeger, 2013, p. 735).

O médico Erixímaco concorda com a posição de Pausânias de que há um *eros* bom e um mau, porém, considera que o discurso dele não foi devidamente rematado e se propõe a fazê-lo recorrendo à medicina. Conforme a imagem do *eros* defendida por Erixímaco, o amor não está apenas na alma dos homens, mas também em outras partes, assim como nos corpos dos animais, nas plantas da terra, e em todos os seres; eis o que ele crê ter constatado por meio do estudo da medicina, arte à qual seu discurso fará homenagem (Platão, *Banquete*, 186a b).

Nesse sentido, à maneira de Pausânias, Erixímaco também parte do princípio da existência de duas variedades de *eros*, contudo, ele traz a duplicidade para o campo da saúde dos corpos, reivindicando um amor sadio, que é belo, o aquiescer entre homens bons, e recorrendo à medicina para a concepção da relação entre *eros* e corpo. Quanto a essa ciência, ele afirma que, “de fato, a medicina, para defini-la em poucas palavras, é a ciência dos fenômenos amorosos do corpo com relação à repleção e a vacuidade, sendo o médico mais hábil o que sabe distinguir nessas manifestações entre o bom e o mau amor” (Platão, *Banquete*, 186c d).

Erixímaco trata o *eros* como o bem unificado, constitutivo da essência de todas as coisas, pois por meio da arte da medicina, constata-se que o amor está presente em todos os seres e que o ser é a unidade de toda a multiplicidade reunida. Essa multiplicidade passa da desordem para a ordem e, por meio dessa dinâmica, estabelece-se a harmonia entre ambas as partes que não estão isoladas, mas, antes, participam igualmente de uma composição, de um todo conecto e interligado. Cabe ao amor fazer a síntese, a unidade dessas contrariedades. De acordo com o discurso de Erixímaco, o mundo é composto de opostos (Platão, *Banquete*, 186d e).

Ainda que Erixímaco apresente o mundo como composto de opostos, o mundo real vem a ser o lugar onde esses opostos se apresentam harmonizados e a causa dessa harmonia é o *eros*, a força e a energia que atrai ordenadamente os opostos.

No entanto, se o mundo é composto da harmonia entre os opostos, então o que seria a harmonia? Seria o equilíbrio entre tais opostos, a moderação entre eles que vem a ser, precisamente, o amor saudável. Logo, o *eros* saudável é a busca por esse equilíbrio (Platão, *Banquete*, 187a b).

Erixímaco evoca o exemplo do antagonismo na música, recorrendo aos dizeres de Heráclito: “discordando em si mesmo, consigo mesmo concorda, como uma harmonia de arco e lira”. Em outras palavras, o agudo e o grave, esses diferentes sons, mesmo discordantes, concordam e se harmonizam em arte musical.

Nesse sentido, há necessidade de que os discordantes se organizem como em *eros*, com prazer, para que o processo se resolva sem prejuízos, mas, ao contrário, sempre na justa medida, através da combinação criteriosa. Dessa forma, revela-se o processo da vida humana que, na busca do equilíbrio pessoal, anseia o bem comum e a prosperidade na *Polis*, a cura (Platão, *Banquete*, 187a).

Por conseguinte, Erixímaco endossa o discurso de Pausânias sobre o amor celestial e o amor popular, desde que tanto os homens moderados como os homens não moderados possam vir a se tornar aquiescentes e cuidadosos do seu amor:

(...) eis o que é difícil e exige um artista verdadeiramente hábil. Mais uma vez viemos dar no princípio de que é necessário favorecer o amor dos indivíduos temperantes ou o dos que, não o sendo ainda, poderão tornar-se temperantes, e encorajá-los em tudo, por ser esse o amor belo, celeste, o amor da musa Urânia. O outro, pelo contrário, de Polímnia, o amor popular ou pandêmio, deve ser exercido com moderação em cada caso particular, de forma que a colheita do prazer não descambe para a incontinência. (Platão, *Banquete*, 187d e)

Reafirmando o convívio de *eros* com a dualidade, Erixímaco compara-o à harmonia entre as diferentes estações do ano, de modo análogo, também o amor bom predomina diante de elementos divergentes como quente, frio, seco, úmido, mantendo-os harmonizados de forma adequada, tornando não só o homem próspero, mas todos os demais seres sem prejuízo de nenhum.

Contrário à isso seria o amor no caos, ou melhor, o amor que não harmoniza os seus opostos e que pode ocasionar irreparáveis prejuízos a todos durante o curso de suas estações (Platão, *Banquete*, 188a). Assim, Erixímaco conclui seu discurso ressaltando o poder universal do amor. Poder que *eros* concentra em si e que transmite a nós, um poder de harmonia cuja essência é a justiça para a convivência humana, justiça que, por sua vez, é sinônimo de virtudes, e cuja base deve ser a moderação presente na fala do médico.

### 2.3.4 ARISTÓFANES: Mito do andrógino

No quarto discurso temos o *eros* como busca da virtude (*areté*) no acolhimento do igual, ocasião em que Aristófanes utiliza o mito do andrógino para fundamentar sua fala, e a partir desse mito produz uma das mais belas imagens de *eros* na Grécia Antiga. Segundo o comediógrafo, os maiores altares e louvores seriam feitos em honra da divindade, “é ele com efeito o deus mais amigo do homem, protetor e médico desses males, cuja cura dependeria sem dúvida a maior felicidade para o gênero humano.” (Platão, *Banquete*, 189d).

Antes de iniciar seu discurso, Aristófanes afirma divergir dos discursos que o antecederam, como de Fedro, Pausânias e Erixímaco, porque, para ele, o homem não tem noção da grandiosidade de *eros*, caso contrário, seriam erguidos templos admiráveis a esse deus, oferecer-se-iam cerimônias sacrificiais, entretanto, o que ocorre é o oposto, nada em seu nome e seu louvor é feito (Platão, *Banquete*, 189c).

Por isso, Aristófanes propõe-se a mostrar a magnitude da divindade de *eros*, a fim de que os que ouçam possa transmiti-la aos demais. Para essa demonstração, ele evoca o mito da origem da natureza humana:

Antigamente, nossa natureza não era como a de agora, mas muito diferente. Para começar, havia três sexos, e não dois apenas, como hoje: masculino e feminino. Além desses, havia um terceiro, formado dos outros dois; o nome ainda subsiste, porém, o sexo desapareceu. Em verdade, era o sexo andrógino, com a forma e o nome dos outros dois sexos, masculino e feminino. Porém, só o nome chegou até nós, bastante desmoralizado. Além do mais, no todo os homens eram redondos, com o dorso e os flancos como uma bola. Possuíam quatro mãos, igual número de pernas, dois rostos perfeitamente iguais num só pescoço bem torneado, e uma única cabeça com os rostos dispostos em sentido contrário, quatro orelhas, dois órgãos genitais e tudo o mais pelo mesmo modo, como será fácil imaginar. Andavam de pé, como hoje, para qualquer lado; porém, se se dispunham a correr velozmente, faziam como os saltimbancos, que viram em círculo e jogam as pernas para o ar, até completar a volta; e como nesse tempo tinham oito membros para apoiar-se, deslocavam-se com rapidez incrível. Esses três sexos eram assim constituídos porque o sexo masculino se originou do sol, o feminino da terra, provindo da lua o sexo misto, já que a lua participa tanto do sol como da terra. Tinham a forma esférica e se locomoviam em círculo por se parecerem com os progenitores. Eram de força e vigor extraordinários, e por serem dotados de coragem sem par, atacaram os próprios deuses (Platão, *Banquete*, 189d-190b).

Jaeger (2020, p. 337) ressalta a beleza do discurso proferido por Aristófanes, uma pregação rica voltada para os fenômenos humanos concretos do amor, assim como destaca a metafísica do homem em busca da totalidade do seu ser, uma visão poética apresentando um incomparável e misterioso poder do amor sobre o homem.

Remetendo o poder do *eros* à origem da natureza humana, Aristófanes caracteriza-o também, recorrendo, para isso, ao mito do Andrógeno, pela necessidade de buscar a metade complementar que lhe falta.

Por meio desse mito, Aristófanes apresenta *eros* como aquele que se perdeu e que busca se reencontrar, portanto, sua verdadeira meta é a harmonia e a plenitude espiritual, *eros* está dentro do processo de formação da personalidade. A procura da sua metade é a procura da plenitude. A partir dessa divisão e dessa busca, o amor se tornou um desejo, uma vontade de completar-se que está sempre na busca de algo que lhe falta. A união é o remédio para a cura, para a bem-aventurança e a felicidade. Por esse motivo, os homens, sendo o amor em essência, buscam completar-se uns nos outros, e isso é encher-se de virtude.

O *eros* é a força instigadora para conduzir o homem nos caminhos da *areté*, e essa busca pela sua metade, exposta no mito do andrógeno, é a consumação dessa virtude no ser humano, essa procura por seu igual. O mito mostra a origem de todos os tipos de amor, tanto o amor entre homem/mulher, como também entre mulher/mulher e homem/homem; assim como sua origem, o seu fim é o mesmo, a busca por sua natureza antiga, sua completude.

O discurso de Aristófanes é o terceiro a tratar dos elogios a *eros* por meio da mitologia, como vimos, ele foi antecedido pelo discurso de Fedro bem como de Pausânias, que também se utilizaram desse artifício. Diante disso, ressaltamos a importância dos mitos na filosofia platônica, lembrando devidamente, como ressalva Gazolla (2015), que “a Filosofia platônica” não é mítica, antes, ao contrário, carece de mito, posto que os mitos são narrativas utilizadas pelos gregos antigos para explicar fatos e fenômenos da natureza, as origens do mundo e do homem, que não eram compreendidos por eles, e assinalando que, não obstante, Platão conferiu aos mitos uma nova roupagem.

De acordo com Jareski (2015), no período da Grécia, os mitos se utilizam de muita simbologia e personagens como, por exemplo, deuses, heróis para explicar a origem das coisas, ou seja, essas narrativas poderiam ser entendidas, nesse período da história grega, como um processo de compreensão da realidade. No entanto, sua veracidade era questionada.

De fato, a filosofia surge na Grécia antiga em oposição a esse outro sistema de pensamento que é o mito. Conforme Jareski (2015), os primeiros filósofos criticavam a explicação mítica da realidade afirmando que as interpretações baseadas nessa forma de relato poderiam ser enganosas, e propunham uma nova forma de investigar a realidade consistente na substituição das alegorias míticas pelo uso da razão, do pensamento. Assim temos a passagem do mito ao *logos* na explicação da realidade pelos gregos. Mas o que seria esse *logos*? Essa palavra grega pode ser traduzida como discurso racional, pensamento racional, no qual a realidade é explicável por meio da razão. O primeiro a aderir a essa nova forma foi Tales de Mileto:

A partir de Tales, os grandes problemas que inquietam a alma humana, como a caducidade da vida, a origem do bem e do mal, a vida após a morte, entre outros, teriam recebido um novo tratamento, pela via da tentativa de uma explicação racional: não mais as crenças, os seres sobrenaturais e o caprichoso jogo dos deuses, mas sim a ciência, as causas naturais e as leis físicas e necessárias. (Jareski, 2015, p.14)

A passagem do Mito ao *Lógos* recebeu influência de outros fatores, o primeiro deles, a escrita dos mitos por Hesíodo e Homero, já que até então as narrativas eram transmitidas exclusivamente de forma oral. Para além disso, alguns historiadores da filosofia destacam outros processos que influenciaram a ascensão do *lógos*, como a superação de barreiras geográficas da época, promovida pelo início das navegações marítimas e suas consequências: “a abertura da região para o estrangeiro – seja por terra seja por mar” – assim como o crescimento do comércio, que levou os gregos antigos a entrar em contato com variadas culturas, mostrando-lhes que existiam outras maneiras de enxergar a realidade (Jareski, 2015, p. 15).

A transição do mito para a filosofia se deu de maneira gradativa, de modo que o pensamento filosófico representa uma superação do pensamento mítico como conhecimento que se baseava no sobrenatural, na fantasia, observando-se que a filosofia, no entanto, apresenta-se como uma resposta diferente ao mesmo problema que é a explicação da realidade pela razão.

Na medida em que a filosofia vai se desenvolvendo, surgem outros pensadores, outras ideias, outras correntes de pensamento dentro da filosofia, entre esses estão os sofistas, Sócrates e, depois dele, Platão. “Os primeiros filósofos empregaram a palavra *mythos*, porém é com Platão que se verifica o esforço pela fixação de seu sentido muito embora não seja nada simples extrair dos diálogos uma definição unívoca” (Jareski, 2015, p. 37).

Para Geneviève Droz, o mito Platônico não possui uma única definição, nesse sentido, se caracteriza como uma narrativa que:

[...] rompe com a demonstração dialética; interrompe o discurso conceitual e propõe-se, mais ou menos explicitamente, como um outro tipo de discurso: não mais abstrato, mas metafórico; não mais dedutivo, mas narrativo; não mais argumentativo e sim sugestivo. Apela antes à imaginação do que ao raciocínio; por vezes, à sensibilidade estética ou ao sentimento religioso. Mas, ao mesmo tempo em que interrompe o discurso argumentativo, substitui-se a ele. (Droz, 1997, p. 10).

Um mito também pode ter a função de manifestar alguma coisa de forma forte ou de explicar os temas desconhecidos e tornar o mundo conhecido ao homem. Os discursos míticos têm a característica de serem os únicos a explicar, de acordo com Droz, isto é, são tudo que esteja “aquém ou além do discurso possível da filosofia” (1997, p. 10). Diante disso, o uso dos mitos platônicos se configura como um recurso pedagógico necessário, ele não busca a verdade, mas é uma maneira de exposição verossímil. E é nessa perspectiva que foi proposta a apresentação das imagens de *eros* por meio dos mitos nessa primeira parte.

Contudo, esses mitos são fundamentais para a compreensão da obra em estudo, já que essa forma de contar algo que está para além dos nossos sentidos é bastante comum nos diálogos platônicos. Mencione-se, por exemplo, no diálogo *Fedro*, o mito da parelha alada, que analisa a natureza da alma imortal e sua composição tripartite; na *República*, o mito da caverna, uma metáfora platônica visando explicar a condição de ignorância em que vivem os homens aprisionados pelos sentidos, entre outros.

### 2.3.5. AGATÃO: *Eros* como perfeição

Agatão faz o último discurso antes de Sócrates, louvando primeiro o Amor em sua Natureza para depois louvar seus dons. O poeta Agatão inicia seu discurso eloquente e belo criticando a todos os que o precederam no elogio ao Amor porque, segundo ele, seus elogios foram dirigidos não aos deuses e, sim, aos homens com os quais se congratulavam pelos bens que os deuses lhes atribuíam, e que o justo seria, ao contrário, que o Amor fosse o primeiro a ser louvado em sua natureza, para depois louvarem-se os seus dons:

Primeiro quero mostrar como pretendo falar, para depois falar. A meu parecer, todos os que discursaram antes de mim não enalteceram o deus; apenas congratularam-se com os homens pelos bens que lhe devem. Mas o

que seja essa divindade para conceder aos homens tantas dadas, foi o que ninguém nos explicou. (Platão, *Banquete*, 194e-195a).

Agatão apresenta o amor como o mais belo, e, ao contrário de Fedro, expõe a imagem de *eros* como o mais jovem dos deuses, pois o *eros* é rápido e procura fugir da velhice, e além de jovem é delicado, precisa apenas de um poeta como era Homero para mostrar a sua delicadeza. Empregando as palavras de Homero, Agatão expressa a pura delicadeza do Amor, “de pés muito leves, que a terra não roça ao caminhar, mas passeia por sobre a cabeça dos homens” (Homero, *Ilíada*, XIX, 92-3 *apud* Platão, *Banquete*, 195d).

Após ter falado da beleza de *eros*, Agatão passa a falar da virtude do mesmo:

Nesse particular, o traço mais importante é que Eros não ofende divindade nem homem, como não recebe ofensa de ninguém. Se sofre alguma coisa – no caso de poder sofrer algo – não é por meios violentos, pois a violência não atinge o Amor; tudo o que ele faz é sem constrangimento; todos o servem de muito bom grado, e quando as partes se põem voluntariamente de acordo, as Leis, rainhas da cidade, declaram que é justo. Além da justiça, Eros participa em sumo grau da temperança, pois no consenso unânime consiste a esperança na capacidade de dominar os prazeres e as paixões. (Platão, *Banquete*, 196b c).

Conforme exposto acima, o amor não comete nem sofre injustiça, nem de um deus, nem de um homem ou contra um homem. Agatão diz que o amor possui todas as virtudes, é justo, prudente, temperante e bravo, observando-se que a fala do poeta mostra várias virtudes. O *eros* é esse impulsionador grandioso a respeito do qual Agatão expõe seus argumentos para defender, ainda, a tese de que o Amor é a identificação entre o amante e o amado. Mas por que o amante e o amado se identificam? Porque eles são sempre parecidos, o amor é o encontro entre iguais. O semelhante busca o semelhante, o belo busca o belo, o justo busca a justiça, e assim por diante:

Eros é quem domina Ares, o amor de Afrodite, segundo contam. Ora o dominante é mais forte que o dominado, e, uma vez que Eros vence o deus mais corajoso, terá de ser destemeroso ao máximo. Já falamos da justiça, da temperança e da coragem da divindade; resta tratar de sua sabedoria. Esforçar-me-ei para não omitir nada. Inicialmente, a fim de honrar a minha arte, tal como com a dele fez Erixímaco, direi que, essa divindade é um poeta de tão extraordinária virtude, que com um simples toque deixa poeta qualquer pessoa. (Platão, *Banquete*, 196d-e).

Perante o exposto, podemos inferir que Agatão apresenta as virtudes (*areté*) interligadas a *eros*, o que mais uma vez evidencia a ligação entre *eros* e *areté*, acrescentando-se que essa concepção fornece a Sócrates o ponto principal de seu

discurso sobre a doutrina amorosa de Diotima. Agatão discorre ainda sobre coisas suficientemente relevantes para justificar a pederastia, por meio da perspectiva de Platão, cujo discurso volta-se contra a acusação de que a pederastia seja uma ameaça ao Estado, apresentando o *eros* homossexual masculino como cumprimento de uma lei suprema, a saber, que o semelhante anseia sempre pelo semelhante, buscando revelá-lo como uma força legisladora, reguladora da sociedade e mantenedora do Estado (Kelsen, 2000).

