

AMOR E CONHECIMENTO: UM ESTUDO SOBRE A FUNÇÃO DE EROS NA ONTOEPISTEMOLOGIA PLATÔNICA

André Luiz da Paz e Silva (IC) e Jorge Luís Rodriguez Gutiérrez (Orientador)

PIBIC Mackenzie

RESUMO: Esse artigo leva a efeito uma explicitação da função de Eros, no seio da ontoepistemologia platônica do platonismo clássico, como um elemento metafísico intermediário que possibilita uma articulação entre Ser e Saber. Com ênfase na fala de Sócrates-Diotima no *Banquete*, o texto estabelece uma confluência entre Eros e as principais teorias ontoepistemológicas dos diálogos *Fédon*, *Fedro* e *República*, buscando demonstrar a existência de um hiato metafísico entre Ser e Saber. Respeitando as necessidades estruturais e metodológicas do texto platônico, o presente artigo, por um lado, apresenta, em primeiro lugar, um esboço das principais teorias ontoepistemológicas do platonismo clássico e, por outro lado, demonstra, em um segundo momento, a construção de Eros como uma teoria metafísica na estrutura do *Banquete*, ao analisar cada uma e todas as falas que constituem os momentos internos de desenvolvimento da função de Eros até o ponto da compreensão de sua essência. A análise da fala de Sócrates-Diotima e sua ligação com a ontoepistemologia do platonismo clássico possibilita a compreensão da função de Eros na ontoepistemologia platônica.

Palavras-chave: Eros, Ser, Saber.

ABSTRACT: This paper develops an explanation of the function of Eros, within Plato's ontoepistemology in the Middle Dialogs, as an intermediary metaphysical element that enables a link between Being and Knowing. Focusing on Socrates-Diotima's speech on *Symposium*, this paper establishes a confluence between Eros and the main ontoepistemological theories of the dialogues *Phaedo*, *Phaedrus* and *Republic*. While taking into account the structural and methodological needs of the platonic text, this paper, on one hand, first outlines the main ontoepistemological theories of the Middle Dialogues and, on the other hand, secondly presents the making of Eros as a metaphysical theory within the structure of the dialog, analyzing each and all of the speeches that builds the internal moments of the development of the function of Eros up to the point of the comprehension of its essence. The analysis of the speech of Socrates-Diotima and its link with the ontoepistemology of the Middle Dialogues allows the comprehension of the function of Eros in Plato's ontoepistemology.

Keywords: Eros, Being, Knowing.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, far-se-á uma análise de Eros, circunscrito no âmbito da ontoepistemologia platônica¹, com enfoque na fala de Sócrates-Diotima no diálogo “*O Banquete*”. Este artigo visa desenvolver a seguinte questão: “haveria uma função ontoepistemológica fundamental para Eros na filosofia platônica?”. Devido ao recorte escolhido para levar a efeito essa análise, delimitado pelas dimensões deste pequeno artigo, não será possível fazer jus à complexidade inerente à narração do *Banquete*, escrito por Platão de modo a encadear, segundo uma estrutura e método dialéticos, intervenções e discursos que constroem sucessivamente o desenvolvimento de teses, nas quais se encontra inserida a teoria de Eros e somente através das quais é possível compreendê-la filosoficamente segundo a intenção de Platão. Tampouco será possível deter-se na análise dos elementos dramáticos do texto, uma vez que o enfoque será tão somente na análise das dimensões ontoepistemológicas de Eros. Apesar disso, ao respeitar às necessidades metodológicas e estruturais do autor, será possível esboçar uma problematização inicial a esta questão, ao dialogar com a teoria de Eros, de modo pontual, os principais pontos das concepções platônicas de Ser e Saber, presentes sobretudo nos diálogos *Fedon*, *Banquete*, *República* e *Fedro*.

Para tal, será necessário encarar de frente pelo menos três problemas hermenêuticos inevitáveis na historiografia da filosofia platônica: i) não é possível depreender dos *Diálogos*, de forma evidente, um sistema em Platão; ii) apesar de os diálogos claramente desenvolverem uma ordem dramática, cada um constitui um todo, cuja interpretação deve ser feita à luz das informações presentes em cada texto; iii) haveria uma evolução intelectual de Platão ao longo da escritura de sua filosofia, a partir da qual seria possível depreender momentos de maturidade filosófica distintos de seu pensamento.

Em primeiro lugar, não é possível estabelecer uma divisão clara entre os temas desenvolvidos por Platão nos *Diálogos*. Aquilo que, de modo metodológico, contemporaneamente identificaríamos como áreas da filosofia — como Política, Ética, Epistemologia, Teoria do Conhecimento, Estética —, ou até mesmo como campos com os quais

¹ Desenvolvida de modo estruturada no corpo de diálogos metodologicamente convencionado como “platonismo médio”, a ontoepistemologia platônica é o conjunto de teses que, articuladas entre si, apresentam as concepções de Ser e Saber na filosofia de Platão, inserida no contexto da tradição eleática. “Platão recebe e critica nos diálogos ambas as vertentes da influência de Parmênides, estendendo a argumentação eleática a toda a filosofia. Ao citar, opinar, imitar, comentar e criticar o filósofo de Eleia, usa os argumentos deste para estruturar as sucessivas versões com que o problema das relações entre ser e saber vai sendo exposto nos diálogos”, (SANTOS, 2012, p. 12).

seria possível estabelecer um diálogo interdisciplinar — Antropologia, Pedagogia, Psicologia —, em Platão não são apresentados metodologicamente como campos distintos e aparecem necessariamente ligados a suas concepções de Ser. Em outras palavras, as reflexões políticas, éticas, estéticas, e etc., desenvolvidas por Platão nos *Diálogos*, estão ligadas indissociavelmente à sua Teoria das Formas, Teoria da Participação, Teoria da Anamnese, e etc., que contemporaneamente seriam classificadas como ontologia. Levando em consideração o primeiro problema, embora a natureza do presente artigo não possibilite a profundidade necessária para estabelecer-se uma análise pormenorizada da ontoepistemologia platônica em sua completude, será necessário dedicar parte do texto para apresentar um esboço dos problemas ontoepistemológicos que possibilitam uma análise de Eros no seio do platonismo clássico.

Em segundo lugar, é evidente que um texto filosófico precisa ser lido, em primeiro lugar, à luz tanto, por um lado, da estrutura de seu próprio texto quanto, por outro lado, do método de seu autor, que pode ser identificado na própria estrutura do texto. Tanto estrutura quanto método nos possibilitam entender o sentido filosófico proposto por um texto filosófico. Isso significa que pode tornar-se inviável extrapolar às razões para as teses apresentadas pelo filósofo em determinado texto a partir de elementos extrínsecos a essa estrutura. Todavia, isso não impede que sejam estabelecidas aproximações de teses e de reflexões, de modo a problematizar-se a possibilidade de efetivamente existir uma correlação filosófica entre elas. Ao entender o diálogo *Banquete* como um momento particular da filosofia escrita de Platão, parece ser viável estabelecer uma relação entre este momento específico e o todo de seu conjunto de escritos, sobretudo com os quais se identificam elementos filosoficamente correlacionados. Por conseguinte, estabelecer-se-á um percurso através do qual Eros, apresentado na fala de Sócrates-Diotima no *Banquete*, será analisado em confluência às concepções de Ser e Saber de Platão, mais especificamente como uma possível solução metafísica necessária à articulação entre Ser e Saber.

