

PLATÃO

O BANQUETE



Reitor

Pe. Josafá Carlos de Siqueira SJ

Vice-Reitor

Pe. Anderson Antonio Pedroso SJ

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos

Prof. José Ricardo Bergmann

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos

Prof. Ricardo Tanscheit

Vice-Reitor para Assuntos Comunitários

Prof. Augusto Luiz Duarte Lopes Sampaio

Vice-Reitor para Assuntos de Desenvolvimento

Prof. Sergio Bruni

Decanos

Prof. Júlio Cesar Valladão Diniz (CTCH)

Prof. Luiz Roberto A. Cunha (CCS)

Prof. Sidnei Paciornik (CTC)

Prof. Hilton Augusto Koch (CCBS)



EDIÇÃO
BILÍNGUE

PLATÃO
O BANQUETE

TEXTO ESTABELECIDO
E ANOTADO
POR JOHN BURNET

TRADUÇÃO,
APRESENTAÇÃO
E NOTAS
DE IRLEY F. FRANCO
E JAA TORRANO

EDITORA
PUC
RIO


Edições Loyola

Editora PUC-Rio

Rua Marquês de S. Vicente, 225 – casa Editora PUC-Rio
22451-900 Rio de Janeiro, RJ
T 55 21 3527 1760/1838
edpucio@puc-rio.br
www.editora.puc-rio.br

Conselho gestor: Augusto Sampaio, Danilo Marcondes, Felipe Gomberg,
Hilton Augusto Koch, José Ricardo Bergmann, Júlio Diniz, Luiz Roberto
Cunha, Sergio Bruni e Sidnei Paciornik.

Edições Loyola Jesuítas

Rua 1822, 341 – Ipiranga
04216-000 São Paulo, SP
T 55 11 3385 8500/8501 • 2063 4275
editorial@loyola.com.br
vendas@loyola.com.br
www.loyola.com.br

Revisão de texto: Lindsay Viola

Projeto gráfico de capa e miolo: Flavia da Matta Design

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita das editoras.

ISBN (PUC-Rio): 978-65-88831-23-6

ISBN (Loyola): 978-65-5504-091-3

© EDITORA PUC-RIO, Rio de Janeiro, Brasil, 2021.

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2021.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Platão

O Banquete / Platão ; tradução, apresentação e notas : Irley F. Franco e Jaa Torrano. – ed. bilíngue grego-português. – Rio de Janeiro : Ed. PUC-Rio ; São Paulo : Loyola, 2021.

212 p. ; 23 cm. – (Bibliotheca Antiqua ; 7)

Inclui bibliografia

1. Platão - Crítica e interpretação. I. Franco, Irley. II. Torrano, Jaa, 1946-. III. Título. IV. Série.

CDD: 888.4

SUMÁRIO

Apresentação do diálogo 7

Composição dramática do diálogo 21

Sobre a tradução e o estabelecimento do texto 45

O BANQUETE 47

Notas 191

Referências bibliográficas 209

BIBLIOTHECA ANTIQUA

BIBLIOTHECA ANTIQUA é um projeto editorial do Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, que tem por objetivo publicar textos, em edição bilíngue (língua original e tradução em português) de autores clássicos de língua grega e latina. Coordenação: Maura Iglésias.

Títulos publicados:

Mênon

Parmênides

Eutidemo

Carta VII

Filebo

Teeteto

O Banquete



APRESENTAÇÃO DO DIÁLOGO

Considerado pela grande maioria dos estudiosos de Platão como a mais bela de suas obras, *O Banquete*, cujo tema central é o amor, pertence, ao lado de *Fédon*, *República* e *Fedro*, dentre outros, à fase de maturidade do filósofo, isto é, à fase dita platônica por excelência, aquela em que o pensamento de Platão se teria desvinculado do pensamento do Sócrates histórico e tomado um rumo próprio.

Na base da compreensão de um Platão que na maturidade se distingue de Sócrates, ou melhor, que tem um pensamento independente e diferenciado do de Sócrates, está a Teoria das Ideias,¹ quintessência do pensamento de Platão, inexistente entretanto nos primeiros diálogos, também chamados socráticos ou aporéticos, embora neles, como observou Ross, já estejam em uso as palavras εἶδος e ἰδέα, que mais tarde, irão figurar com o sentido mais específico de Ideia (Ross, 1951).

1 A hipótese das ideias é o que tradicionalmente distingue Platão de Sócrates. Aristóteles foi o primeiro a conceber a teoria das ideias como sendo o centro da filosofia de Platão. Para a tese contrária, i.e., a de que não há uma Teoria das Ideias coerente nos diálogos de Platão e que essa teoria não é o centro da filosofia de Platão, ver principalmente os trabalhos dos filólogos da Escola de Tübingen, dentre os quais H. J. Krämer, fundador da segunda fase da *Tübinger Schule Schadewalts*, conforme denominada por Hans Georg Gadamer (1968: 9) e seu seguidor Konrad Gaiser (1955). Um bom resumo das teses desses filólogos e bibliografia em língua inglesa, em G. Watson (1973) e W. K. Guthrie (1979). Cf. também I. F. Franco (2014). Sobre a não centralidade da Teoria das Ideias, J. Mittelstraß (1982).