A partir do momento em que o *eros* é o rei dos deuses, tanto a amizade como a paz reinam nessa sociedade, pois o *eros* não carrega e muito menos sofre injustiça, seja contra os deuses ou por eles acertada, contra os homens ou da parte destes, uma vez que “quando sofre algo, não é por conta da violência, pois esta não o atinge” (Kelsen, 2000, p. 128).

### 3. A NOÇÃO DE ARETÉ NO DIÁLOGO *MÊNON*

O *Mênon*<sup>2</sup> é um dos diálogos denominados socráticos: “este grupo de escritos representa, além disso, a forma primitiva do diálogo socrático na sua estrutura mais simples, ainda inteiramente calcada na realidade” (Jaeger, 2013, p. 594), ele detém-se no exame da problemática da virtude (*areté*), nele encontramos o método *elêntica*. Pertence à categoria de diálogos que são curtos (em quantitativo de páginas) e possuem como característica uma introdução dramática, que tem como alvo a descrição do lugar onde ocorre o debate, quem são os personagens e a justificação do enredo (Santos, 2012).

Platão apresenta, nessa obra, uma conversação entre Sócrates e um jovem aristocrata chamado Mênon, que questiona Sócrates sobre a possibilidade do ensino da virtude. O diálogo é composto por quatro (4) personagens: Sócrates, Mênon, Ânito e o Escravo (de Mênon). As duas primeiras personagens são as que conduzem o diálogo do início ao fim, e as demais participam brevemente da peça. O local onde ocorre essa conversa é provavelmente a praça pública, algo característico da época e dos escritos de Platão. É importante ressaltar que esse diálogo contém alguns elementos do método socrático-platônico tais como: a *elêntica*, que já mencionamos acima, e a *maiêutica*, o “método hipotético” presente na teoria das formas de Platão (Tupinambá; Fortes, 2010).

O método *elêntica* é oriundo do termo *elenchos*, que diz respeito a uma técnica de averiguação filosófica que apresenta um padrão delineado e aplicado por Sócrates nos seus diálogos. Mas, qual era o desígnio dessa técnica socrática? Ela tinha a finalidade de investigar a natureza das ideias e conceitos, procurando a verdade por meio da refutação, em resultado, aniquilava as noções preestabelecidas de seus interlocutores, libertando-os da ignorância, ao levá-los a cair em *aporia* e compreenderem que nada sabiam, de tal modo que “esse método, que tem suas raízes no âmbito das querelas orais e da retórica forense, torna-se em Sócrates recurso da terapia filosófica que busca a libertação das falsas presunções e prepara para o verdadeiro ensino”. (Erler, 2013, p. 159). Como se aplicava tal método? Esse método era operado por meio da interrogação “o que é? ”.

---

<sup>2</sup> Quando estiver em itálico a palavra Mênon estarei me referindo a obra, quando não estiver, estarei me referindo ao personagem que deu o nome ao diálogo.

Contudo, essa técnica é composta de várias perguntas com as quais Sócrates interpelava um interlocutor convicto de seu conhecimento sobre o assunto abordado. O propósito socrático era demonstrar as contradições dos argumentos que o interlocutor fora conduzido a expor, levando-o a questionar suas próprias convicções e a reconhecer sua falta de domínio do conhecimento que ele, entretanto, imaginava ter. Santos assim explicita esse método de interpelação:

A pergunta “O que é?” dirige-se a uma entidade moral “X” – uma “virtude”, ou a virtude, em bloco –, que Sócrates pede que o interlocutor defina através de um enunciado. Obtida essa resposta fixada num enunciado da forma “X é Y”, Sócrates acha-se em condições de iniciar o processo da refutação. Este pode começar pela exigência de uma resposta que contemple todos os casos de “X” (*Mênon* 72-76), ou por uma breve seção propedêutica, na qual Sócrates acrescenta estipulações, mais ou menos claras para qualquer grego contemporâneo, que, contudo, terão sempre de ser livremente aceitas pelo interlocutor, mesmo que não entenda o seu alcance. (2012, p. 39)

Ainda que o método *elêntico* tenha sido desenvolvido por Sócrates, ele foi largamente utilizado nos diálogos escritos por seu discípulo Platão. Tais diálogos exibem uma série de conversas filosóficas entre Sócrates e outros personagens, investigando assuntos basilares da ética, do conhecimento e da existência humana (Santos, 2012).

O outro método socrático é a conhecida *maiêutica*. Esse termo integrou-se à filosofia grega em alusão à atividade da mãe de Sócrates, que era parteira, portanto, por analogia com o trabalho daquela que auxilia a condução da chegada de um ser humano ao mundo. Sócrates, ao seu modo, seguirá o mesmo ofício; embora considerando-se estéril de conhecimento, estaria ele apto a auxiliar seus interlocutores a dar à luz a ideias, em suma: a *maiêutica* é a “arte da parteira” (Abbagnano, 2012).

Esse método caracteriza-se por um exame filosófico em busca da verdade posto em movimento por meio de interrogações feitas por Sócrates. Partindo do princípio de que o conhecimento não é transmissível de um mestre ao discípulo, mas, antes, encontra-se dentro de cada homem, Sócrates se dizia parteiro e considerava seu dever fazer emergir o conhecimento de dentro da alma do seu interlocutor. Platão traz aqui a sua teoria do conhecimento (*anamnese*), como será demonstrado mais adiante no interrogatório de Sócrates ao escravo de Mênon.

Por fim, o método hipotético usado por Platão, que consiste em um modelo de raciocínio baseado na ideia da dedução, que é composta por duas premissas que vão

gerar uma conclusão; desta forma “Platão declara às vezes que “investiga através da hipótese”, como fazem os geômetras” (Abbagnano, 2012, p. 582).

Perante o exposto, vale lembrar que este capítulo tem como finalidade apresentar os debates acerca da virtude (*areté*) entre Sócrates e Mênon presentes neste diálogo, a fim de contextualizar mais convenientemente o conceito de *areté* que, como referido, ao lado de *eros*, constitui o eixo desta dissertação.

De acordo com Tupinambá e Fortes (2010, p. 2), o diálogo em questão “pode ser caracterizado como uma síntese platônica sobre o saber, a moral e a política. Envolve assim, um reconhecimento da função pedagógica e política da questão do saber”. Desse modo, faremos um breve percurso em torno da ideia de *areté* no período homérico, passando pelos *sofistas* e culminando no período socrático-platônico a fim de demonstrar sua evolução de acordo com os três exemplos citados acima, bem como sua relevância para a filosofia de Platão.

Por conseguinte, adentraremos no debate do diálogo *Mênon* demonstrando de que modo está dividido e seus principais pontos em questão. Na primeira parte do diálogo, Platão busca a definição da *virtude* através da pergunta feita por Mênon a Sócrates sobre a forma de adquirir virtude; o segundo momento caracteriza-se após uma longa conversa, quando Sócrates começa a examinar a possibilidade do ensino da virtude, concluindo-se o diálogo em *aporia*.

### 3.1 Concepção de *areté* na Grécia

No período homérico da Grécia Antiga, a *areté* estava intimamente relacionada à noção de nobreza. Conforme Jaeger (2013), ela era considerada uma qualidade inerente aos heróis e aos membros da aristocracia guerreira. Na época dos poemas épicos de Homero, como a *Ilíada* e a *Odisseia*, a sociedade grega estava estruturada em torno de uma aristocracia guerreira composta de nobres e heróis. Esses nobres eram valorizados por suas qualidades heroicas, coragem, força em batalha, habilidades de combate e liderança. Assim, Jaeger ressalta sua importância para a Grécia nesse período:

[...] O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *areté*, que remonta aos tempos mais antigos. Não temos na língua portuguesa um equivalente exato para esse termo; mas a palavra “virtude”, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavalheiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega.

Basta isto para concluirmos onde devemos procurar a origem dela. É às concepções fundamentais da nobreza cavaleiresca que remonta a sua raiz. Na sua forma mais pura, é no conceito de *areté* que se concentra o ideal de educação dessa época. (Jaeger, 2013, p. 23).

Como vemos a *areté*, nesse contexto, é uma característica distintiva dos nobres e heróis. Aqueles que possuíam *areté* eram considerados superiores aos demais e eram admirados pela sociedade. Por meio de suas ações heroicas, eles demonstravam suas virtudes e conquistavam assim, prestígio e glória. Segundo Jaeger (2013, p. 24), não só no período homérico, mas também nos períodos posteriores, a *areté* era usada para “designar a excelência humana, como também a superioridade de seres não humanos: a força dos deuses, ou a coragem e a rapidez dos cavalos de raças”. A nobreza estava diretamente ligada à *areté*, pois a capacidade de demonstrar virtudes heroicas era considerada um traço constitutivo dos nobres. Aqueles que a detinham eram vistos como líderes naturais e modelos a serem seguidos pelos demais membros da sociedade.

É importante destacar que essa compreensão da *areté* no período homérico não era unificada ou sistemática como nas filosofias posteriores. Ela variava de acordo com as diferentes Cidades-estados gregas e suas culturas particulares. A visão da *areté* também ganhou diferentes significados ao longo do tempo, especialmente com o surgimento da filosofia e a influência de pensadores como Sócrates, Platão e Aristóteles (Jaeger, 2013).

Como exemplo, podemos mencionar os *sofistas* que trazem uma nova ideia de *areté* (virtude), diferente da que vigorava no período homérico, quando ela estava ligada a uma parte pequena dos cidadãos gregos bem-nascidos, a nobreza; ao contrário, no período clássico a noção vincula-se a uma camada maior da sociedade e passa a ser ensinada para fins políticos.

Quem são os sofistas? Os *sofistas* são, segundo Casertano (2012, p.11), “aqueles que vendem a sabedoria a qualquer um que apareça”. Ou seja, esses mestres da virtude como eram conhecidos no período clássico, trazem consigo essa redefinição da *areté*, que mostra a possibilidade de seu ensino a todo aquele que possa pagar por ela. Então, questionamos, o que ocasionou o surgimento dessa nova ideia de *areté*? Essa redefinição ocorreu por conta das várias transformações sociais que a Grécia estava vivenciando naquele período, em especial, a necessidade de uma boa educação para a *polis*, como constata Rodrigo:

No período clássico esse quadro modificou-se, como decorrência da consolidação da polis, uma nova sociedade civil e urbana, que exigia outro tipo de educação que fosse capaz de atender às suas necessidades. No quadro político da cidade-Estado democrática, como Atenas, em que as decisões eram tomadas por meio de debates em assembleias públicas, tornaram-se indispensáveis a habilidade no uso da palavra persuasiva e o desenvolvimento de aptidões oratórias. Isso explica o surgimento dos sofistas, uma classe de educadores profissionais que oferecia, mediante pagamento, o ensino da “virtude” entendida como educação política centrada na habilidade oratória. (Rodrigo, 2016, p. 123).

A ressignificação da concepção de *areté* adveio da nova realidade do período clássico e tinha o intento de sobrepor-se aos limites da *areté* homérica, restrita à nobreza, como referido. Nesse contexto, os *sofistas* desafiavam a concepção tradicional asseverando poder ensinar a *areté*, o que lhe conferiria maior alcance na sociedade grega, embora essa maior porção social abrangida fosse a dos jovens ricos da época. O anseio dos *sofistas* de comercialização da virtude colidiu com as noções aristocráticas anteriores de que a virtude derivava de traços de caráter originários de um bom nascimento, bem como de preceitos e exemplos transmitidos por famílias e relacionamentos com indivíduos orientados para a virtude.

Outra nova concepção de *areté*, em alternativa à dos *sofistas*, surge com a filosofia socrático-platônica: enquanto o objetivo dos *sofistas* era formar jovens para a política, Sócrates, por sua vez, dava prioridade a uma educação moral pautada no *logos*, fundamentada em princípios éticos por meio do saber filosófico. Assim, “a novidade, em relação às tradições educativas anteriores, tanto poética como *sofística*, residiu na universalização das noções de *areté* e de paradigma” (Rodrigo, 2016, p. 126).

Dessa perspectiva, a busca pela *areté* envolve a contemplação e a imitação de formas ideais, levando a uma compreensão mais profunda da verdade e da realidade. Assim, a *areté* desempenhava um papel crucial na filosofia platônica, conectando a ética, a política, a educação e a busca pela verdade por meio do cultivo das virtudes e da busca pela excelência moral. Platão acreditava que a alma poderia se elevar acima das preocupações mundanas e alcançar um estado de sabedoria e realização.

No que diz respeito à contribuição da *areté* para a formação do filósofo, ressaltamos que envolve um processo de educação e auto aperfeiçoamento. Segundo Rodrigo (2016), Platão enfatizava a importância da filosofia como uma disciplina de autotransformação, na qual o filósofo deve buscar a sabedoria e a verdade (*aletheia*) para transcender as limitações do mundo sensível e alcançar um conhecimento mais

profundo da realidade. Como exemplo, podemos mencionar a obra *A República*, que enfatiza a relevância da educação para a cidade ideal. Nela a justiça, uma das virtudes, configura-se não só como fio condutor, mas também um dos seus principais temas. Para Platão, a política é a esfera de realização do bem comum.

É nesse diálogo que Platão idealiza a cidade perfeita, cujo governante é o filósofo, e na qual a divisão de tarefas se aplica a todos os cidadãos. Uma cidade justa só pode ser povoada por cidadãos igualmente justos. O que levou Platão a imaginar uma cidade organizada nesses moldes? Possivelmente um dos motivos foi a condenação de seu ilustre mestre Sócrates, sentenciado à morte pela democracia, além da sua vivência política de nascimento.

Tais são os primeiros ingredientes com que uma tal cidade pôde ser imaginada, eis a gênese da cidade ideal. Saliente-se que essa cidade surge da carência dos indivíduos: “segundo meu modo de pensar, principiei, forma-se uma cidade quando nenhum de nós se basta a si mesmo e necessita de muitas coisas” (*República*, II, 369b). Essa utopia de cidade seria composta de três classes: a primeira, dos artesãos e comerciantes, encarregada de suprir as necessidades materiais básicas da população, como alimentos, vestes, até a comercialização; a segunda, dos guerreiros responsáveis por proteger a cidade de ameaças externas, e que, para isso, devem ser dotados de coragem; e, por último, a classe dos governantes, a classe dos sábios que vão comandar a cidade formulando suas leis e orientando a educação dos indivíduos (*República*, II, 371d-376c).

Após a definição das classes, segue-se a discussão acerca da educação na cidade, a qual conta com dois pilares: a ginástica e a música. A música é a *musiqué*, diz respeito às artes das musas, não somente o canto, a harmonia, mas sobretudo a poesia, essa última é uma base educacional da época de Platão. É pela poesia que as crianças aprendem a ler e também aprendem os mais diversos mitos que fazem parte das tradições de uma determinada cidade ou região (*República*, II, 376e-377e).

No entanto, apesar da posição social privilegiada da poesia, o filósofo irá opor-lhe uma dura crítica, pois, segundo ele, tal como era ensinada aos jovens, ela não poderia ser a base educacional da cidade. Ocorre que a poesia, por exemplo, apresentava os deuses como ambíguos modelos para a juventude, pois ora ela os descrevia dignamente como deuses ora atribuía-lhes ações completamente vis e passionais, por meio das quais eles se vingavam, traíam, seduziam etc. Diante dessa

contradição, para o filósofo, seria necessário ou reformular ou extinguir a poesia, pelo menos no primeiro momento da educação da cidade (*República*, II, 378a-379b).

É no Livro IV, de *A República*, que Platão desenvolve sua teoria sobre a tripartição da alma: a alma humana e a cidade possuem algo em comum, uma equivalente estrutura tripartida à qual a definição geral de justiça se aplica, regendo, dessa maneira, ao mesmo tempo, a cidade e o indivíduo. A justiça se configura, na obra, precisamente como a harmonia entre as partes da cidade, cada qual compreendendo sua função. Assim, cada função é dada conforme a aptidão de cada cidadão e cada um executa apenas suas tarefas, sem acúmulo ou sobrecarga de outros afazeres.

Diante do exemplo que *A República* nos oferece, podemos avaliar o quanto é importante a virtude (*areté*) na sua filosofia. Vale salientar o papel de Sócrates, nesse contexto, já que foi ele quem propiciou a expansão da definição de *areté*, de um sentido mais particularizado para uma acepção moral:

A originalidade não estava em reconhecer o uso geral, mas (a) na ênfase que pôs nela como qualidade moral, antes que simplesmente requisito de sucesso, e (b) em sua tentativa de lhe dar justificação filosófica exigindo uma definição geral. (Guthrie *apud* Rodrigo, 2016, p. 126).

A concepção grega de *areté*, que pode ser traduzida como virtude ou excelência moral, desempenhou um papel altamente relevante na filosofia platônica, é o que se pode constatar pelo exposto até aqui. Para este filósofo, a *areté* é uma qualidade intrínseca da alma que leva à uma vida ética e justa. Platão acreditava que a busca pela *areté* era essencial para alcançar a felicidade (*eudaimonia*) e a realização pessoal.

O filósofo concebia a *areté* como um ideal de excelência moral que se manifesta nas virtudes como sabedoria, coragem, temperança e justiça. Essas virtudes são consideradas fundamentais para o desenvolvimento do caráter e para a harmonia entre a alma racional, a alma irascível e a alma concupiscente, conceitos presentes na teoria tripartite da alma de Platão (Jaeger, 2013). De tal modo que a *areté*, na concepção platônica, está intensamente ligada à ideia de formação moral e educação. Platão acreditava que o processo de busca pela *areté* envolvia o cultivo e o aprimoramento das virtudes por meio da educação adequada. Ele enfatizava a importância da filosofia como um caminho para a formação da alma e o desenvolvimento das virtudes. Para ele, as virtudes são manifestações da forma ideal

ou da ideia da virtude em si. Essas formas ideais são eternas, imutáveis e existem em um reino transcendente de realidade (Jaeger, 2013).