Por fim, não será necessário enfrentar diretamente esse terceiro problema hermenêutico, haja vista que foi recortado neste artigo exatamente o momento na filosofia de Platão que os adeptos da interpretação genético-evolutiva classificam como “Período Médio” ou “Platonismo Clássico”. Deste modo, ao não se estabelecer uma ligação entre os considerados diferentes períodos de maturidade do pensamento de Platão no desenvolvimento de sua filosofia, evita-se inadvertidamente relacionar teses e reflexões cujo movimento gerador encontra-se em possíveis momentos distintos do desenvolvimento do pensamento do autor. Portanto, não há a necessidade

de solucionar este problema. Em vez de desatar o nó, o recorte desse artigo possibilita que ele seja cortado de antemão.

Quanto às traduções, optou-se por utilizar os *Diálogos* no texto original no grego antigo, na versão organizada e editada por John Burnet, cotejando-a com as traduções em inglês e português. Deste modo, todas as traduções citadas do texto platônico ao longo do artigo são nossas.

REFERENCIAL TEÓRICO

1. Ser e Saber

No *Fédon*, Platão, pela primeira vez, apresenta a Teoria das Formas, sobre a qual havia apenas enunciado brevemente em outro diálogo², filosoficamente anterior ao *Fédon* na ordem de desenvolvimento conceitual dos diálogos³. Existem Formas ou Ideias⁴, realidades superiores, que “são cada uma sempre as mesmas” (ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι), “uniformes em si mesmas” (μονοειδὲς ὃν αὐτὸ καθ’ αὐτό) e “igualmente não tendo, de forma alguma, a menor alteração de nenhum modo possível” (ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται) (*Fédon*, 78d). Isso significa que elas são eternas, dado que, se não admitem mudança, não poderiam ter passado do estado de não-ser para o de ser; imutáveis, haja vista a impossibilidade de mudança; e, por fim, perfeitas, na medida em que possuem um modo pleno de ser: enquanto ser (τὸ ὄν), possuem οὐσία⁵. Elas são unidades em face à multiplicidade de coisas, que são o que são porque “recebem sua denominação daquelas realidades superiores” (πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμωνύμων). A multiplicidade de coisas é “dependente ontologicamente das Formas” (οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταῦτά) (*Fédon*, 78e), que são as causas de toda a multiplicidade de coisas. Por um lado, as Formas são “apreendidas pelo pensamento” (τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ), “por serem todas elas invisíveis e

² Refiro-me à passagem no *Eutífron*, na qual Sócrates repreende o adivinho por este não compreender o alcance universal da pergunta “que é piedade?”. Sócrates diz que não quer que Eutífron ensine o que é piedade através de um dos muitos exemplos de atos piedosos, mas, pelo contrário, através de “ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ὃ πάντα τὰ ὅσια ὁοσία ἐστίν” (aquela Forma pela qual toda ação piedosa é piedosa) *Eutífron*., 6d.

³ Cf. Holger THESLEFF, *Platonic Chronology*, p. 1-26.

⁴ εἶδη ou ἰδέαι. Apesar de saber de todos os problemas conceituais de tradução que esses termos suscitam, utilizou-se essa tradução que se tornou paradigmática na tradição. A análise das consequências de possíveis traduções destes conceitos extrapola a proposta do presente artigo.

⁵ Convencionalmente traduzido por “essência”, dado que não possui correlato conceitual em língua portuguesa. Trata-se de um “modo pleno de ser”, “ser com autonomia”, utilizado por Platão para se referir às Formas, utilizado intercambiavelmente nos *Diálogos* aos termos τὸ εἶδος e ἡ ἰδέα.

estarem fora do alcance da visão”. Por outro, a multiplicidade de coisas pode ser “acessada através dos sentidos” (ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἰσθοιο) (*Fédon*, 79a), por serem visíveis.

Com efeito, esse pano de fundo ontológico instaura um dualismo na realidade: de um lado, há uma realidade superior com existência substancial, cujos entes são permanentes e com estatuto pleno de ser, “acessíveis somente através do pensamento, no lugar inteligível” (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα); enquanto, de outro lado, há uma multiplicidade sensível, cujos entes são transitórios e com estatuto precário de ser, dependentes das realidades superiores para serem o que são, “no lugar visível” (ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα) (*República*, 508d). Como demonstra José Trindade Santos, “Sendo as Formas invisíveis, o corpo não pode chegar a elas por intermédio da sensibilidade (65d-e). Essa possibilidade é então reservada à alma, que as atingirá pelo pensamento e pelo raciocínio (*dianoiai, logismou*: 66e-66a)” (2008, p. 61). Nessa realidade de Formas e “coisas sensíveis”, Platão instaura sua dimensão do Ser. Posteriormente, Na *República*, essa teoria recebe uma outra formulação: agora as Formas, por sua vez, “recebem seu ser da Ideia do Bem” (καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι), que não é do mesmo grau ontológico que as Formas, mas está “para além delas em majestade e poder” (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος) (*República*, 509b).

“As Idéias são, por princípio, o fundamento do sensível; são elas que nos permitem pensar e dizer a multiplicidade material do mundo sensível. Somente elas tornam possível compreender as coisas particulares em sua condição de particulares, sem anulá-las como mera ilusão ou simples contrafação. O sensível, para ser e para ser conhecido, requer uma articulação ao supra-sensível, ganhando densidade ontológica graças à sua articulação com o inteligível” (MACEDO, 2001, p. 9)

Esta articulação entre as Formas e fenômenos é apresentada através da Teoria da Participação. Do mesmo modo que a Teoria das Formas, a Participação também subjaz implícita na passagem anteriormente citada do *Eutífron*. No entanto, é igualmente apresentada, assim como as Formas, pela primeira vez no *Fédon*⁶. Como dito anteriormente, as Formas são unidades plenas e são o que são de modo autônomo, sem necessitarem ontologicamente da multiplicidade de coisas. Ao invés, a existência da multiplicidade de coisas necessita do ser das Formas. Platão denomina “participação” sua solução metafísica para a articulação entre Forma e fenômeno. Contudo, faz-se necessário compreender a dimensão desse conceito através dos termos utilizados no grego antigo, cujo sentido transcende a inevitável limitação conceitual da palavra “participação”.

⁶ Cf. R. E. ALLEN, *Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues*, p. 147-64.

“Em todo caso, salta aos olhos que toda a terminologia empregada nos diálogos tendo como objetivo a relação entre ideia e fenômeno seja de extrema liberalidade: os termos *parusia* [presença], *symploké* [entrelaçamento], *koinonía* [comunicação], *méthexis* [participação], *mímesis* [representação], *míxis* [mistura] encontram-se uns ao lado dos outros⁷. Entre essas expressões, o termo *méthexis* recebeu maior destaque no final, tanto no diálogo *Parmênides* quanto na crítica Aristotélica: essa palavra é, como parece, um neologismo platônico para a “participação” do Individual no Geral, uma problemática desenvolvida sobretudo no diálogo *Parmênides*. [...] E mais ainda: atentando para a série de sinônimos enquanto tais, far-se-á mister entender *méthexis*, da mesma maneira que *mímesis*, “mais objetivamente”. Assim como *mímesis* significa o Ser no Mundo do imitado, do representado, *méthexis* quer dizer o Co-Ser no Mundo com algo. Assim como a *participatio* latina e a *Teilhabe* [participação] alemã, a palavra *méthexis* certamente implica a ideia de partes, como mostra o antigo uso do termo μετέχειν (o significado dominante estava claro: participar de uma coisa. Mas participar de uma coisa em conjunto aproxima os partícipes reciprocamente)”. (GADAMER, 2009, p. 12 e 13)⁸

Isso significa que “um fenômeno é, recebe sua denominação e pode ser pensado por “participar” da Forma homônima” (εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων ἄλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν) (*Fédon*, 102b). Para Platão, a geração e corrupção dependem necessariamente do “Co-Ser” entre Forma e fenômeno. “Se existe algo belo que não o próprio Belo, só poderá ser belo por participar daquele Belo” (εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δὴ ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ)⁹. “O mesmo afirmo para tudo o mais” (καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω) (*Fédon*, 100c).

Essa articulação, apesar de não apresentada de modo tão claro quanto a Teoria das Formas, permite a Platão apresentar a “alma como sendo imortal” (ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος), “fonte e princípio de movimento” (πηγὴ καὶ ἀρχὴ) para o corpo (*Fédro*, 245c). De um lado, o corpo, visível, “é aparentado da multiplicidade de coisas” que são ontologicamente precárias, dos fenômenos, enquanto a alma, invisível, “é parente das Formas” que são ontologicamente superiores e possui sua natureza análoga a elas (ψυχὴ σώματός ἐστιν τῷ αἰδεῖ, τὸ δὲ τῷ ὁρατῷ) (*Fédon*, 79d). Esta alma imortal precisa “afastar-se das coisas do corpo” e, através do pensamento, voltar-se para o que é puro, eterno, imortal e sempiterno e “relacionar-se com essas coisas”: aquilo que é chamado por Platão de “sabedoria” (καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται) (*Fédon*, 79d). A alma imortal, que é aparentada das Formas, esquece aquilo que sempre soube quando se une ao corpo. Assim, a Anamnese, ou reminiscência, é “a recuperação do conhecimento das realidades superiores das quais a alma é aparentada” (τοῦτο δ’ ἐστὶν

⁷ Há também o uso do verbo μεταλαμβάνω (participar), como particípio presente μεταλαμβάνοντα (*Fédon*, 102b), para se referir à relação entre Forma e Fenômeno.

⁸ Tradução nossa dos termos em colchetes.

⁹ Cf. *Fédon*, 100d: “nada mais faz alguma coisa bela do que a presença e comunicação daquele Belo” (οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία).

ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶ) (*Fedro*, 249c) e permite-a estar de acordo com sua natureza.

“Ligada ao corpo, mas superior a ele, porque aparentada às Formas, a alma deve partir dos particulares sensíveis para chegar a conhecê-las. Sócrates descreve o modo como se alcança o conhecimento das formas e afirmam-se novamente coisas “em si” — no exemplo, o “próprio igual”. O conhecimento desse igual, prossegue Sócrates, nós obtemos das coisas iguais, que não são o mesmo que esse “próprio igual” (74c), mas são o ponto de partida para esse conhecimento. Assim, como as coisas iguais que são objeto de nossas sensações “aspiram” a ser o “próprio igual”, sendo sempre, contudo, inferiores (75a), e a alma se encontra acorrentada aos grilhões do corpo, ela precisa iniciar seu conhecimento das Formas — na verdade, uma recordação de algo que ela sabia antes de estar presa a um corpo —, reconhecendo o igual nas múltiplas igualdades que os objetos são capazes de precariamente exibir. Como nenhum deles é sempre igual, mas o é apenas em determinadas e variáveis circunstâncias, o raciocínio nos permite pensar “o próprio igual”, separado das numerosas ocorrências de igualdade desses objetos (74d-76a)”. (BOLZANI FILHO, 2014, p. 15 e 16)

Portanto, na medida em que necessita “utilizar os sentidos para, através da multiplicidade das sensações, alcançar a unidade das Formas” (ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον) (*Fedro*, 249b), o filósofo precisa levar a efeito uma vida que possibilite sua alma elevar-se, na medida do possível, à sua verdadeira natureza. A multiplicidade de fenômenos continua circunscrita como realidade, apesar de seu estatuto ontológico inferior, dado que há a “presença e comunicação” (παρουσία καὶ κοινονία) do ser das Formas nelas (*Fédon*, 100d). Enquanto houver essa articulação, a coisa sensível é; na medida em que cessar, ela deixa de ser. Eis aí a interpretação de “Co-Ser” de Gadamer facilmente identificável no texto platônico. Epistemologicamente, os fenômenos são necessários à instauração da dialética enquanto ciência, na medida em que o filósofo necessita operar este movimento partindo da multiplicidade à unidade, do Múltiplo ao Uno. São “indispensáveis para quem queira obter uma ciência perfeita do objeto” (GOLDSCHMIDT, 2014, p. 16). Saber, portanto, não diz respeito somente à cognição, mas é um dever moral¹⁰ e, sobretudo, uma necessidade ontológica.

Por fim, finalizar-se-á esse esboço da ontoepistemologia platônica, como primeiro momento desta análise da função de Eros no seio desse conjunto de teses, com a seguinte síntese de Dion Davi Macedo,

“Eis-nos diante das linhas mestras da ontologia platônica: a necessidade das Ideias como horizonte de inscrição, de explicação e de realidade do sensível, por um lado, e a reabilitação do sensível como caminho para alcançar as Ideias, por outro. A passagem de um momento a outro não é apenas uma operação noética puramente abstrata, mas um processo real, processo este que constitui a relação entre ambos. Este processo real e constitutivo é a condição interna de

¹⁰ Cf. *República*, 520b-c.

possibilidade da realidade e do discurso; analisá-lo é restabelecer a relação aparentemente esgarçada entre as Ideias e as coisas particulares, mas é também conceber essa relação como movimento interno e inerente às duas esferas da realidade. O assim chamado mundo das Ideias está no âmago deste mundo em que vivemos. (2001, p. 14)

Com efeito, parece haver uma espécie de lacuna entre Ser e Saber, após se estabelecer esse percurso na ontoepistemologia platônica. Como será possível percorrer esse caminho, do Múltiplo ao Uno, na medida em que o filósofo é corpo e alma, e não somente alma imortal, tendo esquecido o saber que possuía enquanto tal e ainda possuindo os desejos e as necessidades do corpo? Como será possível o indivíduo que é precário, ainda “preso a seu cárcere corporal” (δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος) (*Fédon*, 67d), alcançar a plenitude do Ser? Há evidências claras nas teses apresentadas, dado que “a alma precisa afastar-se”, na medida do possível, “do corpo e das questões da multiplicidade” (τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας διαφερόντως) (*Fédon*, 65a) e “ser indiferente às coisas tão somente humanas, ocupando-se com as coisas divinas e superiores” (ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος) (*Fedro*, 249d). Entretanto, não fica claro, somente a partir das teses apresentadas até então, como o filósofo iniciaria esse processo; também não fica claro qual é o princípio desse movimento de subida; qual é o impulso que faz o filósofo começar a afastar-se da multiplicidade e alcançar à unidade na qual pode conhecer. Ou melhor, a lacuna existente pode ser formulada através da seguinte questão: qual é o meio pelo qual o filósofo torna-se educado no caminho do Ser?