Por meio da contemplação das formas ideais, que representam a perfeição e a verdade, o filósofo busca compreender a natureza das coisas, a essência das virtudes e a estrutura do mundo. A *areté* colabora para essa busca, pois o filósofo deve cultivar as virtudes em si mesmo e viver de acordo com os ideais éticos que procura compreender. Além disso, a *areté* também é importante para a interação do filósofo com a sociedade. Platão acreditava que o filósofo, como alguém que busca a sabedoria e compreende as virtudes, tem a responsabilidade de orientar e educar os outros. Através do exemplo de sua própria vida virtuosa, o filósofo pôde influenciar e inspirar os demais a buscarem a excelência moral (Jaeger, 2013).

Portanto, a *areté* grega corrobora a formação do filósofo ao enfatizar a importância do desenvolvimento moral, da sabedoria e da busca pela verdade. Ela orienta o filósofo a se esforçar constantemente para se tornar um indivíduo melhor e a compartilhar seu conhecimento e virtude com a sociedade, buscando a realização pessoal e o bem comum.

### 3.2 A busca pelo ensino da virtude no *Mênon*: possibilidades e obstáculos

O *Mênon* não é o primeiro diálogo que discute a problemática da virtude, antes dele há outros como destaca Jaeger (2013, p. 702), pois Platão procurou entender a virtude (*areté*) por meio de várias vias, cada uma das quais levou todos à percepção de que as múltiplas qualidades aludidas como virtudes – tais como “a valentia, a prudência, a piedade e a justiça” – são somente componentes de uma virtude maior, e que a natureza da virtude é “por si mesma um saber”. *Protágoras* e *Górgias* validam essa assertiva.

[...]. Essa referência dá, todavia, claramente a entender que, uma vez estabelecida a equivalência entre a virtude e o saber e esclarecida a importância desse saber-virtude para toda educação, tornava-se urgentemente necessária uma investigação especial do problema do que era o saber assim concebido. Pois bem, o *Mênon* é o primeiro diálogo em que se aborda essa investigação. Essa é, alias, a obra mais chegada no tempo ao grupo dos diálogos que anteriormente comentamos, e constitui, portanto, a resposta mais imediata de Platão ao problema colocado no *Protágoras*: que espécie de saber é aquele que Sócrates, considera fundamental para *areté*? (Jaeger, 2013, p. 703).

O diálogo se desenvolve entre Sócrates, ilustre filósofo ateniense, e Mênon, um jovem aristocrata discípulo de Górgias. A obra inicia-se com Mênon questionando Sócrates se a virtude pode ser ensinada (*Mênon*, 70a). Essa pergunta serve como ponto de partida para uma discussão mais ampla sobre a natureza da virtude, e se é possível adquiri-la através do ensino. A interpelação, assim, se modifica conforme Sócrates explora o tema, qual seja, “o que seria virtude”, pois antes de conhecer a forma pela qual se adquire algo é necessário saber o que seria esse algo (*Mênon*, 71b).

O estilo da indagação inicial de Mênon sobre a virtude é peculiar à sua época. Segundo Jaeger (2013, p. 704), sua maneira de expor os problemas era semelhante e costumeira, algo exposto desde os poetas tradicionais como “Hesíodo, Teógnis, Simônides e Píndaro”, e também era a forma utilizada pelos *sofistas*. Considere-se, ainda, que, para Platão, é viável iniciar a investigação sobre o que seria a virtude (*areté*) em sua essência para somente depois cogitar sobre a forma de alcançá-la, que remete à nova produção do problema socrático.

Consideremos, agora, que, para ilustrar os conceitos sobre a virtude, Sócrates utiliza variados exemplos práticos e casos hipotéticos. Mênon oferece três definições distintas de virtude. A primeira resposta apresentada pelo jovem Mênon é uma enumeração de virtudes, indicando que a virtude é relativa a cada pessoa e, dessa maneira, à aptidão de gerir as coisas de forma correta. Sendo a virtude essa capacidade de governar os homens, ele ainda acrescenta que a mesma é diferente em homens, mulheres, crianças e idosos, e que varia de acordo com a posição social, idade entre outras, como podemos observar:

MEN. Mas não é difícil dizer, Sócrates. Em primeiro lugar, se queres <que eu diga qual é> a virtude do homem, é fácil <dizer> que é esta a virtude do homem: ser capaz de gerir as coisas da cidade, e, no exercício dessa gestão, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e guardar-se ele próprio de sofrer coisa parecida. Se queres <que diga qual é> a virtude da mulher, não é difícil explicar que é preciso a ela bem administrar a casa, cuidando da manutenção de seu interior e sendo obediente ao marido. E diferente é a virtude da criança, tanto a de uma menina quanto a de um menino, e a do ancião seja a de um homem livre, seja a de um escravo. E há muitíssimas outras virtudes, de modo que não é uma dificuldade dizer, sobre a virtude, o que ela é. Pois a virtude é, para cada um de nós, com relação a cada trabalho, conforme cada ação e cada idade; e da mesma forma, creio, Sócrates, também o vício. (*Mênon*. 71e-72a).

No entanto, Sócrates, com sua típica ironia, critica essa definição, argumentando que Mênon não está realmente definindo a virtude, mas sim

descrevendo suas diferentes manifestações (*Mênon*, 72b); nesta resposta inicial, Sócrates se depara com a multiplicidade das virtudes e enfatiza que “uma definição deve dar conta da unidade perante a multiplicidade” (*Mênon*, 72a).

SO. Ora, é assim também no que se refere às virtudes. Embora sejam muitas e assumam toda a variedade de formas, têm todas um caráter único, <que é> o mesmo, graças ao qual são virtudes, para o qual, tendo voltado seu olhar, a alguém que está respondendo é perfeitamente possível, penso, fazer ver, a quem lhe fez a pergunta, o que vem a ser a virtude. (*Mênon*, 72c).

Nessa resposta podemos observar duas questões relevantes, primeiro, a ironia usada por Sócrates pois, segundo Szlezák (2005, p.151), “a ironia talvez seja a técnica estilística mais famosa de Platão”. E, depois, o início da seção *elêntica*, ou seja, início do método socrático de investigação que tem o desígnio levar o interlocutor, por meio de questionamentos, à libertação das falsas pressuposições, preparando-o, assim, para o verdadeiro ensino (Erlor, 2013). O que Sócrates deseja é que Mênon, em suas respostas, exponha o que ambas têm em comum que as definiria como virtude. Segundo Tupinambá e Fortes (2010, p. 3):

[...], tal definição peca por não se aplicar a toda a extensão do *definiendum*, crianças e escravos, por exemplo, ficam de fora. O acréscimo “comando com justiça” (72e), por sua vez, falha novamente por confundir a virtude e uma de suas partes (inclui no *definiens* instâncias do *definiendum*).

Na segunda resposta, Mênon propõe que a virtude é a capacidade de governar os outros. Ele argumenta que todas as virtudes são uma forma de poder e controle sobre os outros (*Mênon*, 73d). No entanto, Sócrates questiona essa resposta, enfatizando que a habilidade de governar os indivíduos somente é boa e virtuosa caso ela seja justa. Contudo, a justiça é mais uma das diferentes virtudes existentes, sendo assim, Sócrates aponta que o problema da resposta de Mênon reside no fato de tentar definir o conceito de virtude a partir de uma instância particular desta, algo que fica mais evidente quando passa a ilustrar com vários exemplos, no paradigma das figuras.

SO. [...] Se alguém te perguntasse aquilo que perguntei ainda há pouco: “o que é a figura, Mênon?”; se lhe dissesses que é a redondez, e se ele perguntasse aquilo precisamente que eu perguntei: “a redondez é a figura ou uma figura?”, dirias, sem dúvida, não é?, que é uma figura. (*Mênon*, 74b).

Nesses variados exemplos de unidade e multiplicidade, o conceito de forma não pode ser definido através da descrição da figura da redondez, como no exemplo dado, uma vez que a forma seria justamente o que essas figuras compartilham entre si. Portanto, uma definição adequada que abrange essas propriedades

compartilhadas por essas diferentes figuras seria algo do tipo “forma é aquilo que é apreendido pelas cores”, não entrando nos detalhes de tal definição, pois ela é apenas um exemplo para ilustrar como funciona uma boa definição (*Mênon*, 75b).

Mais uma vez a resposta de Mênon não se adequa ao que Sócrates esperava, ele continua tentando definir o todo a partir de suas partes. Para Erler (2013), as respostas de Mênon são insuficientes porque Sócrates está apontando para o nível da moralidade, enquanto o jovem continua insistindo em limitar a virtude a uma excelência no sentido de uma aptidão que sobreponha seus interesses particulares.

Mênon, na sua terceira tentativa, responde: “a virtude é desejar as coisas belas e ser capaz de consegui-las” (*Mênon*, 77c). Sócrates esclarece, então, que a primeira parte é redundante: ninguém deseja o mal, e a segunda é vaga e redundante também, pois, que espécie de coisas são as coisas belas obtidas com a ajuda de uma parte da virtude? (*Mênon*, 78c-79e).

As respostas de Mênon continuam em desacordo com o que Sócrates anseia. Segundo este, todos desejamos aquilo que é bom, logo, se as pessoas diferem em virtudes, como é o caso, elas diferem quanto à sua habilidade de adquiri-las. Todavia, é possível adquirir aquilo que é bom e satisfazer seus desejos usando métodos bons ou maus, uma pessoa virtuosa não usaria métodos maus, caso chegasse a usá-los, seria por não conhecer a beleza do bem, e, se tudo que é bom é virtuoso, digamos que uma pessoa virtuosa é aquela que age de maneira virtuosa, portanto, neste caso, trata-se de saber quem seria capaz de alcançar a virtude (*Mênon*, 78a b).

Mênon fica perplexo, sem palavras, conseguindo apenas expressar sua dúvida, sua confusão, posto que, no início do diálogo, acreditava ser capaz de definir aquilo que aprendeu com o seu mestre retórico Górgias; esse estado de perplexidade causado pela ironia e a dialética socrática põe então em evidência o famoso paradoxo de Mênon:

MEN. E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso, <que encontraste> é aquilo que não conhecias? (*Mênon*, 80d)

Diante da *aporia* sofista, Sócrates busca uma saída, fazendo uso do aprendizado como reminiscência, ou seja, ele ilustra sua teoria da reminiscência e desafia a compreensão de Mênon sobre a natureza do conhecimento e da

aprendizagem (*Mênon*, 80d). Sócrates reforça e esclarece a questão através do seguinte dilema: “Não é ao homem possível procurar nem o que conhece, nem o que não conhece [...]” (*Mênon*, 80e). Porquanto, para conhecer careço de saber e só identifico se souber expor o que é tal coisa. Ou seja, saber o que é algo me dá possibilidade de inferir se este algo é ensinável ou não. Michael Erler analisa a questão levantada por Mênon afirmando que:

[...]. Está em questão aí a pergunta central de como a alma humana pode chegar a conceitos ideais ou a conceitos éticos, embora ambos não existam no mundo empírico. Essa pergunta é respondida lançando mão da velha tradição de teorias religiosas da reencarnação, com a doutrina da reminiscência de saberes prévios já latentes na alma. (Erler, 2013, p. 179).

A partir do interrogatório com o Escravo, Sócrates introduz a Teoria da *Anamnese*, que tem por objetivo contestar que a *aporia* seja um mal (*Mênon*, 79e-80b); e além disso, contrapor-se ao “Paradoxo de Mênon”, que determina a impossibilidade de se examinar o que não se conhece. Então Sócrates atende ao pedido do jovem para que fundamente seu argumento acerca da teoria da reminiscência, note-se que, embora Sócrates sempre afirme nada saber, ele faz uso constante de algum aprendizado outrora obtido:

SO. Os que falam são todos aqueles entre os sacerdotes e sacerdotisas a quem foi importante poder dar conta das coisas a que se consagram. E também Píndaro e muitos outros, todos os que são divinos entre os poetas. E as coisas que falam são estas aqui. Examina se te parece que falam a verdade. Dizem eles pois que a alma do homem é imortal, e que ora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas que ela não é jamais aniquilada. É preciso pois, por causa disso, viver da maneira mais pia possível. (*Mênon*, 81a b).

A partir do que adverte Sócrates, como a alma nasce várias vezes e vivencia variadas experiências, seja no Hades ou em outros lugares, cogita-se que ela tenha aprendido muitas coisas, e não seria de admirar que tenha aprendido sobre a virtude entre outros conhecimentos mais, desde que lhe seja possível rememorar aquilo que em uma das suas vivências tenha conhecido. Tendo a alma tal poder de apreender, “o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração” (*Mênon*, 81c d). Em concordância, Tupinambá e Fortes (2010, p. 8) afirmam que “Platão procura demonstrar que a virtude deve ser investigada e aprendida pela reminiscência”.

### 3.2.1 Anamnese no Mênon

Para exemplificar, na prática, pois Mênon pede que a tese de Sócrates seja demonstrada (*Mênon*, 82a), Sócrates convida um jovem que trabalha na casa de Mênon, que não teve nenhuma instrução formal para participar da discussão. Ele propõe uma série de perguntas sobre geometria um tanto complexas ao Escravo que desconhece o conteúdo da indagação. Para melhor descrever esse interrogatório, estabeleceremos três etapas de desenvolvimento da problemática a partir do questionamento sobre a “construção de um quadrado de área dupla de um outro dado, com dois pés de comprimento”.

Na primeira etapa, Sócrates mostra o desenho de um quadrado, possivelmente feito no chão para o escravo, em seguida, faz-lhe a seguinte pergunta: a superfície quadrada é uma superfície que tem igual todas as linhas que são quatro? ” (*Mênon*, 82c). A partir dessa pergunta, seguem-se outras que o serviçal responde convicto de que sabe, embora não estejam corretas as respostas. Sócrates, em cada final das etapas, faz um comentário a Mênon, nessa primeira ele, adverte justamente que não está ensinando nada ao rapaz apenas o questiona, e que o escravo imagina saber a resposta a esse problema matemático (*Mênon*, 82e).

Na segunda etapa, Sócrates conduz o escravo a *aporia* (*Mênon*, 83a-84a). Na sua última pergunta, diz o seguinte; “logo não é ainda tampouco a partir da linha de três pés que se forma a superfície de oito pés” (*Mênon*, 84a), o rapaz acaba por reconhecer a sua contradição nas respostas e diz não saber qual a linha. Sócrates comenta com Mênon sobre o nível de rememoração em que o jovem se encontra, visto que no início, tão cheio de si, achava que sabia a resposta e agora, no final, reconhece que não sabe.

<Estás te dando conta> de que no início não sabia qual era a linha da superfície de oito pés, como tampouco agora ainda sabe. Mas o fato é que então acreditava, pelo menos, que sabia, e respondia de maneira confiante, como quem sabe, e não julgava estar em *aporia*. Agora, porém já julga estar em *aporia*, assim como não sabe, tampouco acredita que sabe. (*Mênon*, 84a).

A *aporia* do Escravo, neste diálogo, é importante porque mostra que o conhecimento não pode ser simplesmente transmitido de um indivíduo para outro, mas, deve ser alcançado por meio de um processo de investigação e questionamento crítico. A *aporia* também destaca a importância da filosofia como uma busca constante

por respostas mais claras e coerentes, levando ao aprimoramento do pensamento e do conhecimento.

Sócrates passa para terceira e última etapa com o escravo. Visto que ele já reconheceu sua ignorância, vai agora, junto com Sócrates, recordar a solução do problema. O filósofo ainda adverte Mênon para que fique atento e veja que ele não fará nada além de interrogar o escravo sobre suas opiniões (*Mênon* 84d). Chega então ao fim do interrogatório obtendo a resposta de que a linha que forma a superfície, que é o dobro, é chamada de “diagonal” (*Mênon*, 85b). De acordo com Feitosa (2006), todos os questionamentos de Sócrates ao Escravo chegam a três conclusões:

- a) O escravo conseguiu reunir e sintetizar por meio das respostas que deu a Sócrates, o que havia de conhecimento prévio dentro de si mesmo.
- b) Todo processo de reunião e síntese se dá pela recordação gradual (*Anamnese*) de um conhecimento que já possuía sem que ninguém lhe tenha ensinado antes.
- c) “...acreditando que é preciso procurar as coisas que não se sabe, seríamos melhores, bem como mais corajosos e menos preguiçosos do que se acreditássemos que as coisas que não conhecemos, nem é possível encontrar nem é preciso procurar...” (86 b-c). Isto significa que se deve ter confiança na busca do saber pelo método de inquirição. (Feitosa, 2006, p.119)

O comentador Werner Jaeger (2013) ressalta outro aspecto nessa passagem que é a relevância do exemplo por meio da matemática, como prova o interrogatório exposto acima – também relevantes são os demais argumentos que serão encontrados mais adiante; no caso do *Górgias*, Platão utilizava a medicina como exemplo para traçar o delineamento de uma novidade na “técnica ético-política”.

As matemáticas desempenham no *Mênon* um papel importante. Não há dúvida de que desde o princípio Platão dedicou grande interesse a estes estudos, pois já os primeiros diálogos revelam um minucioso conhecimento das questões matemáticas. (JAEGER, 2013, p. 708)

Nas primeiras respostas podemos evidenciar essas questões matemáticas que percorrem todo o diálogo. Além disso, essa passagem em que se ilustra a teoria da *anamnese* é, para comentadores como Jaeger, um momento excepcional do diálogo supracitado, posto que é uma “experiência pedagógica” que presenciamos, em que Platão nos agracia com as cogitações que o induziram à verificação da existência de um princípio genuinamente espiritual de certeza científica. Em relação a esse exemplo lemos em Szlezák:

[...] a partir de uma só “reminiscência”, aquele que aprende pode buscar tudo, pois um parentesco liga todas as coisas; além disso, como toda alma contemplou as Ideias antes de sua entrada no corpo, cada homem sabe

potencialmente tudo; e, com apoio no conhecimento de geometria que Sócrates arranca do escravo inculto de Mênon, pode-se ver que todo mundo sempre já soube potencialmente tudo (*Mênon*, 81 c d; 85 d-86 b; cf. *Fedro*, 249 b para a contemplação das Ideias antes do nascimento. (Szlezák, 2005, p. 126).

A exemplificação socrática da teoria da reminiscência demonstra que o aprender é o recordar. Recordar por quê? Porque antes da nossa alma habitar o corpo, ela vivia no mundo inteligível que possuía todos os conhecimentos, e, quando essa alma chega ao corpo, ela esquece o que viveu e, então, o que resta? Como fez Sócrates no exemplo acima, conduzir o homem a recordar o que viveu no mundo das ideias.