2. A construção de Eros na estrutura do *Banquete*

No ponto do *Banquete* em que a fala de Sócrates-Diotima acontece, Platão havia trilhado um caminho pelo qual desenvolveu, na estrutura do próprio texto, um movimento dialético similar àquele ensinado por Sócrates nas passagens apresentadas acima: do Múltiplo ao Uno. Esse movimento de subida ao Ser, das múltiplas aparências de amor à essência una de Eros, fica claro no desenvolvimento das falas dos convivas presentes: Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão e, finalmente, Sócrates-Diotima.

“Cada proposição apoia-se na série seguinte, em um esquema que não aceita solução de continuidade. Parece ser legítimo pensar que o *Banquete* é um verdadeiro banquete de narrativas míticas, históricas, políticas, poéticas e filosóficas, que remetem a uma dimensão ontológica anterior, o *lógos* universal, cabendo a cada um dos interlocutores oferecer justa transmissão desse *lógos*,

na medida de suas forças. Esse diálogo configura uma história rica de incidentes, que podem ser lidos como passos ou degraus necessários para o conhecimento da verdade, para me valer de uma metáfora cara a Platão”. (MACEDO, 2001, p. 53)

Fedro faz uma apologia a um Eros guerreiro pederástico, amor cujo enfoque funda-se na hipótese de desenvolver-se em “uma cidade um exército de amantes e amados” (μηχανή τις γένοιτο ὥστε πόλιν γενέσθαι ἢ στρατόπεδον ἐραστῶν τε καὶ παιδικῶν) (*Banquete*, 178e), de modo que “todos lutariam estimulando-se uns aos outros para praticarem o bem, visto que o amor do amado ao amante faria com que aquele fizesse de tudo para proteger este” (οὐκ ἔστιν ὅπως ἂν ἄμεινον οἰήσεται τὴν ἑαυτῶν ἢ ἀπεχόμενοι πάντων τῶν αἰσχυρῶν καὶ φιλοτιμούμενοι πρὸς ἀλλήλους) (*Banquete*, 179a). Trata-se de um amor carnal sexual. Entre amante e amado, há uma relação homoerótica na qual a virtude, a ἀρετή, entra nessa relação, levando-os à coragem guerreira. O amante quer ser um exemplo, um paradigma para o amado. Quando o amado vê a coragem do amante na batalha, ele busca ser como ele. Trata-se, portanto, de um amor ligado fundamentalmente por uma relação pedagógico-pederástica, na qual o amor educa o indivíduo a tornar-se mais virtuoso. Vale notar, contudo, que a virtude exaltada por Fedro é a coragem guerreira. Deste modo, o ponto forte desse amor exalta a beleza do corpo, a coragem na batalha e a valentia guerreira. Por outro lado, o problema no discurso do Fedro é a efemeridade do amor, uma vez que ele é estritamente carnal, sendo assim, então, passageiro.

Apesar de distante da proposta platônica no *Banquete*, o ponto positivo da fala de Fedro a ser suprasumido na fala de Sócrates-Diotima está no fato de Eros ser um instrumento para o desenvolvimento da virtude. Essa característica de Eros será sintetizada e desenvolvida dialeticamente no discurso Sócrates-Diotima.

Pausânias, por sua vez, começa a dar os primeiros passos em direção do Uno, afastando-se mais do Múltiplo que Fedro. Ele desenvolve um discurso no qual “há dois tipos de Eros, dado que há duas Afrodites” (ἐπεὶ δὲ δὴ δύο ἐστὶν, δύο ἀνάγκη καὶ Ἔρωτε εἶναι) (*Banquete*, 180d): um “Eros Celeste”, que acompanha a Afrodite Celeste, e um “Eros Humano”, que acompanha sua correlata mundana (ἦν δὲ καὶ Οὐρανίαν ἐπονομάζομεν ἦν δὲ Πάνδημον καλοῦμεν) (*Banquete*, 180e). Com isso, apesar de seu discurso falhar em estar demasiadamente preso à beleza dos corpos, ele desenvolve aspectos importantes a serem suprasumidos na fala de Sócrates-Diotima. Em primeiro lugar, esse amor é o Eros que deve haver entre o mestre e o discípulo. Não é mais o amor militar e carnal. O amor agora é mais espiritualizado e filosófico. Pausânias formula a necessidade de uma “confluência entre essa *paiderastia* e uma educação filosófica para o amado, proporcionada por seu amante, que é o mestre da relação homoerótica, para que possa

haver tanto o desenvolvimento espiritual do amado quanto o da virtude” (θεῖ δὴ τὸ νόμῳ τούτῳ συμβαλεῖν εἰς ταύτόν, τόν τε περὶ τὴν παιδεραστίαν καὶ τὸν περὶ τὴν φιλοσοφίαν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν, εἰ μέλλει συμβῆναι καλὸν γενέσθαι τὸ ἐραστῇ παιδικὰ χαρίσασθαι) (*Banquete*, 184 c-d). Há um ganho grande, portanto, perante o Eros de Fedro, na medida em que ele é duradouro. A relação espiritualizada dura muito mais do que a carnal.

“A dualidade mítica entre Eros celestial e Eros humano, em Pausânias, pode ser desdobrada na relação filosófica sensível-inteligível no diálogo entre Sócrates e Diotima, fazendo com que o *Banquete* se constitua remissivamente, quer dizer, fazendo com que não haja cortes na economia do diálogo, o que assegura, sem dúvida, uma coerência argumentativa notável entre seus conceitos e imagens. É o diálogo inteiro que é investido de unidade conceitual imagética”. (MACEDO, 2001, p. 26)

Platão enaltece um Eros que instaura uma *paideia*, mudando a maneira através da qual se dá a formação do indivíduo, visto que a sua espiritualização torna o Eros uma ferramenta na formação filosófica. O amante transmite ao amado as virtudes, não mais restringindo-se apenas ao campo de batalha e aos assuntos da virtude guerreira paradigmática no mundo grego antigo. Ainda assim, Pausânias desenvolve um discurso no qual o objeto de Eros, aquilo para o qual este elemento metafísico impulsiona o indivíduo, ainda se encontra circunscrito na dimensão do indivíduo. Continua, portanto, muito próximo do Individual e distante do Geral. Isso não é suficiente para resolver o problema ontoepistemológico entre Ser e Saber.