### 3.2.2 Método hipotético

Após a demonstração da teoria da reminiscência, Mênon pede a Sócrates que retomem a discussão inicial acerca de como se adquire a virtude (*Mênon*, 86d). Sócrates cede ao pedido, mesmo não concordando que deva buscar como possuir algo sem ao menos saber o que esse algo seja. Assim, já que Mênon tanto insiste nesse exame, ele o fará por meio “hipotético” (*Mênon*, 86e).

O método hipotético que Sócrates utilizará é baseado nas investigações dos geômetras, os quais quando são interrogados sobre alguma coisa, como, por exemplo, “se é possível esta superfície aqui ser inscrita como triângulo neste círculo aqui? ”, respondem ainda não possuir essa informação, porém possuem uma “hipótese útil” sobre a questão (*Mênon*, 87a). É justamente o que fará Sócrates, um exame da virtude a partir de uma hipótese útil. Sendo assim, “se a virtude é ciência, é coisa que se ensina, se não, não” (*Mênon*, 87b).

[...] se for que tipo de coisa, entre as que se referem à alma, será a virtude coisa que se ensina, ou coisa que não se ensina? Em primeiro lugar, se ela é um tipo de coisa diferente do tipo de coisa que é a ciência, é, ou não, coisa que se ensina, ou, como dizíamos há pouco, coisa que pode ser lembrada? Que não nos importe absolutamente que nome utilizemos, mas sim: é coisa que se ensina? Ou melhor: não é evidente para todo mundo que nada se ensina ao homem a não ser a ciência? (*Mênon*, 87b c).

A hipótese usada por Sócrates exhibe a forma de um silogismo<sup>3</sup>, no qual esse exemplo de raciocínio pautado na dedução é constituído por duas premissas.

---

<sup>3</sup> É um modelo de raciocínio baseado na ideia da dedução composta por duas premissas que geram uma conclusão, ou seja, “essa palavra, que na origem significava cálculo e era empregada por Platão para o raciocínio em geral (cf. *Teet.*, 186d), foi adotada por Aristóteles para indicar o tipo perfeito do

Sócrates faz duas verificações com Mênon para saber se a virtude é de fato ciência e se é ensinável.

A primeira evidência é que a virtude é concebida como um bem, sendo ela um bem, ela é ciência porque a ciência é um bem (*Mênon*, 87d e). O que leva Sócrates à questão: se o homem é bom, é por causa da virtude ser um bem? E caso seja o homem bom, isso é também proveitoso, ocasionando que tudo o que for bom seja também proveitoso? Tais questionamentos evidenciarão que a virtude é proveitosa (*Mênon*, 88a).

A investigação continua com o exame das coisas advindas da alma, pois nela habitam coisas que são denominadas de “prudência, outras de justiça, coragem, felicidade” etc. Contudo, todas as coisas são dependentes da alma do homem, já as coisas que são próprias da alma dependem da compreensão para que se determine se são boas ou ruins, pois tudo que é guiado pela compreensão leva à felicidade, mas, ao contrário, o que é conduzido pela incompreensão acarreta em infelicidade ou melhor dizendo, ocasiona danos (*Mênon*, 88b e).

Na segunda evidência, para fundamentar sua hipótese da virtude como ciência, Sócrates pergunta “se os bons são assim por natureza ou por aprendizado? Para o filósofo, se os homens fossem bons por natureza, eles estariam bem guardados da corrupção e, na idade adulta, seriam úteis na *polis*. Descartada a ideia de que os homens possam ser bons por natureza, cogita, então, se eles são bons por aprendizado, visto que, se a hipótese de que a virtude é ciência procede, então ela seria ensinável e os homens seriam bons por aprendizado conforme a fala de Mênon (*Mênon*, 89a b).

Considerando que, se a virtude é ciência, ela é ensinável, acresce-se, todavia, que, para toda ciência existem mestres e alunos, tais como as ciências da medicina, do sapateiro, arte da flauta, portanto, no caso da virtude, quem seriam seus interlocutores? (*Mênon*, 89d). A primeira resposta a essa questão seria os *sofistas*, posto que eles se intitulam os mestres da virtude. Aqui introduz-se a personagem de Ânito, que discorda veemente dessa resposta negando que os sofistas possam ajudar Mênon a aprender os ofícios da virtude:

---

raciocínio dedutivo, definido como ‘um discurso em que, postas algumas coisas, outras se seguem necessariamente’ (*An.pr.* I, 1, 24 b 18; i, 32 47<sup>a</sup> 34)”(Abbagnano, 2007, p. 896).

AN. Por Hércules, Sócrates, não blasfeme! Que nenhum dos meus, quer amigos íntimos quer conhecidos, quer concidadão quer estrangeiro, seja acometido de loucura tal que vá para junto desses e <assim> se deixe cobrir de ignomínia, uma vez que eles são uma manifesta ignomínia e uma ruína para os que os frequentam. (*Mênon*, 91c)

Os *sofistas* não poderiam ser os mestres da virtude, diz Ânito, e Sócrates está de acordo com ele, porque esses mestres comercializam conhecimento sem levar em conta premissas que são essenciais para ele, como o grau de instrução e o caráter duvidoso de um saber pago, entre outras questões. Sócrates continua a insistir com Ânito para que este diga quem seriam os mestres da virtude aos quais se pudesse encaminhar Mênon (*Mênon*, 91d-92e). Ânito responde, então, que, para a virtude, existem mestres e que estes seriam os próprios cidadãos que possuíssem a virtude, ou seja, os homens de bem (*Mênon*, 92 e).

A resposta de Ânito é criticada por Sócrates, segundo o qual “os bons não parecem ser capazes de ensinar a outrem sua virtude”, embora existam homens bons na política, esses possivelmente não teriam sido mestres de sua virtude, visto que tais homens bons não teriam ensinando sua virtude a seus filhos. Sócrates prossegue com o exame dos grandes homens políticos e seus filhos a fim de demonstrar a Ânito que não podem ser esses cidadãos os mestres da virtude (*Mênon*, 93a- 94e).

### 3.2.3 Virtude (*areté*) como opinião verdadeira

Retomando a conversa com Mênon, Sócrates em busca dos mestres da virtude “se retrata sobre a afirmação de que só a ciência pode dirigir a ação correta. A opinião correta também o faz; ” então existe possibilidade de que a virtude seja opinião verdadeira e não ciência (*Mênon*, 96d). Todavia, não se tendo o conhecimento sobre a natureza de um objeto, possuir opiniões verdadeiras pode ser suficiente para conduzir uma investigação em busca de respostas mais condizentes.

Sócrates segue a investigação por meio da hipótese mencionada anteriormente de que, sendo a virtude ensinável, ela seria ciência, no entanto, careceria de professores para esse ofício, logo essa hipótese é descartada, visto que, nem os sofistas e nem os homens bons podem ensinar a virtude; desse modo, Sócrates conclui que não é somente pelo saber que se chega às ações corretas, mas também pela opinião verdadeira (*Mênon*, 96e).

A opinião verdadeira não é em nada um guia inferior ao saber “em relação à correção da ação” (*Mênon*, 97b). Como demonstra o exemplo da estrada para Larissa, se alguém que conhece esse percurso seguisse para lá guiando, assim, outros, ele conduziria de forma certa e bem, no entanto, a situação também poderia ser diferente, por exemplo, se uma pessoa desconhece tal estrada, mas, no entanto, possui uma intuição de como chegar lá, ela também seria um bom guia porque, embora nunca tenha percorrido a estrada, possui uma intuição de como chegar lá (*Mênon*, 97a-c).

Esse exemplo serve para demonstrar que a opinião correta é capaz de guiar o homem. Ressalta-se, mais uma vez, a opinião verdadeira como possibilidade de ser fonte da virtude, ela representa, junto ao conhecimento, outra causa da ação correta e útil, pois os homens virtuosos são tais em virtude de uma opinião feliz, ou seja, tal opinião capaz de guiar corretamente, no entanto seu ponto negativo é que ela não é uma certeza, mas uma intuição (Feitosa, 2006).

Seguindo a ideia da opinião verdadeira como possível fonte da virtude, levantamos uma questão: seria a opinião verdadeira a resposta que Sócrates busca para a natureza da virtude? Essa indagação será resolvida a partir da diferenciação que Sócrates faz entre ciência e opinião verdadeira:

SO. Possuir uma das obras desse <escultor>, que seja solta, não vale grande coisa, como <possuir> um escravo fujão; com efeito, ela não permanece no lugar. Encadeada, porém vale muito, pois muito belas são as obras. Mas a que propósito digo essas coisas? A propósito das opiniões que são verdadeiras, por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa. É isso amigo Mênon, é a reminiscência, como foi acordada entre nós nas coisas <ditas> anteriormente. E quando são encadeadas, em primeiro lugar, tornam-se ciências, em segundo lugar, estáveis. E é por isso que a ciência é de mais valor que a opinião correta, e é pelo encadeamento que a ciência difere da opinião correta. (*Mênon*, 97 e- 98a).

Estabelecida então a diferença entre a ciência e a opinião verdadeira podemos descartar a ideia de que a virtude possa ser ensinada a partir dessa última, a não ser que haja algum indivíduo que:

Não tenha uma mera opinião verdadeira, mas conhecimento: conhecimento das ideias, que são as explicações da razão pela qual as coisas são como são, e que são, também, por causa da dependência das outras ideias em relação ao bem, explicações de como é melhor que elas sejam. Os detentores deste conhecimento são as únicas pessoas que podem determinar que tipo de vida é boa, e, portanto, as únicas pessoas que podem providenciar a educação [...] e a governação que são as condições necessárias para a vida boa. (Hare *apud* Godoy, 2005, p. 95)

Segue-se para o final do diálogo ainda sem resposta para o problema inicial que desencadeou toda essa investigação. O fato de a ciência possuir mais valor que a opinião não inferioriza o homem que a possui, pois como já foi mencionado, a opinião verdadeira também é capaz de guiar a ação do homem. Assim, podemos descartar a ideia de que o homem pode ser virtuoso por natureza (*Mênon*, 98e). Mênon e Sócrates chegam à conclusão de que, se a virtude fosse algo que se ensinasse, ela seria ciência, e existiriam professores para tal, no entanto, parecendo não haver professores, ela não é ciência, contudo ela é um bem, e como somente a ciência e a opinião correta possuem a capacidade de guiar o homem de maneira correta, então a virtude é uma opinião feliz (*Mênon*, 98e-99c).

Opinião essa dada por um dom divino atribuído a poucos, e as opiniões verdadeiras seriam manifestações corretas desse dom, que, por esse motivo, não se pode ensinar, contudo, a virtude implica um tipo de conhecimento que vincula a verdade e o bem. Portanto, por meio da ideia de opinião verdadeira fica clara a razão por que a virtude não pode ser ensinada, porque ela não é conhecimento e, sim, uma inspiração divina concedida a um número reduzido de pessoas. Embora a ideia de opinião verdadeira, posta como possibilidade de adquirir a virtude, não traga a resposta definitiva sobre o ensino e natureza da virtude, ela gera mais uma discussão em busca da resposta, configurando-se, assim, como caminho. De tal modo, afirma Feitosa (2006), que o “*Menon* mostra que as opiniões verdadeiras nos conduzem a discussões para o objeto que se deseja encontrar sem saber o que seria esse objeto”.

Finaliza-se o diálogo em *aporia*, ou seja, num impasse que deixa em aberto a possibilidade do ensino da virtude bem como a natureza de sua essência, posto que, como foi mencionado anteriormente, a virtude não é ciência, pois ela não possui professores, ao passo que, para todo ofício, existem mestres. Jaeger (2020, p. 568), ao tratar do homem dotado de virtude, diz que, para Platão, “Sócrates é a personificação desse super-homem moral; o que Platão diria, no entanto, é que só ele possuía a ‘verdadeira’ *areté* humana”. Perante essa assertiva, surge a seguinte questão: poderia ser Sócrates esse professor que ensinaria a virtude? Ora, se essa é a condição, conforme o diálogo, para que a mesma seja ciência, então, poderíamos deduzir ou considerar que seria ele o candidato apto a ensinar a virtude, tendo em vista que ele é o único a possuir excelência humana, ainda que afirme nada saber, em todo caso, como parceiro de ideias estaria habilitado a conduzir o homem à virtude.

#### 4. RELAÇÃO ENTRE *EROS* E *ARETÉ* N' *O BANQUETE*

O objetivo deste capítulo é examinar a relação entre *eros* e *areté* n' *O Banquete* a partir do discurso de Sócrates-Diotima; e, por intermédio do mesmo, ver se é ou poderia vir a ser uma resposta ao *Mênnon* no que tange ao mestre virtuoso. Desta forma, trabalharemos a gênese da pesquisa, através do referido discurso, fazendo análise da possível relação entre *eros* e a *areté*, se de fato existe como foi evidenciado anteriormente nos cinco discursos que antecedem o de Sócrates-Diotima.

Prosseguindo dentro desse capítulo, abordaremos outras questões que estão interligadas em segundo plano, tais como: a qual dimensão a *areté* (virtude) pertence n' *O Banquete*? Seria Alcibíades ou poderia vir a ser o aluno do mestre virtuoso a ser guiado no caminho da *areté*, visto que seu discurso é dedicado à sua paixão avassaladora por Sócrates, estando ele aparentemente estagnado no primeiro degrau da ascese? Outra questão seria, qual o papel da *areté* na ascese do sensível ao inteligível? E, por fim, a quem é dirigida a crítica, ao final da exposição de Diotima, referente às sombras de virtudes?

Analisaremos também, a partir da obra *Mênnon* e seus comentadores, a questão levantada acerca da possibilidade de ensino da *areté*. De forma mais clara, a hipótese interpretativa de nossa pesquisa consiste em demonstrar que, no discurso de Sócrates/Diotima, aparece uma relação essencial entre *eros* (*amor*) e *areté* (*virtude*) e estes dois conceitos estão diretamente ligados ao Belo em si e, só a partir da contemplação deste, podemos alcançar verdadeiras virtudes, e não sombras de virtudes.

Visto que Diotima está instruindo Sócrates no caminho ao belo em si, ou seja, em direção à essência de *eros*, somente através desta última é possível pensar uma verdadeira relação com a virtude (*areté*), ou melhor, com a virtude real e não as sombras das virtudes que, em nossa hipótese interpretativa, referem-se diretamente aos discursos que antecederam a fala de Sócrates e a revelação da ascese de *eros* feita por Diotima.

##### 4.1 Dialética Platônica

Ao investigar a filosofia platônica é imprescindível mencionar o método dialético, que sua ferramenta essencial na busca do conhecimento. A dialética tem

uma longa história e apresenta suas raízes na filosofia grega antiga. O termo dialética vem do grego (*διαλεκτική τέχνη*) "*dialegesthai*", que significa "conversar" ou "discutir". A abordagem dialética é caracterizada por um método de investigação que envolve o exame e discussão de contradições para chegar a uma compreensão mais profunda da verdade. De acordo com Abbagnano:

Esse termo, que deriva de diálogo, não foi empregado, na história da filosofia, com significado unívoco, que possa ser determinado e esclarecido de uma vez por todas; recebeu significados diferentes com diversas inter-relações, não sendo redutíveis uns aos outros ou a um significado comum. Todavia, é possível distinguir quatro significados fundamentais: 1º. D. como método da divisão; 2º. D. como lógica provável; 3º. D. como lógica; 4º. D. como síntese dos opostos. Esses quatro conceitos têm origem nas quatro doutrinas que mais influenciaram a história desse termo, mais precisamente a doutrina platônica, a aristotélica, a estoica e a hegeliana. (Abbagnano, 2012, p.315).

Diante do exposto, vale ressaltar que nos deteremos mais em específico no conceito de dialética da doutrina platônica. A forma mais elaborada de dialética foi desenvolvida por Platão e, posteriormente, aprimorada por seu aluno, Aristóteles. Na filosofia platônica, a dialética é um método de investigação que procura alcançar o conhecimento verdadeiro por meio do diálogo e da análise crítica das ideias.

Segundo Sichirollo (1975, p.11), "dialética é uma palavra que Platão introduziu na história da filosofia e através da filosofia, na cultura em geral". Nesse sentido, trata-se de um processo de investigação e argumentação que visa alcançar a verdade por meio do diálogo e do confronto de ideias.

A dialética continuou a ser uma abordagem significativa ao longo da história da filosofia, sendo revivida e reinterpretada por diferentes pensadores em diferentes épocas. No entanto, é importante notar que o significado e a aplicação da dialética podem variar dependendo do contexto filosófico e das tradições de pensamento. Por exemplo, na filosofia alemã, especialmente com Hegel e seus sucessores, a dialética assume um papel central no desenvolvimento histórico do pensamento e da realidade (Abbagnano, 2012).

Platão utilizava os diálogos como forma de expressar suas concepções filosóficas, tendo Sócrates como seu personagem principal, como pudemos observar nos capítulos anteriores deste trabalho. A dialética platônica, no entanto, difere da sofística ao valorizar a busca pela verdade objetiva, em oposição à persuasão meramente retórica. Essa abordagem é evidenciada em diálogos como *Mênon*, que foi apresentado no capítulo anterior.

Este método supracitado busca superar a aporia, um impasse ou contradição aparente, por meio do questionamento e do diálogo constante. Nos diálogos socráticos, observamos Sócrates conduzindo seus interlocutores a perceberem as inconsistências em suas próprias ideias, promovendo, assim, uma transformação no pensamento. A diferenciação entre a dialética maiêutica e a dialética erística é central nos diálogos platônicos: a primeira, associada a Sócrates, é um processo de "dar à luz" ideias, (parto); enquanto a segunda, refere-se a debates meramente competitivos. A dialética maiêutica visa ao crescimento intelectual, enquanto a erística busca a vitória argumentativa.

Contudo, no *Banquete*, a dialética é explorada por meio dos discursos dos personagens sobre o *eros*. Cada discurso contribui para a construção de uma visão abrangente sobre o amor (*eros*), e a dialética emerge como o processo através do qual diferentes perspectivas são consideradas e reconciliadas. O diálogo contínuo entre os participantes reflete a natureza dinâmica da dialética, na qual a verdade é buscada por meio da interação e do confronto de ideias.