Ao desenvolver seu elogio a Eros, Erixímaco estabelece outra subida em direção do Uno, em direção da essência de Eros. Se por um lado Pausânias foi capaz de dar um salto qualitativo no que diz respeito ao amor, dado que, diferente de Fedro, foi capaz de alcançar uma maior espiritualidade e estabelecer a estrutura formativa do amor desejada por Platão, Erixímaco, por outro, eleva o domínio do alcance de Eros de “somente estar circunscrito na relação amante e amado” (οὐ μόνον ἐστὶν ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς καλοὺς) para abranger uma dimensão universal e totalizante: “Eros diz respeito a todas as coisas” (ὥς ἔπος εἰπεῖν ἐν πᾶσι τοῖς οὕσι) (*Banquete*, 186a). Através da medicina, Erixímaco percebe que o amor no que é sadio proporciona a saúde, harmonia, entre todos os elementos da natureza, assim como a música. Amar o que não é sadio causa a doença, ou “desarmonia”, enquanto amar o que é sadio causa a saúde, harmonia. Isso vale para todos os elementos da natureza. Apesar de seu caráter naturalista, dado que o amor erótico da relação *paiderástica* entre amante e amado torna-se somente mais um elemento de um erotismo cósmico, Erixímaco possibilita os elementos universalizantes à solução platônica para a lacuna entre Ser e Saber, desenvolvida na fala de Sócrates-Diotima.

Na fala de Aristófanis, sua grande contribuição ao movimento dialético na estrutura do diálogo é a busca pela apresentação da natureza de Eros: a aspiração pelo Todo. Se de um lado os discursos que o precederam tiveram seu enfoque na dimensão moral e pedagógica de Eros, Aristófanis, como defende Dion Davi Macedo (2001, p. 37), desenvolve seu discurso instaurando uma antropologia do Amor, abrindo margem para o percurso ontológico de Eros na fala de Sócrates-Diotima.

Eros aparece como a busca pelo Todo, pelo Uno, um impulso que leva indivíduos a desejar, através do amor, partir da multiplicidade à “unidade que caracteriza sua verdadeira natureza” (ἡ ἀρχαία φύσις ἡμῶν ἣν αὕτη καὶ ἡμεν ὅλοι) (*Banquete*, 192e). Em outras palavras, para Aristófanis a natureza de Eros é fundamentalmente “a restauração de uma falta”, “de uma precariedade” através de uma plenitude (ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου σύμβολον) (*Banquete*, 191d).

“Assim, em Aristófanis os temas do anelo do todo e da completude e a cura da natureza humana pelo poder restaurador do amor se articulam e parecem indicar também um desejo metafísico pelo outro, desejo próprio de cada ser humano atualmente dividido, sendo, “portanto, ao desejo e procura do todo que se dá o nome de amor (ἔρος ὄνομα)”. Eros é a aspiração de retorno ao Todo e ao Uno, ele tende a fazer de dois um só, devolvendo ao homem sua antiga natureza e tornando-o feliz”. (MACEDO, 2001, p. 34)

Todavia, essa falta ainda não satisfaz as necessidades ontoepistemológicas platônicas nas quais Eros será inserido como a solução metafísica para o problema do Ser e do Saber, na medida em que o Eros aristofânico diz respeito a uma dimensão somente antropológica: é o amor tão somente pela outra metade humana, “a busca pelo outro indivíduo do qual originalmente fomos cindidos” – um todo antropológico (ἐξ ἑνὸς δύο· ζητεῖ δὴ αἰ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον) (*Banquete*, 191d); não de uma busca pelo Todo ontoepistemológico, pelo Uno característico da dimensão do Ser. Como demonstra Dion Davi Macedo, “em Aristófanis, a restauração das partes ontológicas e primordialmente divididas parece configurar somente uma antropologia; em Sócrates, ela assume uma dimensão verdadeiramente espiritual e cósmica. Pois é da busca da totalidade que se trata”. (2001, p. 37).

Em outras palavras, na fala de Aristófanis, o exercício erótico-filosófico cessa no momento em que o indivíduo consegue concretizar seu amor por sua outra metade. As necessidades ontoepistemológicas platônicas, todavia, necessitam ir para além deste amor ao indivíduo amado, haja vista que, como demonstra Gregory Vlastos (1973, p. 33 e 34) em seu famoso *paper* sobre o amor em Platão, o objeto do Eros platônico é o Belo em si mesmo, por isso há sempre uma proeminência da Forma em relação ao particular, do Uno em detrimento do

Múltiplo, do Ser e não do indivíduo amado. Este será o ponto através do qual a fala de Sócrates-Diotima desenvolverá dialeticamente a fala de Aristófanes.

Agatão, após essas sucessivas subidas em direção ao Uno, é o primeiro a apontar para a essência de Eros como o alvo de um elogio do amor. Ele inicia seu discurso dizendo que os convivas que o precederam falharam em discursar sobre as qualidades de Eros, em vez de efetivamente falarem sobre “o que é Eros”, sua natureza e “as causas pelas quais ele pode fazer o que os convivas disseram que ele faz” (εἷς δὲ πρότος ὀρθὸς παντὸς ἐπαίνου περὶ παντός, λόγῳ διελεῖν οἷος οἷων αἴτιος ὣν τυγχάνει περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾗ) (*Banquete*, 195a). A princípio, o leitor pensa que, finalmente, a fala de um conviva irá alcançar a unidade, coroando o movimento de subida da dialética platônica em direção à essência do amor. Entretanto, apesar de metodologicamente estabelecer um caminho a ser seguido, a saber, um discurso eminentemente filosófico sobre Eros, Agatão desenvolve um discurso oratório e retórico, fazendo Sócrates lembrar-se de Górgias (με Γοργίου ὁ λόγος ἀνεμίμνησκεν) (*Banquete*, 198c), “discurso cuja beleza de palavras enfeitiça os ouvintes, que emociona a todos” (τὸ δὲ ἐπὶ τελευτῆς τοῦ κάλλους τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων τίς οὐκ ἂν ἐξεπλάγη ἀκούων) (*Banquete*, 198b), deixando-os tão arrebatados que eles não percebem a falsidade do discurso. Esse discurso prende-se às aparências e ao corpo, dando um passo atrás em detrimento a um Eros espiritualizado dos discursos antecedentes.