No diálogo *Mênon*, Platão aborda a dialética no contexto da busca pela definição da *areté* (virtude). O diálogo entre Sócrates e Mênon destaca a capacidade da dialética de conduzir o indivíduo a descobrir conhecimentos que já estão latentes na alma, promovendo um processo de recordação (*anamnese*). Aqui, a dialética não é apenas um método de argumentação, mas também um meio de reconhecimento e reavivamento de conhecimento pré-existente.

No *Fedro*, a dialética se faz presente no contexto da retórica e da filosofia do discurso. O diálogo entre Sócrates e Fedro explora as nuances da comunicação persuasiva e discute a diferença entre um discurso verdadeiramente filosófico e uma simples retórica. A dialética, nesse contexto, é apresentada como uma ferramenta para discernir entre o conhecimento superficial e a compreensão profunda.

Mencionamos essas três obras para exemplificar a forma como a dialética é trabalhada por esse filósofo. Platão utiliza a dialética como um meio de alcançar um entendimento mais profundo e verdadeiro. Cada diálogo revela diferentes facetas desse método filosófico, demonstrando sua versatilidade na abordagem de questões éticas, epistemológicas e retóricas. A dialética, como apresentada por Platão, transcende as simples disputas verbais, buscando uma compreensão mais densa das realidades subjacentes.

## 4.2 Sócrates e Diotima: Definição de *Eros*

Antes de Sócrates iniciar sua fala sobre *eros*, ele elogia o discurso de Agatão, que, num primeiro momento, demonstrou a natureza de *eros* (amor) para depois enumerar suas qualidades. Sócrates faz alguns questionamentos refutando a fala de Agatão. “Faz parte da natureza do Amor, ser amor de alguma coisa, ou de nada?” (*Banquete*, 199d): a partir dessa pergunta, Sócrates inicia um breve diálogo com Agatão a fim de esclarecer os equívocos cometidos por ele ao exaltar a beleza perfeita de *eros* como o mais belo, jovem e delicado dos deuses. Em seguida, Sócrates concluirá, no final dessa argumentação, que o amor (*eros*) não é ele o mais belo e bom dos deuses, pois se o amor é o amor de algo, então é o amor do que não possui, ou seja, se amo algo é por que sou carente do que amo.

Considera agora, falou Sócrates, se em vez de parece, não é mais certo dizer que necessariamente só se deseja o que não se tem, e que ninguém deseja o que não carece. A mim, pelo menos, Agatão, tudo isso me afigura maravilhosamente necessário. E a ti? (*Banquete*, 200a b).

Analisando esse debate entre Agatão e Sócrates, Jaeger (2013, p. 743) salienta que Agatão atribui a *eros* uma imagem de pura representação do amável e do amado. No entanto, Platão não está de acordo, pois dessa forma, a essência do amante é descartada, “[...] ao ser imóvel, que em si mesmo repousa, perfeito e bem-aventurado, opõe ele o que eternamente anseia e jamais repousa, numa luta incessante pela sua perfeição e felicidade eterna”. Assim, Sócrates retoma a fala de Agatão dizendo ser impossível desejar algo que já se tem, ou não se precisa mais, o amor é um desejo que se tem em se completar com algo que falta.

Semelhante ao pensamento do comentador citado acima, Goldschmidt (2002) ressalta e acrescenta que Sócrates faz uso das opiniões falhas do *Banquete* para aprofundar a concepção de *eros*. Agatão afirma que *eros* pode ser relativo às coisas belas, no entanto ele não pode ser belo, há nele sempre a falta do elemento almejado.

Dito isso, conclui Sócrates, em sua refutação ao discurso de Agatão, que o *eros* é anseio daquilo que nos falta. Essa conversa com Agatão serve como caminho para o elogio de Sócrates ao deus, fazendo uso dos ensinamentos obtidos através de uma mulher, Diotima. Uma especialista nas questões do amor, ela foi introduzida por Sócrates no diálogo que nos apresenta o caminho para o Belo em si. Mas quem é essa personagem que Sócrates introduz? Porque ele precisou de uma segunda voz para tecer seu discurso?

Embora haja estudiosos que afirmam que Diotima é uma invenção de Platão, existem outros como Berquò (2016) que acreditam que ela seja uma sacerdotisa de Apolo que, com inspirações dos deuses, introduzia os ensinamentos da sabedoria aos homens. Nesse último caso, ela é uma intermediária entre os homens e deuses, função trivial das mulheres sacerdotisas de Mantinéia.

Sobre essa existência de Diotima, o autor Spinelli (2021, p. 190) remete esse mistério, por exemplo, à opinião de León Robin, que teria sido, “[...] na sua introdução ao *Banquete* (edição francesa), quem levantou a complicada hipótese de que ela e o suposto discurso proferido por ela seriam meras ficções”. O curioso aqui é que uma voz feminina seja a inspiração do discurso de Sócrates, lembrando que, nesse período, na Grécia, as mulheres não possuíam poder de fala no espaço público, visto que deveriam dedicar-se exclusivamente ao interior do *oikos*, pois a sociedade era altamente patriarcal, ainda que, para as estrangeiras, essa regra fosse mais flexível, permitindo-se que algumas mulheres se manifestassem no espaço público.

Pessanha (2013, p. 96), em seus comentários, afirma ainda que Diotima, além de ter introduzido os conhecimentos sobre e do amor (*eros*) a Sócrates, também foi designada para combater a peste e depurar a cidade ateniense, “estando ela sobre o comando de Apolo Pítio, em sua missão religiosa, na qual o amor e a purificação estavam estritamente conectados”. Para Spinelli:

Há, pois, uma grande complexidade que se envolve na estratégia comunicativa de Platão imersa na escritura ou redação do *Diálogo*. Igualmente inusitado é o fato de o discurso, tido como de Diotima, ser concebido por Platão como se fosse de um mestre (no caso, Diotima) que pergunta, e de um discípulo (Sócrates) que responde. Platão, portanto, põe Diotima no lugar do mestre, e, Sócrates, no do discípulo. Daí que há ainda que se destacar um outro elemento em termos metodológicos: o de que Sócrates, em qualquer circunstância, é um personagem do *Diálogo*, tanto quanto Diotima, de modo que, enfim, o discurso não seria nem de um nem de outro, e sim de Platão referindo explicitamente como de Diotima e como de Sócrates. Dado que Platão é um expositor e arranjador de opiniões, então poderíamos dizer, sem errar, que os discursos do *Banquete* não são, a rigor, de ninguém, enquanto são de alguém. De *alguém* em sentido amplo, genérico, de tal modo que se estende em várias direções em termos de uma diversificada representação de vertentes, enquanto opiniões plausíveis e contemporâneas, presentes no universo da cultura grega e que Platão as une e as torna comunicáveis através do *Banquete*. (Spinelli, 2021, p.192).

A essa afirmativa acerca da existência de Diotima, Spinelli acrescenta que:

Uma outra observação quanto a existência de Diotima pode ser feita nestes termos; é preciso considerar que Platão, no geral, se valeu de figuras existentes como personagens de sua dialógica, de modo que o pressuposto segundo o qual Diotima efetivamente existiu de modo algum convém ser

desconsiderado ("banido"). A dúvida, aliás, quanto a existência de Diotima é semelhante a que recai sobre o Filebo. No caso, entretanto, de Diotima, ela é, pelas informações do *Banquete*, referida como uma estrangeira em Atenas e também apresentada como se fosse uma sacerdotisa, razão certamente pela qual (numa posteridade em que veio a imperar a figura do *sacerdote*) não restaram a seu respeito outras informações. (Spinelli, 2021, p.192).

Eis então, o que é falado sobre a personagem Diotima, aquela que o próprio Sócrates afirma, no *Banquete*, ter sido sua mestra e sobre cuja própria existência recai uma interrogação. Isso posto, o discurso de Diotima teve início através de perguntas que lhe eram dirigidas, em resposta às quais ela ressaltava que, se algo não é belo, isso não significa que ele é feio, ou ainda, se ele não é bom, não seria ele mal, ou se não é sábio, não significa que seja ignorante.

Dessa forma, Diotima fala de algo que existe entre esses extremos, ou seja, a “opinião verdadeira de alguma coisa, sem que se possa justificá-la” (*Banquete*, 202a). Sócrates afirma a Diotima que *eros* é um deus, assim como os demais oradores do *simpósio* afirmaram, no entanto, a sacerdotisa, com ar bem-humorado, pergunta a ele como poderia ser *eros* um deus se os mesmos que dessa ideia compartilham não admitem que esteja *eros* em meio a essas divindades (*Banquete*, 202c)?

*Eros* não é um deus, pois ele não é belo e nem participa de coisas boas, esta afirmação é baseada na fala de Sócrates quando diz que *eros* é desejo do que não se tem. Sendo assim, Diotima fala que *eros* é um demônio mediador entre o mortal e o imortal “[...] e, como tudo o que é demoníaco, elo intermediário entre os deuses e os mortais” (*Banquete*, 202e). Dada a identidade de *eros*, a mulher de Matinéia, passa, então, a falar de sua função como intermediário entre os deuses e os homens. *Eros*:

Interpreta e leva para os deuses o que vai dos homens, e para os homens o que vem dos deuses: de um lado, preces e sacrifícios; do outro, ordens e as remunerações dos sacrifícios. Colocado entre ambos, ele preenche esse intervalo, permitindo que o Todo se ligue a si mesmo. Dele procede a adivinhação e a arte dos sacerdotes, em relação aos sacrifícios e iniciações, aos encantamentos, ao vaticínio em geral e à magia. Os deuses não se misturam com os homens; é por meio desse elemento que os deuses entram em contato com os homens e se torna possível o diálogo entre eles, tanto no estado de vigília como durante o sono. O perito em tais assuntos é demoníaco, enquanto o homem entendido noutras artes e nos diferentes misteres não passa de um obreiro comum. Os demônios são em grande número e da mais variada espécie; *Eros* é um deles. (*Banquete*, 202e-203a).

Desta forma, atesta Jaeger (2013), não sendo *eros* um mortal nem imortal, ocupa a posição de intermediário entre deus e homem ou divino e terreno. Assim, o *eros* participa de uma dualidade contendo características opostas tais como a riqueza e a pobreza, o que, para Sócrates, é a ponte entre o *eros* e a filosofia, pois é o anseio

de obter a mudança dentro do homem, através da sabedoria, do empenho intelectual e moral, superando, dessa forma, as aparências desse mundo sensível em busca do mundo inteligível.

Conhecida a identidade e a função de *eros*, Diotima explica a razão da sua natureza intermediária a partir de seu nascimento de forma mítica. Havia um banquete em honra ao nascimento da deusa Afrodite e lá estavam presentes Poros e a Pobreza, essa última chega no final a fim de aproveitar para mendigar. Poros embriaga-se com néctar, pois não havia vinho nessa época ainda, então ele se deita no jardim de Zeus e adormece, Pobreza vendo aquela situação, trama engendrar um filho, assim o faz ao deita-se com Poros no jardim e, então, concebe *eros*. Gerado no nascimento de Afrodite, a deusa da beleza e do amor, *eros* é amigo e servo da deusa, pois foi gerado em seu nascimento, assim *eros* é amante da beleza (*Banquete*, 203b c).

Jaeger (2013) ressalva que o discurso de Diotima é uma genealogia alegórica do *eros*, ressaltando assim que a ideia do que o *eros* é nos leva a posição que ele ocupa, a de intermediário, logo demonstrando que *eros* não é um deus, como exaltavam Fedro e Agatão no *Banquete*, mas um “*Daímon* que age como intérprete entre homem e deuses” e esse caráter duplo de *eros* é a herança de seus pais.

Filho de Poros e Pobreza, *eros* possui os seguintes atributos: devido à natureza de sua mãe, ele é sempre pobre, não é delicado e nem belo, é áspero, desalinhado, não possui calçados e nem moradia; dorme ao relento no chão nas portas e estradas, ou seja, *eros* é sempre indigente. No entanto, da natureza de seu pai, ele é belo, bom, bravo, astuto, um caçador implacável, parceiro da sabedoria, sagaz, um filósofo, mago temível.

Como mencionamos anteriormente ele não é mortal e nem imortal, em um dado dia floresce e vive, adquire bonanças hoje, para morrer e perder tudo no outro dia, voltando a mendigar. Esta é sua natureza dupla: de conquistas e recursos devido à natureza de seu pai, Poros; e a carência da mendigância, devido à natureza de sua mãe, Pobreza. Nunca rico e nunca pobre, estando ele sempre entre a sabedoria e a ignorância (*Banquete*, 203d e).

Cabe notar que, mesmo no discurso filosófico e consistente de Sócrates e Diotima, há necessidade de voltar aos mitos, assim como fizeram Pausânias, com o mito de Afrodite; e Aristófanes com o mito do andrógono, expostos no início do diálogo.

Porém, com uma diferença: a de que esse mito busca a essência de *eros* a partir da questão da dualidade comentada por Pessanha (1995), e, ademais, também não se prendendo ao mito propriamente, apesar de ter se originado dele. O mito dá início ao processo de ascese, o qual tem por objetivo a busca de algo a mais.

Essas são as características de *eros* herdadas de seus pais de naturezas opostas. Diotima acrescenta ainda que os deuses não se põem a filosofar, pois já são sábios, e nem os ignorantes, visto que são desprovidos de sabedoria, ambos não possuem tal desejo, posto que não se percebe o que lhes falta, logo não possuem anseio pelo filosofar, pois não se admitem carentes de tal coisa. Então, Sócrates pergunta a Diotima quem são os que filosofam, os que se encontram entre a sabedoria e a ignorância:

[...] é claro que são os que se encontram entre uns e outros, estando Eros incluído nesse número. A sabedoria é o que há de mais belo. Ora, sendo Eros amante do belo, necessariamente será filósofo ou amante da sabedoria, e, como tal, se encontra colocado entre os sábios e os ignorantes. A razão desse fato, vamos encontrá-la na sua origem: ele descende de um pai sábio e rico em expedientes, e de mãe nada inteligente e de acanhados recursos. Essa, meu caro Sócrates, é a natureza de tal demônio. Não é de admirar a ideia que fazias do Amor. Pelo que posso concluir do que disseste, imaginavas que o Amor fosse apenas o indivíduo amado, não o que ama. Por isso, quero crer, ele se te afigurava tão belo. Pois, em verdade, aquilo que amamos é, realmente, belo, delicado, perfeito e bem-aventurado. (*Banquete*, 204b c).

A utilidade de *eros* aos homens é explicada por Diotima, através das perguntas: “em que consiste o amor do que é belo? ”, ou ainda, “quem ama as belas coisas, que é o que ama? ”; “o que acontece com quem adquire o belo? ” (*Banquete*, 204d). Sócrates afirma não estar apto a responder tais perguntas de imediato.

Assim, segundo Trabattoni (2012, p. 151), “o breve diálogo de Sócrates com Agatão e, sobretudo, a primeira parte do discurso de Diotima, deslocaram o núcleo temático da investigação da bondade do amor para o único fator que pode tornar as coisas boas (inclusive o amor), ou seja, o bem”. Diotima muda a questão trocando o Belo pelo Bom: “quem ama as coisas boas, o que deseja?”, a resposta é a mesma: possuir tais coisas (*Banquete*, 204e). Quem chega a possuir tais coisas dispõe da felicidade. Deste modo, *eros* mostra sua utilidade aos homens, que é inspirar-lhes o amor à beleza, o que conduzirá à felicidade. Contudo, tendo igualado *eros* ao desejo do bem e da felicidade, Diotima retoma uma teoria que já havia sido exposta por Aristófanes:

[..] existe uma teoria segundo a qual amar é procurar a outra metade de si mesmo. Porém, o que minha teoria afirma é que amar não será a procura da metade nem do todo, se essa metade, meu caro, e esse todo não forem bons; a prova disso é que os homens permitem que lhes amputem as mãos ou os pés, sempre que consideram prejudiciais essas partes do corpo. (*Banquete*, 205e).

Observamos que, nessa passagem, vem à tona a visão de Aristófanes de que o amor é um desejo por uma unidade original perdida. Contrapondo essa ideia, Diotima ressalta que o que o homem realmente quer é o bem. O ponto que consideramos relevante nessa questão é a oposição de ideias entre imanência e transcendência. Conforme a fala de Aristófanes, o amor humano, como melancolia de sua unidade original perdida, será plenamente satisfeito e feliz quando encontrar sua metade e se fundir com ela. Nesse sentido, a plena realização do amor humano se transpassa no mundo físico, no plano temporal.

Em contraste, a teoria de Diotima postula que a plena realização do amor humano se consuma não pela aquisição de um todo, muito menos pela metade, mas sim pela detenção do bem. O bom, que, como vimos, equivale ao belo. Evidência disso, continua Diotima, é o fato de que os homens aceitam sem hesitar a mutilação de parte de seus corpos, desde que isso se mostre em acordo com o que seja bom. Ou melhor, a realização do amor humano não se encontra em nenhum tipo de unidade física, quer se trate de uma unidade mítica originária, como Aristófanes quer, ou não. A forma como encara-se a plena realização do amor, segundo Diotima, será provida no plano suprassensível, na contemplação da beleza em si.

De tal modo, a união corpórea não seria suficiente para agradar o amor, visto que, conforme Diotima, o amor é em suma “o desejo de possuir sempre o bem” (*Banquete*, 206a) e o amor corpóreo é perecível, ele morre, portanto, não é possível possuir para sempre o bem a partir do corpóreo, deste modo, esse anseio eterno de possuir o bem, se configura em um desejo pela imortalidade.

Diotima esclarece que há dois tipos de geração, uma segundo o corpo e a outra do espírito (*Banquete*, 206c). Dito isto, Sócrates pede que ela explique melhor, pois ele não conseguiu compreender:

“(…). Todos os homens são fecundos, Sócrates”, continuou, “ou segundo o corpo ou segundo o espírito, e quando atingimos determinada idade, nossa natureza tem vontade de procriar. Ora, procriar no feio não é possível; terá de ser no belo. A união do homem e da mulher é geração, obra divina, participando, assim, da imortalidade o ser mortal, pela concepção e pela geração. Mas é impossível que isso se realize no que é discordante; tudo o

que é feio está em discordância com o divino, ao passo que o belo está em consonância com ele. Logo, a Beleza é a parteira da geração; é Parca e Ilítia a um só tempo. Por esse motivo, sempre que o poder fecundante se aproxima do que é belo, fica jovial e expansivo no seu regozijo, e concebe e procria. Porém, quando se trata de algo feio, retrai-se aflito e triste, recolhe-se em si mesmo e afasta-se sem gerar, levando consigo o fardo incômodo da semente. É o que explica o alvoroço inefável do ser fecundo e transbordante de seiva diante da beleza, pois está o alívio do grande sofrimento da geração. Porque o Amor, Sócrates, prosseguiu, não é o amor do belo, como imaginas”. (*Banquete*, 206c d).