“Ora, apesar da distinção por ele próprio formulada, o tragediógrafo Agatão incorre no mesmo erro dos que o antecederam na ordem dos discursos, pois define Eros por suas qualidades, e não por sua essência ou natureza, como propusera inicialmente. Contra seu próprio preceito, ele desliza, quase sem o perceber talvez, da busca da essência e da natureza de Eros para a enumeração de suas funções, dons, méritos e benefícios, abandonando a norma que ele mesmo havia fixado”. (MACEDO, 2001, p. 43)

Esse descompasso entre o que Agatão diz que irá fazer e o que efetivamente faz, entre o *lógos* e o *érgon*, será o ponto pelo qual Sócrates encadeará seu discurso, de modo a corrigir aquilo que fora feito até então pelos elogios ao amor. Sócrates nega-se a elogiar o amor, a fazer como os convivas fizeram, a saber, falar das qualidades de Eros e desviar de sua essência, dado que para ele “o que é importa é dizer a verdade” (ἐγὼ μὲν γὰρ ὑπ’ ἀβελτερίας ὥμην δεῖν τάληθῃ λέγειν) (*Banquete*, 198d).

“Por um lado, o discurso de Agatão é o negativo do discurso de Sócrates, mas, por outro, ele é a matéria que possibilita ao filósofo elaborar seu ajuste de contas e, por fim, acertar o passo no elogio de Eros, alcançando e dizendo a verdade. Essa descrição negativa é a outra face do elogio de Eros, a partir da qual Sócrates fará derivar sua própria argumentação”. (MACEDO, 2001, 47)

Deste modo, Platão constrói um movimento dialético através de sucessivas teses que, articuladas entre si por uma ordem de razões, constroem a estrutura do *Banquete* e possibilitam-no progressivamente alcançar a essência de Eros e introduzir o aspecto de sua “Teoria do Amor” apresentado nesse diálogo, na fala de Sócrates-Diotima, ao supracumprir dos discursos anteriores, os mais próximos da Multiplicidade, os elementos necessários para alcançar a Unidade desejada e construir a solução metafísica para preencher o hiato entre Ser e Saber sobre o qual falamos até então.

3. A função de Eros como impulso metafísico necessário à articulação entre Ser e Saber.

Depois do esforço dialético de ascender da Multiplicidade à Unidade através de cada uma e todas as falas dos convivas, na fala de Sócrates-Diotima Platão finalmente apresenta a posição de Eros em sua ontoepistemologia: intermediário entre as Formas, que são unidades fixas e plenas, e a multiplicidade de fenômenos, precários e transitórios, “intermediário entre deuses e mortais” (μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ) (*Banquete*, 202e). Eros é o que possibilita à alma do filósofo “sempre desejar as coisas belas” que, por conseguinte, “também são boas”¹¹ (ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ) (*Banquete*, 206a). Aquele que está “no meio termo, não é nem sábio, nem completamente ignorante” (οὐ τι μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας) (*Banquete*, 202a), é capaz de, “através de Eros, partir da multiplicidade das coisas belas à unidade característica do Ser” (ὅταν δὴ τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιῶν ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν) (*Banquete*, 211b). Eros encontra-se “entre ambos”, preenchendo o hiato metafísico que faltava entre Ser e Saber, “permitindo que haja a ligação com o Todo” (ἐν μέσῳ δὲ ὃν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι) (*Banquete*, 202e). Como defende Giovanni Reale, “Eros, que envolve toda a realidade em particular e em geral e se manifesta como o *laço* que estreita os homens com os deuses, o sensível com o supra-sensível e o cosmo no seu conjunto, centra-se no seu ponto focal *na alma*” (2004, p. 360). Trata-se de um duplo movimento, erótico-filosófico, um amor espiritualizado e filosófico: amor à Beleza. Ele é o veículo para o Ser. Entretanto, como característica desse método de pensamento, este Eros é uma atividade, um processo, um trabalho, um esforço dialético de ascensão à Unidade, tal como desenvolvido na estrutura do *Banquete*, cujo início encontra-se imerso completamente na multiplicidade de fenômenos: na beleza dos corpos.

“No *Banquete*, esse movimento de comunicação com o belo é explicitado como uma atividade, exercício (ἄσκησις) erótico que parte da multiplicidade do sensível

¹¹ Cf. *Lísis*, 212c-220a.

e busca a unificação inteligível do princípio anipotético (ἀνυπόθετον, que dispensa hipóteses) do belo e, em última instância, do Bem. Na economia do diálogo, podemos divisar duas ordens desse esforço que, independentes entre si, ao fim e ao cabo se complementam: a ascensão dos discursos sobre Eros, na passagem do elogio à verdade, e a ascensão erótico-filosófica, no movimento dos belos corpos à contemplação do próprio belo”. (MACEDO, 2001, p. 15)

Eis a construção platônica desse esforço erótico-filosófico que permite aos indivíduos cujas almas esqueceram-se do que é verdadeiramente, do que é pleno e necessário, identificarem no seio da multiplicidade os elementos característicos da unidade das Formas e, efetivamente, conhecerem, ou melhor, lembrarem o que já estava na alma. Como dito anteriormente, todas as almas já contemplaram a verdadeira realidade. Todavia, “não é fácil para todas as almas lembrarem do que viram” (ἀναμνησκεισθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥᾶδιον ἀπάσῃ, οὔτε ὅσαι βραχέως εἶδον τότε τάκεῖ) (*Fedro*, 250a). De todas as Formas que a alma conheceu, das mais elevadas “como a Justiça, a Temperança e todas as outras, a multiplicidade de fenômenos é sempre privada de brilho” (δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν). Entretanto, “a Beleza é muito mais fácil de se reconhecer, dado que possui um brilho peculiar, daquele cuja alma gozou da contemplação com maior estima no lugar de onde veio” (κάλλος δὲ τότ’ ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν) (*Fedro*, 250b). A busca pelo Ser acaba confundindo-se com a busca pelo Saber, movimento necessário a todo e qualquer indivíduo, para que suas almas retornem à sua verdadeira natureza. Atingir o Ser através da beleza, com efeito, é possibilitado pelo movimento da multiplicidade à unidade. Começemos pela multiplicidade.

Como demonstra bem Victor Sales Pinheiro, “a dialética ascensional é um método erótico de gradativa transcendência em direção à Forma suprema da beleza” (2011, p. 54). Trata-se de um exercício de educação do corpo a desejar as coisas que dizem respeito à alma e às Formas, partindo da multiplicidade mais próxima do corpo à unidade espiritual, pura e perfeita do Ser. Na *República* (*República*, 436a cc), Platão apresenta sua teoria psicológica, com a alma sendo composta por três partes, as quais precisam ser mantidas em harmonia, para que o indivíduo seja justo. A parte racional (λογιστικόν), diz respeito ao *lógos*, isto é, à razão e à sabedoria; a impulsiva (θυμοειδές), por sua vez, refere-se à coragem; e, por fim, a apetitiva (ἐπιθυμητικόν), maior parte da alma, diz respeito ao apetite, às paixões. Para o filósofo, a parte racional precisa governar a alma, o que torna o homem sábio. A impetuosa precisa auxiliar a racional a governar, impedindo que o medo ou paixões, tanto externas quanto internas, causem conflito na alma, assim como deve impedir a parte apetitiva de tomar o controle, consequentemente mantendo a racional no comando. Deste modo, ela torna o homem corajoso. Quando as três partes da alma

estão em harmonia, o homem torna-se temperante. O indivíduo é justo, portanto, quando cada parte da alma está cumprindo sua devida função.

“Na *República*, todas as três partes da alma estão envolvidas em seu relato das virtudes cardeais; aqui, as duas partes inferiores importam mais por seu atributo comum de mortalidade do que por quaisquer diferenças que as dividam, e as características atribuídas a elas conjuntamente enquanto “a forma mortal”, em 69d, parecem com as listas das experiências corpóreas igualmente mortais que tanto perturbam a alma imortal no *Fédon* (65c 6-9, 83b 6-7)”. (ROBINSON, p. 160)

Eis a educação dos desejos da alma, eis a *paideia* platônica para possibilitar a passagem do Múltiplo ao Uno. A parte mortal da alma necessita desejar o espiritual, não o corporal. Essa é a única forma de acessar o Ser e efetivamente conhecer. Ao olharmos para o *Banquete* como o estabelecimento de uma solução metafísica para a articulação entre Ser e Saber, vemos que Eros possibilita essa educação da alma, para que sua maior parte, a parte mortal, aprenda a sempre desejar, em primeiro lugar, as Formas e as coisas divinas, que dizem respeito ao imortal: “amar é desejar a imortalidade” (τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι) (*Banquete*, 207a).

“Platão chama amor o sentimento que inspira esses impulsos generosos. Que eles surjam em nós espontaneamente, ou que nasçam à vista de um ser amado, levam-nos sempre além de nós mesmos, para um absoluto que adivinhamos ou que vemos transcrito nos traços do ser amado. Na geração física, no sacrifício pelos nossos próximos ou pela pátria, na produção poética, na atividade política, Platão reconhece o mesmo impulso essencial cuja forma mais elevada é o amor filosófico que atinge até ao belo em si”. (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 28).

Esse exercício de educação da alma, esse desenvolvimento de impulsos generosos que leva o indivíduo a desejar o espiritual em detrimento do corpóreo, precisa “começar desde a infância” (ἀρχεσθαι μὲν νέον ὄντα) (*Banquete*, 210a). Ele começa imerso na multiplicidade de fenômenos. Assim, com um guia seguro, que o iniciará no caminho do amor e da filosofia, ele “amará apenas um belo corpo e, com isso, poderá gerar belos discursos”¹² (ἐνὸς αὐτὸν σώματος ἑρᾶν καὶ ἑνταῦθα γεννᾶν λόγους καλοῦς) (*Banquete*, 210a). Entretanto, esse exercício erótico não se encerra em si mesmo. Ele é correlato à reflexão filosófica. Deste modo, o jovem iniciado começará a desenvolver abstrações de ordem quantitativas: “a beleza deste belo corpo que ele ama é a mesma que a dos demais belos corpos” (ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁπωῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ὁδελφόν ἐστι) (*Banquete*, 210b). A primeira abstração

¹² Vale notar que a tradução de λογούς para “discursos” nubla o verdadeiro sentido deste termo no texto original. Esse termo possui uma amplitude que abarca tudo aquilo que diz respeito ao racional: discurso, razão, inteligência, racionalidade, palavra, e etc. Assim, “gerar belos discursos” não deve ser entendido como, por exemplo, o caso de um retórico ou orador, que tão somente faz belos discursos enquanto modo de linguagem, mas, por sua vez, como a capacidade de desenvolver argumentos, de desenvolver reflexões filosóficas que exigem razões e fundamentos para o desenvolvimento do discurso.

do Um no Múltiplo. Neste ponto, “ele passará a amar a beleza de todos os belos corpos”, não se restringindo na beleza de somente aquele belo corpo inicial (τοῦτο δ’ ἐννοήσαντα καταστήναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν) (*Banquete*, 210b). Com efeito, esta abstração possibilita a ele desprezar o amor ao corpo, na medida em que o iniciado a depreende da multiplicidade a beleza dos corpos. A partir desse momento, através da reflexão, ele desenvolve abstrações de ordem qualitativas: se todos os corpos são belos, por que será que ele amava, no princípio, somente um corpo? Deve-se ao fato de “a alma ser superior ao corpo”: as ações e o *ethos* do indivíduo amado eram a razão do amor (μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι) (*Banquete*, 210b). Mas o exercício de ascensão não cessa nessa etapa: o objeto do amor não é alma do indivíduo amado, mas algo muito mais universal. Nesse estágio, ele será capaz de levar a efeito reflexões cujas abstrações sejam tanto de ordem quantitativa quanto qualitativa: “a beleza por detrás dos costumes, das leis, das ciências e etc., são uma e a mesma” (ἵνα ἀναγκασθῇ αὖ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ’ ἰδεῖν πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστιν) (*Banquete*, 210c). Mais uma abstração do Uno no Múltiplo. Não há mais nenhum valor à beleza corpórea comparada com a espiritual. Nesse ponto, o exercício de ascensão erótico-filosófica permite que o iniciado tenha, por um lado, um total desprendimento do corporal e, por outro, “um total mergulho no vasto mar da Beleza, voltado para aquilo do qual o filósofo poderá desenvolver raciocínios grandiosos, belos discursos em seu infindável amor à sabedoria” (ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαιος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτη καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ) (*Banquete*, 210d). Finalmente, após atingir o ponto máximo na educação do corpo à espiritualidade, ao finalizar o exercício erótico-filosófico, o iniciado torna-se filósofo e poderá, somente então, alcançar a unidade, a reminiscência da Forma do Belo.

“O que Platão oferece é uma teoria do amor que se expressa em um discurso autofundante da experiência amorosa, discurso e experiência que têm em vista alcançar a verdade e o belo. Através do entendimento de Eros como um intermediário, Platão vincula a natureza indigente do ser humano ao mundo dos deuses, em uma operação simultaneamente dialética e mística. Em função de determinados fins que persegue no diálogo, tal entendimento revelar-se-á o ponto de onde poderá ser plenamente realizada a atividade erótica e a atividade filosófica. Eis aí talvez o mistério da filosofia: ela é inteligência e amor, exercício e inclinação ao saber”. (MACEDO, 2001, p. 61)

A completude desse exercício de ascensão ao Belo, a educação da parte mortal da alma, “a virada na alma”¹³, o alcance do Uno, o acesso ao Ser, o objetivo da filosofia platônica, são possibilitados tanto, de um lado, pelo movimento dialético, a reflexão filosófica, quanto, de outro

¹³ Cf. *República*, VII.

lado, pelo exercício erótico na *paiderastia* platônica. “Eros define o que buscamos e como buscamos” (GORDON, 2015, p.14). Sem Eros, não há a possibilidade de um indivíduo desejar o espiritual e a unidade, na medida em que a maior parte de sua alma é mortal e, a princípio, sempre deseja, consequentemente, as coisas do corpo e a multiplicidade.