Conforme podemos observar, o amor não é o amor do belo como atesta Sócrates, mas sim o amor é geração e procriação no belo, e por que se dá dessa maneira? Porque é somente através da procriação que os mortais conseguem participar da eternidade e mortalidade. Há pouco fora admitido que a o anseio da imortalidade encontra-se diretamente ligado ao bem, sendo assim, esse argumento da sacerdotisa se encerra com a afirmativa de que o “amor é o anseio da imortalidade” (*Banquete*, 207a).

#### **4.3 Ascese de *Eros* e o papel da *Areté***

Platão acreditava que a verdadeira *areté* não reside nas aparências externas, mas sim nas qualidades internas da alma. O amor pela beleza pode servir como um impulso para a busca da sabedoria, que, por sua vez, leva ao cultivo das virtudes morais e intelectuais. Para este filósofo, a virtude (*areté*) real é baseada na contemplação do mundo das ideias, onde a beleza suprema e eterna habita, como vem ressaltando Sócrates-Diotima em seu discurso sobre *eros* na obra trabalhada.

No contexto da procriação e geração, como mencionamos anteriormente, Diotima argumenta que a procriação física é uma tentativa imperfeita de alcançar a imortalidade. Ao gerar filhos, os seres humanos podem criar algo que transcenda sua própria mortalidade e perdure através das gerações. No entanto, a sacerdotisa também destaca que a verdadeira geração ocorre em um nível mais elevado, no mundo inteligível.

Por meio da procriação intelectual e espiritual, os homens podem gerar ideias e conhecimentos que têm o potencial de influenciar a sociedade e a cultura de maneiras duradouras. Apesar disso, a geração e procriação do belo não se limitam apenas à criação física de descendentes, mas envolvem a busca pela beleza e sabedoria em todas as formas. Essa busca pelo belo e pelo conhecimento é vista

como um caminho para a *areté* (virtude) real, que vai além dos simulacros da *areté* baseados em aparências externas.

“(…). Os fecundos na alma... Sim, porque há também pessoas” me falou, “cuja força fecundante reside na alma, muito mais ativa do que a do corpo, com relação às coisas que convém à alma conceber e procriar. E que lhes convém conceber? A sabedoria e as demais virtudes de que, precisamente, os poetas são os pais, e os artistas dotados de espírito inventivo. A porção mais importante e bela da sabedoria”, continuou, “é a referente ao governo das cidades e à organização da família, o que recebeu o nome de prudência e justiça. Quando a alma de um desses homens divinos encerra essa virtude fecundante e, na idade própria, sente desejos de fecundar e procriar, põe-se também, segundo creio, a procurar por toda a parte o belo para nele procriar, o que jamais poderia dar-se na fealdade. (*Banquete*, 209a b)

Assim Diotima descreve em seu discurso a *ascese* do *eros*, ou seja, esse processo de progressão espiritual e intelectual que conduz a escalada do amor a degraus cada vez mais elevada até ao Belo em si. A sacerdotisa começa advertindo Sócrates que ele pode ser iniciado nessa escala, no entanto, no que diz respeito ao último degrau, ela diz não saber se ele possui ou não a competência para alcançar (*Banquete*, 209e).

Assim, ela prossegue ressaltando que *eros* é um desejo, uma busca pela beleza e pela imortalidade. Afirmando ainda que a ascensão do *eros* começa com o amor por um corpo belo e individual, mas esse amor físico e superficial não é o verdadeiro objetivo do *eros*. Em vez disso, é um ponto de partida para a jornada em direção a uma compreensão mais profunda e espiritual do amor (*eros*) que deve ser iniciado ainda na infância, como afirma a sacerdotisa de Mantinéia, “quem quiser percorrer nessas questões o verdadeiro caminho, deve começar desde a infância a procurar belos corpos. De início, se dispuser de um guia seguro, amará apenas um corpo, ocasião propícia de gerar belos discursos” (*Banquete*, 210a).

Como mencionamos acima, o primeiro degrau da *ascese* de *eros*, segundo Diotima, é o amor por um corpo belo, ou seja, por um único corpo, pelo qual, o amante é atraído em virtude da beleza física de uma pessoa. Sendo assim, é o amor pelo corpo e pela aparência estética que desperta o anseio de buscar a beleza, gerando assim, belos discursos. Logo passará para o segundo degrau que é a beleza de dois corpos, quando “compreenderá que a beleza de determinado corpo é irmã da beleza de outro qualquer” (*Banquete*, 210b).

Ascendendo então para o próximo degrau, ou melhor, o segundo degrau, em que o amor (*eros*) agora é atraído por corpos e formas belas em geral, o amante

começa a perceber que a beleza não se limita a um único indivíduo, mas pode ser encontrada em vários corpos e formas. Ele expande sua apreciação e busca por beleza além de uma pessoa específica, amando assim todos os corpos belos:

Alcançado esse ponto, tornar-se-á apaixonado de todos os corpos belos e relaxará, por outro lado, a violência do amor de um único corpo, que passará a desprezar, por haver reconhecido a sua insignificância. Daí por diante, terá de achar que a beleza da alma é muito mais preciosa do que a do corpo, de forma que uma alma de dotes excepcionais, até mesmo num corpo carecente de viço, é quanto lhe basta para amá-la e dela cuidar, e gerar belos discursos, cultivando, de preferência, os temas que contribuem para a formação dos jovens. Passando daí para a contemplação da beleza dos costumes e das leis, compreenderá que a beleza é uma só em todos os casos, para concluir, afinal, pelo nenhum valor da beleza corpórea. (*Banquete*, 210b c).

Conforme Vaz (2011), neste estágio inicial de sensação emocional, que é menos abrangente que o entendimento racional representado pelo *logos*, a atração pelo corpo belo não se limita a uma mera condescendência sensual. Na cultura grega, o corpo é percebido como uma manifestação individualizada da alma, e, por conseguinte, participa do universal e se assemelha ao divino.

A primeira resposta do *eros* despertado diante da beleza corporal é a geração de discursos eloquentes e bonitos. A beleza do corpo transcende a sua singularidade e torna-se um conceito universal, enquanto o *eros* avança sob a égide do *logos*, nas palavras do autor:

Entretanto, nessa primeira emoção sensível – menos que o *logos* – o corpo belo não é para o *eros* termo estático de complacência sensual. O corpo é (nota especificamente grega) individualização da alma. Por aí, participa do universal e se aparenta ao divino. A primeira obra do *eros* despertado à vista do corpo belo é gerar belos discursos. A beleza do corpo torna-se universal. O *eros* avança já sob o signo do *logos*. Não mais um só corpo belo, mas todos os corpos belos. Daí a passagem à beleza da alma, mas preciosa (*kallos timioteron*) até a súbita (*eksaiphnes*) visão da Beleza em si. O *eros* – agora para além dos *logos* – repousa na visão. No segundo estágio da ascensão do *eros*, há um reconhecimento da beleza da alma que marca magnificamente o sentido do esforço de Platão. A beleza da alma reflui sobre o corpo. (Vaz, 2011, p. 14).

Como já referido, a passagem para o terceiro degrau é o momento em que o amor (*eros*) não é mais atraído por corpos e sim por intelecto e almas, ou seja, belas ações, segundo Diotima. Neste degrau, o amante começa a reconhecer que a beleza não está apenas na forma física, mas também no intelecto na alma de um ser humano. Ele valoriza a beleza do caráter, das virtudes e da inteligência e, como bem mencionado na citação anterior, o amor pela beleza nas instituições e leis. Além disso, o amante sábio passa a perceber que a beleza também pode ser encontrada nas leis,

nas instituições e na ordem social. Ele aprecia a beleza nas estruturas que promovem a harmonia e a justiça na sociedade.

Quarto degrau, amor (*eros*) pelos belos conhecimentos. Neste estágio, o amante direciona seu amor pela beleza para o conhecimento e a sabedoria. Ele busca a beleza no estudo das ciências, nas artes e na filosofia, reconhecendo que a verdade e a compreensão são aspectos essenciais da beleza. O quinto e último degrau do amor (*eros*) descrito por Diotima é, justamente, o amor ao Belo em si mesmo. O estágio final da ascese é a contemplação e o amor pelo Belo em si mesmo. O amante sábio transcende todas as formas individuais de beleza e reconhece a existência de uma forma suprema e absoluta de beleza. Ele busca a conexão com essa beleza divina e eterna (*Banquete*, 210d), em resumo nas palavras de Diotima,

Só assim deve alguém entrar ou ser levado pelo caminho do amor, partindo das belezas particulares para subir até àquela outra beleza, e servindo-se das primeiras como de degraus: de um belo corpo passará para dois; de dois, para todos os corpos belos, e depois dos corpos belos para as belas ações, das belas ações para os belos conhecimentos, até que dos belos conhecimentos alcance, finalmente, aquele conhecimento que outra coisa não é senão o próprio conhecimento do Belo, para terminar por contemplar o Belo em si mesmo. (*Banquete*, 211c).

Em concordância com a descrição da ascese de *eros* descrita por Diotima, o comentador Geneviève Droz (1997, p. 90), em sua obra intitulada *O mito platônico*, faz sua descrição acerca desta escalada dividindo em três (03) etapas, por sua vez, subdivididas da seguinte maneira: o primeiro degrau é o da *Educação estética*, que se subdivide em amor por um corpo belo, amor pela beleza corporal, amor por todos corpos belos. A segunda etapa é nomeada de *Educação moral*, subdividida nos degraus amor por uma alma bela, amor pela beleza moral, amor pelas belas ações. E a terceira etapa, *Educação intelectual*, que se subdivide nos degraus amor pelas ciências, amor pela ciência. Essa última etapa possui uma extensão da ideia do Belo, o qual ascenderá ao topo da escada que é “Amor pela Beleza nela mesma por ela mesma”.

Esses degraus representam o caminho ascendente do *eros*, que começa com o amor por um corpo individual e se desenvolve gradualmente até a contemplação do Belo em si mesmo. Cada estágio expande a compreensão e a apreciação da beleza, levando a uma busca mais profunda pela verdade e pela sabedoria.

Conforme Diotima, o amante sábio e filósofo deve aprender a direcionar seu amor do mundo físico e das formas individuais para a contemplação do Belo em si mesmo, que é eterno e imutável. Essa contemplação leva a um exame cada vez mais abrangente do Belo, transcendendo as formas individuais e reconhecendo a beleza em todas as coisas.

“(...) Que ideia faríamos, continuou, da ventura de quem se elevasse até essa visão do Belo em si mesmo, simples, puro e sem mistura, e contemplasse não a beleza maculada pela carne, por cores e mil outras futilidades perecíveis, porém a Beleza divina em si mesma, sob sua forma inconfundível? Considerarias”, prosseguiu, “banal a vida de quem olhasse nessa direção e contemplasse a beleza com o órgão apropriado, o espírito, e se pusesse em comunicação com ela? Não compreendes” acrescentou, “que é somente nesse estado, quando contempla o Belo com o órgão que o deixa visível, que ele fica em condições de gerar, porém não simulacros da virtude, porque o seu olhar não pousa em simulacros, mas a própria realidade? Ora, quem gera e alimenta a verdadeira virtude é que merece ser querido dos deuses, e se for dado ao homem ficar imortal, torna-se imortal ele também.” (*Banquete*, 211e, 212a).

Eis o ponto essencial da ascensão dialética do *eros*: a contemplação da Beleza, do Bem no último degrau, o que ocasionará a geração da excelência (virtude/*areté*) real e não suas sombras de *areté*. Porém, a ascese do *eros* não termina por aqui. Diotima continua explicando que o amante sábio deve reconhecer que o Belo em si mesmo é apenas um degrau na escada da sabedoria. O próximo passo é reconhecer a beleza nas leis e instituições da sociedade, bem como nas ciências e nas artes. Essa análise mais ampla da beleza leva a uma compreensão mais profunda da verdade e da virtude (*areté*).

Conforme a ascese do *eros* continua, o amante sábio começa a perceber que a beleza não está apenas no mundo físico, mas também na alma humana. Ele reconhece que a alma humana é a fonte da verdadeira beleza e que o amor verdadeiro não se limita a um corpo ou forma específica, mas busca a conexão e a união com a beleza espiritual e divina da alma como evidenciamos durante a exposição desse discurso tão caro a esta obra.

Em suma, Diotima revela que o objetivo final da ascese do *eros* é alcançar a imortalidade por meio da criação e da procriação. O amante sábio, que agora compreende a verdadeira natureza do amor e da beleza, busca gerar filhos físicos e espirituais, transmitindo assim seu conhecimento e sabedoria às gerações futuras.

Neste sentido, podemos inferir qual seria o papel da *areté* dentro da escala do *eros*, visto que a mesma na cultura grega possui variados significados que não se

limitam ao que hoje conhecemos como as qualidades morais e excelências do caráter, que são valorizadas e buscadas como ideais de conduta ética. Isso inclui coragem, justiça, sabedoria, temperança e outras características que contribuem para uma vida virtuosa e ética.

Miguel Spinelli (2017) destaca os significados mais amplos da *areté* na cultura grega que envolvem a manifestação de habilidade, competência e excelência em uma determinada atividade ou objeto. Isso não apenas implica alcançar um alto padrão de desempenho, mas também adaptar-se e adequar-se de forma a preservar a integridade e a essência intrínseca daquilo que está sendo desenvolvido ou aprimorado:

Aqui, enfim, o significado mais amplo e saliente, sobretudo expressivo, do termo *areté* entre os gregos: *levar* – o que implica habilidade, competência, destreza, e educação – *para dentro de algo*, como uma adaptação, adequação ou ajuste em termos de excelência possível e plausível, em uma qualificação condizente ou *consoante* à natureza deste algo, quer dizer, uma edificação que lhe cabe, sem desvirtuar a destinação e a índole natural e subjetiva concernentes ao universo de seus limites e possibilidades. (Spinelli, 2017, p. 93).

Uma outra observação que o autor citado acima ressalta é que a amplitude de significados atribuídos a *areté* é fruto de sua raiz etimológica:

[...] a raiz etimológica da *areté*, a mesma de *aristós* (excelência, de o melhor), superlativo de *agathós*, de bom, valioso, meritório. Mas, assim como a *areté* tem sua raiz em *aristós*, ela encontra sua caracterização no verbo *arésko*, com o qual vem enunciada a ação de capacitar, de tornar apto, qualificar, em cuja ação a *areté* se evidencia. Isso posto, quando se diz *areté* sob esse termo cabe primordialmente reconhecer um sentido ativo, bem mais que passivo. Em sentido ativo, a *areté* se constrange ao *móvel* orientador do como *fazer*, no sentido de ser capaz de executar (*dýnamai*) determinada tarefa ou ação; já em sentido passivo, ela se reduz a uma tarefa ou ação realizada ou ao menos dada como executada ou concluída. (Spinelli, 2017, p.93-94).

Assim, o autor está destacando que a *areté* não é apenas a qualidade passiva de ser bom ou excelente, mas sim a capacidade ativa de realizar, executar e qualificar de maneira virtuosa, orientando o "como fazer" em direção à excelência e à virtude. A discussão acerca das definições da *areté* já foi realizada no segundo capítulo dessa dissertação de forma mais detalhada e, no momento, é retomada de forma mais breve, apenas para fornecer uma compreensão um pouco mais circunstanciada das diversas dimensões dessa concepção. Isso enriquece a discussão sobre como *eros* se relaciona com a excelência (*areté*) em sua ascensão.

Platão traz essa discussão de forma mais pujante dentro da fala de Diotima na sua descrição da ascensão de *eros* por meio de diferentes estágios do *eros*, duma *areté* (virtude) que desempenha um papel crucial: *eros* é retratado como um anseio que impulsiona os seres humanos em direção à beleza e à perfeição, não apenas física, mas também moral e intelectual.

A relação entre a *areté* e o *eros* pode ser entendida da seguinte maneira: na busca pela beleza e perfeição o *eros* atua como desejo pelo belo, motivando os indivíduos a buscarem a beleza em todas as suas formas, incluindo a busca pela excelência moral e intelectual, que são características da *areté*. Ou seja, o *eros* tem a faculdade de impulsionar alguém a agir virtuosamente em busca da perfeição.

No que tange à elevação espiritual e intelectual, Sócrates, por meio do discurso de Diotima, descreve como *eros* pode conduzir a uma potencialização de ambas. O mesmo acontece quando, direcionado corretamente, leva uma pessoa a transcender os desejos materiais e procurar a verdade e o conhecimento, aspectos fundamentais da *areté* platônica.

O *eros* associado à ideia de comunhão e partilha pode ser entendido como uma forma de buscar a harmonia e a união com o outro, o que também está relacionado à *areté* (virtude), sobretudo à justiça e à generosidade. Destarte, o *eros* nesta obra não é apenas um impulso sexual ou romântico, mas sim um desejo que pode levar os indivíduos a aspirar à excelência moral, intelectual e espiritual, contribuindo assim para a realização da *areté*.

Werner Jaeger (2013) menciona que, na conclusão do discurso, essa progressão se torna o princípio fundamental da edificação. Ampliando ainda mais a metáfora da contemplação dos mistérios, Platão delineia todo um sistema de etapas pelas quais avança aquele que foi conquistado pelo verdadeiro amor, impelido ora por um instinto interno, ora por outro; e a esse processo ele dá o nome de pedagogia. Aqui, não se deve entender apenas a ação educativa do amante sobre o amado, mencionada anteriormente e à qual Platão faz referência nesta fase, o *eros* agora é descrito como uma força motriz que se transforma em guia para o próprio amante, elevando-o constantemente do nível inferior ao superior.

Essa progressão começa logo nos primeiros anos da adolescência, com a contemplação da formosura corporal de cada indivíduo, que incendeia aquele que a

observa e aprecia, instigando-o a proferir discursos nobres. Contudo, esta não é a única obra que versa sobre *eros* e seu poder edificador. Platão nos traz essa discussão de forma mais elaborada ainda no diálogo *Fedro*, em que ele apresenta uma concepção do amor (*eros*) e do desejo que transcende a mera atração física, e que tem implicações profundas no desenvolvimento da alma e no caminho rumo à sabedoria e ao conhecimento.

Em *Fedro*, os procedimentos argumentativos para se conseguir chegar, a respeito do amor, a conclusões análogas são todos diferentes. O que está em questão não é mais a divindade da figura de Eros, mas a função do estado amoroso. O diálogo não procede mais ao confronto convivial de diferentes concepções de Eros, coloridas pela profissão e disciplina próprias de seus respectivos defensores; trata-se de rivalizar espiritualmente, pelos meios da retórica, a propósito do tema que inspiram as beiras verdejantes do Ilisso, em sua atmosfera impregnada de amores lendários: a relação amorosa entre o erasta e seu erômeno. (Calame, 2013, p. 190).

Segundo Reale (2007, p. 221-222), “no *Fedro*, Platão aprofunda mais ainda a natureza sintética e mediadora do amor, unindo-a com a doutrina da reminiscência”. Neste diálogo, Sócrates e Fedro discutem sobre o *eros* e a retórica enquanto caminham às margens do rio Ilisso, em Atenas (*Fedro*, 229a). Eles abordam a natureza do *eros*, que é retratado como um poderoso impulso divino ou “fogo divino” que motiva e guia a busca humana pela beleza e pela verdade. *Eros* aqui é o desejo de alcançar a unidade com o belo e o bom, que são ideias eternas e perfeitas, além de ser ele o responsável pelo qual a alma humana pode se elevar das coisas sensíveis e transitórias para as realidades imutáveis do mundo das ideias.

São três os discursos proferidos sobre *Eros* nesta obra, a saber: o primeiro é de Lisias, lido por Fedro, falando então do amor que é paixão e do amor que é sensato, ele defende que seria necessário “favorecer mais o não amante do que o amante” (*Fedro*, 231a-e). O argumento usado consiste em que o amante apaixonado possui comportamentos impulsivos tomando assim decisões irracionais impelido pela paixão, o que pode ocasionar uma relação conturbada e trazer problemas (*Fedro*, 231c-232c). Desta forma, o amante, com seu amor-paixão acima de tudo, prefere primeiro satisfazer-se com o corpo de seu amado, antes mesmo de vivenciar a amizade com ele: “E na verdade entre os amantes são muitos os que desejaram o corpo antes de ter conhecido o modo e tido experiência dos outros hábitos pessoais do amado, de sorte que é incerto se ainda vão querer ser amigos quando o desejo cessar” (*Fedro*, 232e).

Fedro, na leitura do discurso de Lisias, afirma que com um não amante vigora o amor sensato, a relação seria mais estável e menos conflituosa; além disso, ele destaca que o não amante pode oferecer benefícios materiais, como presentes e favores, sem a carga emocional associada ao amor apaixonado. Assim, o jovem seria mais livre para buscar outros interesses e oportunidades se não estiver acometido por uma relação de paixão que chega a ser nociva, “para os amantes, os quais já eram amigos antes de efetuarem esta experiência, não é provável que o seu bom efeito lhes torne menor a amizade, mas ao contrário, que subsista como lembrança para o que promete o futuro” (*Fedro*, 233a).

Sócrates, com sua típica ironia, faz uma crítica ao discurso do grande retórico, enfatizando que lhe falta as qualidades necessárias, ou melhor, apontando a insuficiência para que este seja tido como discurso belo e verdadeiro. Em outras palavras, Sócrates questiona se o discurso deve julgado apenas segundo sua competência para dizer o que é necessário ou se também deve ser estimado segundo sua clareza e concisão, criticando, dessa maneira, o discurso por sua repetitividade e superficialidade:

O quê? Também por este lado devemos tanto eu como tu louvar o discurso, por ter o seu autor dito o que devia? E não somente por aquele, por ser claro e conciso, e cada palavra exatamente torneada? Se com efeito devemos, convenhamos que é graças a ti, pois a mim pelo menos não me ocorreu, em razão de minha nulidade; somente ao seu aspecto retorico eu tinha prestado a atenção, e este outro nem o próprio Lisias a meu ver pensava que fosse suficiente. E então me pareceu, ó Fedro, a não ser que tenhas outra explicação e me dês, que ele disse as mesmas coisas duas, três vezes, como se não tivesse bom recurso para falar muito sobre o mesmo assunto, ou talvez, como de tal questão nada lhe importasse; e assim eu o via como um jovem que está exibindo seu talento para dizer o mesmo de um modo e de outro e, em ambos os casos, dizer com perfeição. (*Fedro*, 234e-235a).

Então o retórico é intimado por Fedro a fazer um discurso que atenda a tais requisitos. Sócrates como sempre inicia sua fala a partir do que ouviu outrora de outros personagens que são bem entendidos da temática, como ele bem menciona a Safo de Lesbos<sup>4</sup> e Anacreonte<sup>5</sup>(*Fedro* 235c).

O filósofo passa a examinar se o não amante é mais desejável como parceiro amoroso do que o amante. Para tanto, ele afirma que deve ser considerado que cada

<sup>4</sup> Foi uma poetisa grega da antiguidade, nascida na ilha de Lesbos possivelmente por volta de 630-612 a. C. Ela é uma das figuras mais destacadas na literatura lírica grega antiga.

<sup>5</sup> Poeta lírico grego da antiguidade, conhecido por seus poemas que celebram o amor, o vinho e a alegria de viver. Nascido em Teos, uma cidade na costa da Ásia menor (atual Turquia) por volta de 582 a. C.

ser humano possui “duas formas de comando e motivação” que nos guiam, seriam elas, uma, “inata”, e a outra, uma “convicção adquirida”. A primeira diz respeito a nossas ânsias por prazer e a segunda, aquela “que aspira ao melhor”; esses comandos vivem em um movimento ora conflituoso, ora de concordância (*Fedro*, 237d). Quando se age de modo racional levando ao bom domínio, a motivação é nomeada de prudência, no entanto quando o desejo por prazeres e a forma irracional comandam, é denominada de insolência (*Fedro*, 237e-238a).

Dito isso, o aquiescer ao amante é menos favorável quando ele é dominado pelo comando e motivação inato agindo de forma irracional, isso causaria problemas ao amante; por outro lado, o não amante também pode ter seu momento de domínio inato, embora esteja menos propício a prejudicar o amado.

Por conseguinte, Sócrates finaliza, similarmente à posição de Lisias, dando crédito, de certa maneira, ao não amante, já que é preciso ter em vista que a busca conjunta pelo conhecimento é um elemento que pode unir o não amante e o amado de uma maneira mais significativa do que apenas a atração emocional “assim como saber que a amizade de amante não se origina com boa intenção, mas a modo de alimento em vista de repleção; como lobos amam cordeiros, assim ‘amantes amam meninos’ ” (*Fedro*, 241c-d).

Sócrates em retratação a essa fala, resolve demonstrar uma visão mais positiva sobre o amor e corrige as limitações de sua posição inicial, argumentando que o amor é uma força divina que vem dos deuses. Ele relata a história do mito do nascimento das almas, onde cada alma é guiada por um *daimon* (um ser divino) que influencia suas escolhas na vida (*Fedro*, 249c-250e).

O *eros* é exibido neste discurso como uma ligação especial entre as almas. Ele recomenda o amor como uma força que motiva os seres humanos a buscar a excelência e a *areté*. Argumenta ainda que o desejo de ser visto como virtuoso pelo amado pode inspirar as pessoas a melhorarem e aprimorarem suas próprias qualidades.

Sócrates também associa o amor ao desejo de ascender da materialidade à contemplação e sabedoria. Ele sugere que o amor pode levar as almas a buscar um entendimento mais profundo da verdade e a transcender as preocupações do mundo sensível. Nesse discurso de retratação ao *eros*, Sócrates mostra a divindade do amor,

apontada desde do início. Ela é movida pelo anseio, vivenciado pela alma do amante, de restaurar a beleza que se perdeu, daquilo que antes apreciou quando vivia entre os deuses (*Fedro* 249c-250e).

#### 4.4 Alcibíades: elogio a Sócrates

Retomando *O Banquete*, ao final do discurso de Diótima-Sócrates, quando se imaginava que todos os discursos sobre *eros* já haviam se encerrado, eis que chega mais um personagem, Alcibíades, que adentra de forma dionisíaca, acompanhado por uma flautista, rapazes festejando. Ele encontrava-se embriagado, porém vem coroar com fitas Agatão por sua vitória no concurso de tragédia ocorrido anteriormente, então é convidado a se reclinar no leito de Agatão e, sem perceber, ao lado de Sócrates, o que lhe traz espanto, pois não o tinha visto ao entrar. Segundo Jaeger:

Platão não deixa a obra terminar pelo afastamento do véu que cobre a ideia do Belo e pela interpretação filosófica do *eros*. A obra culmina na cena em que Alcibíades, à cabeça de um bando de companheiros ébrios, irrompe casa a dentro e em audacioso discurso aclama Sócrates como mestre do *eros*, naquele supremo sentido que Diótima revelou. E é assim que se fecha o coro dos louvores dirigidos a Eros com um elogio dirigido a Sócrates. Neste se encarna o *eros*, que é a própria Filosofia. A sua paixão pedagógica impele-o para todos os jovens belos e bem-dotados, mas no caso de Alcibíades é a profunda força de atração espiritual, que irradia de Sócrates, que surte efeito e que, invertendo a relação normal de amante e amado, faz com que seja o próprio Alcibíades a aspirar em vão pelo amor de Sócrates. (Jaeger, 2013, p.752-753).

Não obstante, Spinelli ressalva que “no pluriverso das falas” da obra supracitada, a cena de Alcibíades equivale a um “capítulo” à parte. Vejamos como ele justifica essa afirmação:

Primeiro, porque a fala de Alcibíades se impõe aos demais discursos feito um acréscimo ou um apêndice, tampouco obedece às mesmas regras preestabelecidas entre os confabulantes: antes de louvar *Eros*, louva Sócrates. Segundo, porque a fala de Alcibíades, mesmo sendo uma continuidade, é um complemento. Ela não tem por objetivo fechar as *falas* (coisa, aliás, que nos Diálogos de Platão jamais ocorre, visto que restam sempre abertos, prontos para um outro e novo recomeço), e sim promover um remate ou acabamento. Trata-se de um complemento ou apêndice com função metodológica: fechar o Diálogo que se caracteriza pela dialética que, nesse caso, transita não da ação para a reflexão, do ser para o pensar e o dizer, e sim do pensar e dizer (do discurso) para a ação (para o ser), mais exatamente, Sócrates. (Spinelli, 2021, p. 200).

Contudo, na primeira abordagem de Alcibíades, já é perceptível seu descontentamento com a presença de Sócrates, este, por sua vez, pede a Agatão que o proteja, visto que o comportamento de Alcibíades vem lhe causando incômodos

assim como seu amor excessivo (*Banquete*, 213d). Após esse primeiro embate, Alcibíades acomoda-se e propõe que todos encham uma vasilha com vinho e ponham-se a beber. Erixímaco pergunta se o que farão doravante é beber até matar a sede e nada mais; Alcibíades enfatiza que atenderá o que lhe mandarem fazer, logo Erixímaco explica ao recém-chegado conviva que todos haviam proferido discursos sobre *eros* e que ele, Alcibíades, poderia então proferir um discurso.

De acordo com Spinelli (2021), essa chegada de Alcibíades ocasiona um acontecimento surpreendente: por um lado, com a entrada de Alcibíades em cena, encerra-se o banquete conforme o planejado, ou seja, elogiando *eros* sem exceder ao vinho, isto é, com muitos elogios e pouca bebida; por outro lado, com a sua entrada no simpósio inicia-se uma nova disposição, que essencialmente envolvia apenas beber sem discursar, evidenciando-se a passagem do *apolíneo* para o *dionisíaco*.

Alcibíades, então, põe-se a fazer seu discurso, ressaltando com suas próprias palavras sua condição de embriaguez, mas também sem perder a oportunidade de demonstrar sua suposta mágoa para com Sócrates:

[...] «mas há grande disparidade entre o discurso de um bêbedo e o de pessoas com a cabeça no lugar. E, por falar nisso, varão felicíssimo, acredito mesmo no que Sócrates expôs? Então, fica sabendo que o certo é justamente o contrário de tudo o que ele disse. Este homem, se me acontece elogiar alguém na sua presença, quer seja algum mortal quer um dos deuses, não sendo para ele o elogio, é bem capaz de sorrir-me». (*Banquete*, 214c d).

Esta fala de Alcibíades é um momento crucial nesta parte do diálogo, pois ele, sob o comando dionisíaco, compartilha sua experiência pessoal e revela sua relação complexa com Sócrates. Trata-se não só de um dos jovens mais belos, mas também de um renomado político ateniense. Juntando-se aos demais após sua entrada conturbada na festa em estado de embriaguez, interrompe assim a celebração produzindo, não um discurso sobre *eros*, mas um relato e confissão da sua paixão não correspondida por Sócrates, ou melhor, mostrando o que um *eros* inflamado pode causar. Corroborando essa ideia Schuler comenta:

Tivemos, até aqui, discursos sobre Eros, entra agora alguém inflamado pelo incêndio que o deus provoca. A embriaguez permite que exponha a chama que há muito lhe arde no peito. Sem o saber, Alcibíades se mostra na carência provocada por Eros, o filho de Recurso e de Pobreza. Pobreza despertara-lhe o desejo, Recurso indicara-lhe os meios de satisfazê-lo, as artimanhas a que recorre para ficar a sós com Sócrates. A ação se faz cômica e trágica. (Schuler, 2001, p. 90).

Alcibíades, na carência do que lhe falta, inicia sua fala exaltando as habilidades retóricas e o poder persuasivo de Sócrates. Ele reconhece este filósofo como um mestre da argumentação e da filosofia, capaz de levar as pessoas a questionarem suas próprias crenças e ideias preconcebidas. Passa então a comparar Sócrates a imagens, primeiro de um sileno e, depois, de um sátiro Mársias, que, conforme sua descrição, são figuras de aparência não muito belas esteticamente ou até grotescas, porém com uma alma capaz de encantar.

Para elogiar Sócrates, meus senhores, vou recorrer a uma imagem que ele decerto tomará como caricatura; mas o fato é que minha comparação nada tem de risível; só visa à verdade. O que eu digo é que ele se parece com esses silenos expostos nas oficinas dos escultores, que o artista representa com uma gaita ou uma flauta e que, ao serem destampados, deixam ver no bojo várias estátuas da divindade. Digo mais: assemelhaste também ao sátiro Mársias. Que pelo aspecto exterior te pareces com eles, é o que não poderás contestar; mas que em tudo o mais és igualzinho aos sátiros, ouve agora o seguinte: és ou não um zombador de marca? Se não o confessares, aduzirei testemunhas. E não serás também flautista? Sim, muito mais maravilhoso do que o outro, porque aquele precisava de um instrumento para encantar os homens com o poder do seu sopro, como até hoje alcançam o mesmo efeito os que tocam suas melodias, pois atribuo as composições de Olimpo a seu mestre Mársias. (*Banquete*, 215ac).

Sócrates sem instrumento consegue encantar qualquer um com suas habilidades de fala, porém, Alcibíades revela que, apesar de sua admiração e de seus esforços para seduzir Sócrates, ele não conseguiu despertar o mesmo tipo de paixão que o mestre despertava nos outros. Este jovem com tom de mágoa descreve Sócrates como alguém que é imune aos prazeres físicos e capaz de resistir às tentações do corpóreo. Ele exalta a virtude de Sócrates e sua capacidade de autocontrole, afirmando que é capaz de resistir às paixões sensuais e manter seu foco na busca pela verdade e pela sabedoria.

Ao compartilhar sua experiência pessoal com Sócrates, Alcibíades revela seu próprio conflito interno. Ele admite que está profundamente atraído por Sócrates, mas também sente inveja e frustração pela sua indiferença em relação às tramas para conquistá-lo.

Ao ouvi-lo, bate-me o coração mais depressa do que o dos coribantes, arrancando-me seus discursos lágrimas vivas. Observo que com muitas outras pessoas acontece a mesma coisa. Sempre que eu ouvia Péricles ou qualquer outro orador famoso, achava que falavam muito bem, porém não sentia nada disto nem ficava com a alma perturbada ou revoltada, ao pensamento da minha condição de escravo. E tantas vezes tenho sido abalado por este Mársias, que chego a considerar impossível continuar a viver como o faço. (*Banquete*, 215e 216a).

Pierre Hadot, em seu livro *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, no capítulo que versa sobre a figura de Sócrates, faz uma análise da máscara que encobre este filósofo conforme a fala de Alcibiades, a máscara de um sileno:

É verdade que essa figura de sileno é apenas uma aparência, tal como Platão nos permite entendê-la, uma aparência que esconde outra coisa. No famoso elogio de Sócrates no final do *Banquete*, Alcibiades compara Sócrates aos silenos que, nas lojas dos escultores, servem de cofres para guardar pequenas estatuetas de deuses. Assim, o aspecto exterior de Sócrates, a aparência quase monstruosa, feia, bufona, imprudente, é apenas uma fachada e uma máscara. (Hadot, 2014, p. 94).

Este discurso enfatiza a complexidade da sua paixão dionisíaca, e a influência de Sócrates sobre quem se dispõe a segui-lo. Ele ilustra a capacidade deste filósofo em despertar o desejo de conhecimento e a admiração em outros, mas também revela a dificuldade de conquistá-lo emocionalmente. Conforme Pinheiro:

O primeiro fato que salta aos olhos na história particular de Alcibiades é a clara inversão dos papéis sexuais. Naturalmente, ele começa como o belo amado, o *erómenos*, atraído pela educação que lhe oferece o sábio Sócrates; mas, em determinado momento, dado “engano” do mestre, que não lhe aproveita o corpo, sua atitude é de um ativo amante (*erastes*), motivado a conquistar Sócrates e entreter relações sexuais com ele. Exortando Agatão a afastar-se desse embusteiro, Alcibiades alega que Sócrates o ofendeu, por não desejá-lo sexualmente, e o “ludibriou”, fingindo ser seu amante, para revelar-se, no fim, o desejado amado (*eromenos*). (Pinheiro, 2011, p. 68).