“Assim se resolvem todas as aporias do desejo de felicidade. No ato do conhecimento, o princípio imortal da alma encontra as realidades eternas e restaura, tanto quanto é possível na nossa existência presente, a condição pré-empírica, onde a alma saboreava, em presença das Formas, uma felicidade permanente. O objeto assim descoberto não é, de nenhum modo, estranho à alma, cuja parte mais preciosa lhe é aparentada, e mesmo consubstancial. Tampouco é um espetáculo gratuito, oferecido a uma curiosidade livre para ver ou para desviar-se, mas uma luta, travada com a derradeira energia, pela verdade por que a alma está apaixonada. [...] Pois o amor que leva o filósofo a abandonar tudo para dirigir-se ao bem (ao Belo) obriga-o, agora, a imitar sua perfeição no mundo sensível [...]. O Verdadeiro, o Bem, o Belo são três aspectos da mesma realidade suprema, da qual derivam todos os Valores. Mas, enquanto cópias obscuras antes escondem as outras Formas que as traduzem, a Forma do Belo, ao contrário, se reflete em imagens tão luminosas, que todo homem de boa natureza adivinha, por detrás delas, o Modelo e para aí se volta espontaneamente. Na experiência do amor, o Bem faz-se sensível para a alma, revela-se imperiosamente e testemunha que “este bem que toda alma busca” ultrapassa os bens comuns. Sem o impulso de Eros, a teoria das Formas permaneceria uma teoria. Mas sem a realidade e a revelação das Formas, Eros, despojado e desencaminhado, careceria, ao mesmo tempo, de objeto e de intenção”. (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 30)

Ser e Saber encontram-se articulados através de Eros, cuja ação na alma dos indivíduos possibilita-os, através tanto de um exercício erótico quanto de uma reflexão filosófica, através do amor e da dialética, efetivamente partir da multiplicidade accidental e aparente e atingir a unidade necessária e essencial do Ser, na qual é possível conhecer a Verdade: Amor e Conhecimento. Como um impulso metafísico, o filósofo é capaz de levar a efeito uma vida pautada no que é sempre belo, justo e bom: “uma vida feliz aqui mesmo” (μακάριον μὲν καὶ ὁμονοητικὸν τὸν ἐνθάδε βίον διάγουσιν) (*Fedro*, 256 a-b). Para além de todo tipo de felicidade temporária e aparente, o amor possibilita ao filósofo e seu amado “crescerem as asas da alma” (πτερωταί τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος) (*Fedro*, 249d) para, juntos na imortalidade, voarem alto, alados novamente e muito leves, e atingirem “uma felicidade em plena luz”, na eternidade do Bem (ἀλλὰ φανὸν βίον διάγοντας εὐδαιμονεῖν μετ’ ἀλλήλων πορευομένους) (*Fedro*, 256 d-e).

METODOLOGIA

Como toda pesquisa circunscrita no âmbito da história da filosofia, a metodologia utilizada para o desenvolvimento deste artigo foi a de leitura e discussão sobre os textos considerados

pertinentes, após um levantamento bibliográfico. Deste modo, o desenvolvimento deste artigo deu-se através da análise crítica da argumentação presente nos textos e da identificação dos conceitos e sua posição na estrutura dos textos. A análise comparativa dos textos utilizados, à luz dos comentários sempre esclarecedores dos intérpretes da tradição, possibilitou o desenvolvimento de uma argumentação que buscou esclarecer o ponto central do texto base do artigo.

Com efeito, o desenvolvimento de fichamentos das fontes primárias, assim como de alguns textos de fontes secundárias considerados fundamentais ao entendimento dos conceitos investigados, possibilitou uma visão muito mais abrangente do desenvolvimento do objeto desta investigação.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

As incontáveis discussões com o orientador e seu acompanhamento preciso e cuidadoso permitiram a comparação dos resultados, dos fichamentos e das análises com as fontes utilizadas na investigação. Tanto, de um lado, a possibilidade de discutir conceitos e inseridos no corpo da investigação quanto, de outro, a comparação das traduções do grego antigo com o texto original, mostraram que a orientação sempre prestativa contribui diretamente no resultado da pesquisa.

Não apenas as discussões, mas a possibilidade de participar de congressos internacionais de filosofia antiga e platônica, com o auxílio direto do orientador, possibilitaram a discussão direta com grande parte dos autores utilizados nessa pesquisa. Essa troca de ideias e o diálogo estabelecido entre os problemas da pesquisa e o autor direto de muitas de suas soluções permitiram uma visão muito mais sólida dos caminhos pelos quais esse texto no presente artigo deveria seguir para que uma aproximação mais efetiva entre os objetivos e os resultados fosse estabelecida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao estabelecer um diálogo entre os pontos centrais da ontoepistemologia platônica no platonismo clássico, foi possível enxergar Eros não somente como um acessório presente em somente dois desses diálogos, mas, pelo contrário, como um elemento fundamental e central na

filosofia de Platão. A insistente tentativa de fazer a leitura diretamente no grego antigo possibilitou a identificação de nuances impossíveis de serem encontradas no texto traduzido, cujo distanciamento do idioma original, datado de 25 séculos atrás, impede a compreensão mais aproximada da real intenção do autor no desenvolvimento de suas teses.

REFERÊNCIAS

ALLEN, R. E. *Studies in Plato's Metaphysics*. Vol. 2. London: Routledge & Kegan Paul, 2013.

BURNET, J. *Platonis Opera*. Charleston, South Carolina: BiblioBazaar, 2009.

GADAMER, H-G. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução Dion Davi Macedo. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *A Religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

GORDON, J. *O mundo erótico de Platão: das origens cósmicas à morte humana*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

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

PLATÃO. *A República*. Tradução direta do grego por Ana Lia A. de Almeida. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes. 2009.

_____. *A República*. Tradução direta do grego por Maria Helena da Rocha Pereira. 14. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

_____. *Diálogos IV: Parmênides (ou Das Formas); Político (ou Da Realeza); Filebo (ou Do Prazer); Lísias (ou Da Amizade)*. Tradução direta do grego por Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2009.

_____. *Diálogos V: O Banquete; Mênon (ou Da Virtude); Timeu; Crítias*. Tradução direta do grego por Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010.

_____. *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Tradução direto do grego por Carlos Alberto Nunes. 2. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. *Χαρμίδης = Cármides, Λύσις. = Lísias*. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: ed.ufpa, 2015.

_____. *Φαίδων* = *Fédon*. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: ed.ufpa, 2011.

_____. *Φαῖδρος* = *Fedro*. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: ed.ufpa, 2011.

_____. *Λάχης* = *Laques*, *Εὐθύφρων*. = *Eutífron*. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: ed.ufpa, 2015.

_____. *Συμπόσιον* = *O Banquete*. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: ed.ufpa, 2011.

PLATO. *Collected Dialogues*. Ed. Edith Hamilton e Huntington Cairns. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.

_____. *Critical assessments*. Vol. I. Ed. Nicholas D. Smith. London: Routledge, 1998.

_____. *The Dialogues of Plato and The Seventh Letter*. Chicago: Enciclopaedia Britannica, INC.

REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*. Tradução de Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ROBINSON, T. *A psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SANTOS, J. T. *Para ler Platão: o problema do saber nos diálogo sobre a teoria das formas*. Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: PAULUS, 2008.

Contatos: andredapaz1892@gmail.com e jorgerlg@uol.com.br