Na fala de Alcibiades é ressaltada a dualidade presente na essência humana, evidenciando a batalha entre os anseios passionais (*eros*) e a busca pela racionalidade. Essa dualidade desempenha um papel central no pensamento platônico, simbolizando o embate entre o corpo e alma, entre as demandas do mundo material e a busca pelas realidades metafísicas. No entanto, Alcibiades reconhece a dificuldade de seguir os ensinamentos de Sócrates, pois requerem renunciar às ambições do mundo palpável e dedicar-se à busca pela verdade e pela justiça.

Através das palavras de Alcibiades percebemos que, no *Banquete*, a paixão se revela de maneira clara e intensa, indo além do *eros* discutido anteriormente. Além disso, Pessanha (1995, p. 100) destaca que “Alcibiades representa o amor como paixão, ligado ao momento presente, ao tangível, à urgência do agora”, incapaz de compreender a importância da continuidade e da disciplina, não reconhecendo no *eros* (amor) uma forma de crescimento, recusando-se a abraçar a transição para a visão socrático-platônica do erotismo que se transforma em amizade, ponto central da filosofia.

No núcleo da argumentação de Alcibíades está a procura pela conexão com a Beleza Suprema, um conceito que ecoa com os ensinamentos platônicos sobre a verdade das Ideias. Essa busca metafísica mostra a aspiração do ser humano por algo mais elevado do que a realidade física, revelando um desejo de transcender as limitações do dia a dia. Ao finalizar sua fala, Alcibíades deixa claro um pensamento profundo sobre a relação entre amor, conhecimento e ambição.

Outro ponto proeminente é a descrição de Sócrates que se equipara a do *eros* na perspectiva de Diotima. Como comenta o autor Pierre Hadot na sua obra *O que é filosofia antiga?* (1999, p. 74): “A descrição mítica de Diotima, de uma maneira muito hábil e plena de humos, aplica-se ao mesmo tempo a Eros, a Sócrates e ao filósofo”. Como assim?

Anteriormente vimos a descrição da natureza de *eros* narrada por Diotima: *eros* filho da Pobreza não desfruta da beleza, não possui riquezas materiais, a delicadeza não é atribuída a ele, não possui casa, vive vagando, sem calçados, porém ele é um excelente caçador, corajoso, ardiloso com a beleza e a bondade entre outras qualidades, pois *eros* é filho de duas naturezas distintas, e Sócrates partilha dessas características, conforme a descrição de Alcibíades. Diante dessas semelhanças Hadot conclui:

Ora, esse retrato de Eros-Sócrates é, a um só tempo, o retrato do filósofo, na medida em que, filho de Poros e de Penia, Eros é pobre e deficiente, mas sabe, por sua habilidade, compensar sua pobreza, sua privação e sua deficiência. Para Diotima, Eros é filósofo, pois está a meio caminho entre *sophia* e ignorância. Platão não define aqui o que entende por sabedoria. Permite-nos apenas entender que se trata de um estado transcendente, visto que a seus olhos, propriamente falando, somente os deuses são sábios. Pode-se admitir que a sabedoria representa a perfeição do saber identificado à virtude. (Hadot, 1999, p. 75-76).

Alcibíades faz um apelo emocional a Sócrates, pedindo-lhe que o aceite como discípulo. Ele reconhece que Sócrates é o único capaz de ajudá-lo a alcançar a sabedoria e a virtude verdadeira. Sócrates é o mestre ideal para conduzir nos caminhos da virtude (*areté*), capaz de iniciar o homem na ascensão do *eros*, porém, como a própria Diotima afirmou que podia iniciar Sócrates até certo degrau da ascense e que não sabia se ele estaria apto a chegar até a contemplação do Belo em si, assim também seria com Alcibíades, Sócrates poderia ser esse mestre, mas não saberia se o seu discípulo poderia alcançar a contemplação, visto que as atitudes de Alcibíades já se mostram limitadas ao primeiro degrau da ascense restrito ao amor corpóreo.

Comentadores como Spinelli (2021), ressaltam que o cerne da situação desarmoniosa entre Sócrates e Alcibíades não diz respeito necessariamente à sexualidade, mas sim a uma questão ligada à “afetividade”, visto que, quando Sócrates se tornou o erastes de Alcibíades, ainda em sua adolescência, o jovem começou a exigir exclusividade de Sócrates, e eis que se iniciam suas audaciosas tramas para tê-lo a todo custo, ocasionando um grande problema, pois, Sócrates, como mestre da reflexão, pondo-se ao dispor da filosofia, andava por todos os locais da cidade, disponível para ser o eraste de qualquer um que ansiava seguir a empreitada.

Ora, Alcibíades, na relação com Sócrates, passou a cultivar um *páthos* excessivo, exacerbado, mediante o qual a *philerastia* [*philos* (amigo) + *eráo* (amar) = a amabilidade] redundou numa mania. Levando a participar de uma relação em que implicava amabilidade e cuidado, Alcibíades desenvolveu uma degradação da afeição (*philia*), tanto em público quanto em particular. Em público, Alcibíades ao exigir (mesmo que em nível particular), só para si, os cuidados de Sócrates, manifestou explícita e publicamente um ciúme doentio, incomodativo, que se transformou, inclusive, em violência e agressão contra Sócrates; quando em particular, ou seja, distanciados do olhar público, a questão vinha a ser até mesmo ainda mais grave, uma vez que, fora do olhar cívico, Alcibíades, pelo que consta no *Banquete*, se vale da chantagem! (Spinelli, 2021, p. 208).

Dito isso, o discurso de Alcibíades no traz à tona a questão posta no início da pesquisa, qual seja, se Sócrates seria o mestre virtuoso discutido no *Mênon*, e Alcibíades, o aluno a ser iniciado nos caminhos da *areté* (virtude). Observamos que Alcibíades expressa sua admiração pela sabedoria, coragem e virtude de Sócrates, sugerindo que ele é o exemplo de um mestre virtuoso capaz de conduzir um discípulo nos caminhos da *areté* (virtude). No entanto, Alcibíades, na sua juventude, teve a oportunidade de ser o aluno desse mestre virtuoso, mas como sabemos, ele não conseguiu se desvencilhar das coisas do mundo sensível, e assim inverte o papel de seduzido para sedutor.

A respeito dessa problemática, Pierre Hadot comenta que o filosofar não consiste mais no que ansiavam os sofistas, obter um conhecimento, ou uma habilidade de conhecimento, uma sabedoria, mas é questionar a própria essência, pois se vivencia a sensação de não ser o que se deveria ser. Essa é justamente a caracterização do filósofo, do indivíduo que busca a sabedoria, dentro da obra em pesquisa. “E esse sentimento provém do fato de que se encontrou uma personalidade, Sócrates, que, apenas por sua presença, obriga aquele que se aproxima dele a pôr-se em questão”. (Hadot, 1999, p. 56).

Sócrates é caracterizado como um ser único, cuja classificação não é algo possível e que Alcibíades chama de *átopos*. Ademais, essa peculiaridade de Sócrates torna-o tão atraente que chega a hipnotizar quem se dispõe a ouvi-lo.

Essa personalidade única tem algo de fascinante, exerce uma espécie de atração mágica. Seus discursos filosóficos mordem o coração como uma víbora e provocam na alma, de Alcibíades, um estado de possessão, um delírio e uma embriaguez filosófica, isto é, uma subversão total. [...] Sócrates age de maneira irracional sobre aqueles que o ouvem, pela emoção e provoca, pelo amor que inspira. (Hadot, 1999, p. 57).

Dito isso, o final desse simpósio, é acompanhado por uma cena interessante que carrega consigo um simbolismo e significado, em meio a um caos absoluto, pois, findando a fala de Alcibíades, irrompe à porta um bando de rapazes em algazarra, que se juntam aos participantes do banquete que ali restaram, e passam a beber de forma desenfreada, em festa, algo comum aos prazeres sensíveis da vida, na qual o vinho flui livremente, alimentando os desejos e as paixões corpóreas, o que, por fim, dá lugar a uma reflexão profunda entre os participantes remanescentes.

Não obstante, como bem ressalta Pessanha (1995), a luz do dia invade o recinto, Agatão, Aristófanes e Sócrates são os únicos despertados, simbolizando as diferentes facetas do ser humano e suas buscas individuais. Compartilhando da mesma taça, brota entre eles uma interrogação filosófica: o conteúdo dessa taça estaria regado de vinho ou palavras? Refletiria ela a embriaguez sensorial ou a busca pela verdade e a sabedoria?

Conforme o sono recai sobre os participantes, primeiro a comédia (Aristófanes), seguida pela tragédia (Agatão), ele alude a uma reflexão sobre a natureza transitória das emoções humanas e das formas de expressão artística, diante da imortalidade da filosofia, personificada em Sócrates. Ao acomodar seus companheiros no leito antes de partir, Sócrates personifica a atitude do filósofo como um guia espiritual, aquele que, mesmo diante das incertezas e das coisas do mundo sensível, permanece firme em sua caminhada em busca da verdade e da sabedoria. De tal modo, o final do *Banquete* não apenas encerra a discussão sobre o *eros* nesta obra, mas nos convida a uma reflexão sobre a essência da existência, a natureza do conhecimento e o papel da filosofia como uma luz que irradia em meio ao caminho da jornada do homem rumo à sabedoria.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Neste percurso de investigação do diálogo platônico *O Banquete*, inserimo-nos no âmago do *eros*, o fio condutor que tece a trama intrincada desta obra. A ausência de uma análise mais detida acerca da *areté*, conceito de suma importância quando se trata de *eros*, motivou nossa pesquisa a explorar meticulosamente essa interconexão, revelando nuances e camadas de significado que enriquecem a compreensão da filosofia platônica. Ao longo deste trabalho, buscamos desvendar as faces de *eros* nos discursos iniciais, contextualizando e evidenciando a presença da *areté* em cada abordagem, um desafio que se revelou não apenas instigante, mas essencial para uma apreciação integral da temática.

A jornada iniciou-se com a análise dos cinco discursos precursores ao de Sócrates, nos quais diferentes concepções de *eros* foram apresentadas. Em cada um dos discursos, de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, identificamos os matizes do amor (*eros*) e, simultaneamente, buscamos discernir as nuances da *areté* que se entrelaçam com essas interpretações. Essa análise detalhada revelou a presença constante da virtude moral (*areté*) como um elemento subjacente nas diversas manifestações do *eros*.

Ao adentrarmos o diálogo *Mênon*, dedicado especificamente à *areté*, promovemos uma contextualização fundamental para a compreensão da relação entre *areté* e *eros*. A intersecção desses dois conceitos foi delineada de maneira mais clara, permitindo-nos enxergar como a excelência moral é intrínseca ao próprio cerne do amor platônico. Essa imersão na *areté* ofereceu uma visão aprofundada sobre a ética platônica e seu papel na formação do caráter humano.

Os dois últimos discursos, de Sócrates e Alcibíades, serviram como peças cruciais no quebra-cabeça da investigação. Sócrates, guiado pelas lições da sacerdotisa Diotima de Mantinéia, aprofundou a reflexão sobre *eros*, desvelando camadas mais densas do amor filosófico e, por conseguinte, da *areté*. O discurso apaixonado de Alcibíades encerrou nosso percurso, proporcionando um contraponto emocional às discussões racionais. Suas tentativas frustradas de conquistar Sócrates ressaltaram a complexidade das relações entre *eros* e *areté*, destacando que, mesmo em meio às paixões avassaladoras, a busca pela excelência moral permanece desafiadora.

A relação entre *eros* e *areté* é particularmente destacada nas reflexões em torno da figura de Sócrates. Sua busca incessante pela verdade, sua recusa em aceitar as convenções sociais superficiais e sua dedicação à introspecção filosófica evidenciam como a *areté* é alcançada por meio do amor à sabedoria. Para Platão, a verdadeira virtude (*areté*) está atrelada à busca constante pelo conhecimento, como vimos nos ensinamentos de Diotima quando demonstrou a ascese de *eros*.

A dupla face do *eros*, seja ele centrado na paixão física ou na busca intelectual, destaca a riqueza e a complexidade desse sentimento. A dualidade não é apresentada como uma dicotomia irreconciliável, mas como diferentes manifestações de uma força universal que guia os seres humanos em sua jornada em direção à excelência moral.

A ética, então, emerge como uma consequência natural da relação entre *Eros* e *areté*. A busca pela virtude não é desvinculada do amor, mas sim impulsionada por ele como buscamos evidenciar no decorrer da pesquisa. Platão sugere que a verdadeira ética é alcançada quando o amor pela sabedoria se torna o motor propulsor das ações humanas, conduzindo a uma vida dedicada à contemplação e à aplicação prática do conhecimento adquirido.

Ao final desta investigação, podemos inferir que a *areté*, longe de ser uma mera coadjuvante, é uma protagonista silenciosa, entrelaçada com cada instância do *eros* discutido no *Banquete*. A virtude moral (*areté*), como um fio invisível, permeia as manifestações do amor platônico, elevando-o além das paixões do mundo sensível e conectando-o a um ideal mais elevado de excelência.

Ao considerar o impacto dessa relação na vida cotidiana, Platão oferece uma filosofia de vida na qual a busca pela excelência moral é inseparável do amor à verdade e à beleza. A interconexão entre *eros* e *areté* aponta para uma compreensão holística da existência, na qual a plenitude da vida é alcançada através da integração harmoniosa desses elementos fundamentais.

Se uma análise mais detalhada sobre *areté* não se fez totalmente a contento, acreditamos ao menos que ela foi parcialmente realizada a partir das contribuições desta pesquisa, visto que a mesma proporcionou não apenas uma compreensão mais delineada do *Banquete*, mas igualmente uma apreciação mais sutil e abrangente da filosofia platônica do *eros* e da *areté*. Assim, encerramos este percurso com a satisfação de que, ao explorar a problemática da relação entre *eros* e *areté*,

ampliamos nossa visão sobre a riqueza da obra de Platão. Ambicionamos que este estudo incentive futuras investigações sobre o tema, contribuindo para o aprofundamento do pensamento platônico e sua aplicação, quando for o caso, nas questões éticas contemporâneas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ANTISERI, Dario; REALE, Geovanni. **História da filosofia** (vol.I). 3ª ed. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2007.
- BERQUÓ, Thirzá Amaral. Diotima de Mantinéia: mulher e filosofia na Atenas clássica II. *In*: PACHECO, Juliana. *Filosofas. [recurso eletrônico]*. Editora: Fi, 2016.(p. 44-63) Disponível em;<<https://www.editorafi.org/filosofas>> Acesso em; 25 de junho de 2024.
- CALAME, Claude. **Eros na Grécia Antiga**. Tradução Isa Etel Kopelman. São Paulo: Edições Perspectiva, 2013.
- DROZ, Geneviève. **Os mitos platônicos**. Tradução Maria A. Ribeiro Keneipp. Brasília: UNB, 1997.
- FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. **A questão da unidade do ensino das virtudes em Platão**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo. São Paulo, p.170. 2006.
- GODOY, José Junior. **Ensina-se a virtude? Conexões do Mênon de Platão com o ensino de valores na escola**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p. 143. 2005.
- GOLDSCHMID, Victor. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga?** Tradução Dion Davi Macedo. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2008.
- HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução Artur M. Parreira 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- JARESKI, Kris. **Mito e logos em Platão: um estudo a partir de excertos dos diálogos República, Político e Fedro**. São Paulo: Paulus, 2015.
- KELSEN, HANS. **A ilusão da justiça**. Tradução Sérgio Tellaroli. Revisão técnica Sérgio Sérvulo da Cunha. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- PESSANHA, José Américo Motta. **Platão: as várias faces do amor**. *In*: Os sentidos da paixão. São Paulo: Cia. das letras, 1995.
- PINHEIRO, Victor Silva. Introdução. *In*: PLATÃO. **Banquete**. Nunes, Benedito e Pinheiro, Victor Sales (org.). Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.
- PLATÃO. **Mênon**. Tradução Maura Iglésias. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- PLATÃO. **República**. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2000.
- PLATÃO. **Banquete**. Tradução texto grego John Burnet; Tradução Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2011.
- PLATÃO. **Banquete**. Edição bilíngue; tradução, posfácio e notas José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PLATÃO. **Fedro**. Edição bilíngue; tradução José Cavalcante de Souza; posfácio e notas José Trindade dos Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.

- PLOTINO. **Enéadas** III-IV. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. Madrid: Gredos, 1985.
- REALE, Geovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**: releitura da metafísica dos diálogos à luz das doutrinas não-escritas. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições. Loyola, 1991.
- RIBEIRO, Djalma. **Conhecimento, amor e educação em Platão**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica de Goiás. Goiânia, p. 109. 2005.
- RODRIGO, Lidia Maria. A areté como ideal formativo da paideia grega. *In: Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. Número 26: maio–out./2016, p. 120-132.
- SICHIROLLO, Livio. **Dialéctica**. Lisboa: Editorial Presença, 1973.
- SOUZA, José Calvacante de. As grandes linhas da estrutura do Banquete. *In: Platão. Banquete*. Edição bilíngue; tradução, posfácio e notas José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- SPINELLI, Miguel. **Educação e Sexualidade no perímetro cívico da pólis grega**. São Paulo: Edições Loyola, 2021.
- SPINELLI, Miguel. **Ética e Política**: a edificação do êthos cívico da paidéia grega. São Paulo: Edições Loyola, 2017.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander. **Ler Platão**. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2005.
- TRABATTONI, Franco. **Platão**. São Paulo: Annablume, 2012.
- THEML, Neyde. **Público e privado na Grécia do VIII ao IV séc. a.C**: o modelo Ateniense. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1988.
- TUPINAMBÁ, Felipe; FORTES, Paulo Jordão de Oliveira. O projeto epistêmico de PLATÃO no *MÊNON*. *In: Congresso internacional de filosofia e educação Caxias do Sul, V*. 2010. Caxias do Sul.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia VIII. Platonica*. Coleção Filosofia. São Paulo: Ed. Loyola, 2011.
- VERNANT, Jean Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica. Tradução Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.