Concebida como característica central da filosofia de Platão por Aristóteles, a “Teoria das Ideias” é tematizada e criticada em três passagens da *Metafísica* (A 6, 987 a29-b14; M 1078b 9-32; M 1086 a37-b5) que resumem o pensamento de Platão contrastando-o com o de Sócrates: à diferença de Sócrates, Platão separou as coisas sensíveis (αἰσθητά) de sua essência (τί ἐστιν) e deu a essas essências uma existência separada, a que ele chamou de Ideias. Segundo Aristóteles, ao tratar as Ideias como quiddidades, ou como substâncias independentes dos sensíveis, Platão e os platonistas (dentre os quais ele próprio algumas vezes se inclui) não só se distinguiram de Sócrates, como cometeram com essa separação (χωρισμός) um grande erro. As três passagens se referem a Sócrates como estando correto em não separar a essência das coisas das próprias coisas.²

No *Banquete*, a presença das Ideias como entidades separadas da matéria é clara ao fim da *scala amoris* da sacerdotisa Diotima, quando o iniciado, sem o auxílio de seu mestre, tendo chegado ao fim da iniciação amorosa, percebe abruptamente (ἐξαίφνης)³ uma beleza de natureza maravilhosa (θαυμαστόν), razão por que foram necessários todos os esforços de ultrapassagem. Ora, a beleza aí revelada não é outra senão a

2 *Metafísica* A 6 é o mais antigo histórico da filosofia de Platão de que se tem notícia; é a partir desse histórico que a posteridade conceberá o pensamento de Platão como uma doutrina das Ideias.

3 Platão usa esse advérbio, sempre que se refere ao momento da contemplação, provavelmente porque a visão dos objetos últimos da dialética se dá fora do processo dialético discursivo. É o que parece estar dizendo a famosa passagem da Linha Dividida (*República* VI 509c5-518b5), quando, depois de distinguir dois modos de acesso aos objetos do inteligível (τὰ νοητά), a διάνοια e a νόησις, diz que a νόησις – apreensão do filósofo por excelência –, à diferença da διάνοια – apreensão própria da geometria –, não faz uso de imagens. O movimento ascendente se dá por “saltos” (ou impulsos) e cada salto é acompanhado de apreensões abruptas, como se a alma subitamente saltasse do domínio do discurso para o da intuição (intelectiva) e o movimento descendente, depois da visão do não hipotético segue descendo de ideia para ideia até chegar à conclusão. É ἐξαίφνης que o prisioneiro da caverna, livre de suas correntes, é obrigado a olhar a luz, ou que, ao contrário, de volta a caverna, é obrigado a olhar a obscuridade (*República* 516c, 516e; cf. 516a). O mesmo processo aparece em dois lugares da *Carta VII*: em 342a-343c, no qual a independência do conhecimento verdadeiro com relação ao discurso é reafirmada, uma vez que Platão, ao distinguir os elementos do processo de conhecimento identifica esse último ao νοῦς, e em 341a-d, onde mais uma vez a visão da verdade é acompanhada do advérbio: “É somente depois de uma longa familiaridade com a própria coisa e quando a ela se consagrou a vida que, subitamente ἐξαίφνης, como a luz que brota de uma fagulha que se acende, o saber se produz na alma e passa a se alimentar por ele mesmo”.

própria ideia do Belo, descrita aqui como tendo características idênticas às do “ser” de Parmênides: uno, imperecível, indivisível, imutável etc.:⁴

Aquele que for guiado até este ponto nos passos do amor, ao contemplar em sequência e corretamente as coisas belas, já atingindo o fim supremo do amor, subitamente avistará algo maravilhosamente belo por natureza, aquilo, Sócrates, em vista de que se deram todos os esforços anteriores, primeiro sempre sendo, sem nascer nem morrer, sem crescer nem decrescer, e além disso, nem belo aqui e feio ali, nem agora sim e depois não, nem em relação a isso belo e em relação àquilo feio, nem belo aqui e feio alhures, como se para uns fosse belo e para outros feio. E o belo não lhe aparecerá como um rosto, nem como mãos, nem como nada de que o corpo participe, tampouco como um argumento, nem como uma ciência, nem sendo de algum modo em alguma outra coisa, como, por exemplo, em um ser vivo, seja na terra, seja no céu, seja em qualquer outro lugar; ao contrário, ele lhe aparecerá ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo eternamente unímodo, e todas as outras coisas belas dele participam de tal modo que, enquanto tudo o mais nasce e morre, ele nem cresce nem diminui, nem nada sofre. (*O Banquete* 210e-211b)

Diante do verdadeiro belo, nenhum outro belo terá valor; e o sujeito que conseguir contemplá-lo – com os olhos que o tornam visível, os da alma – se unirá a ele e não mais vai produzir imagens de virtude, porque não será em imagens que estará tocando, mas em reais virtudes, porque foi o real mesmo que ele atingiu (*O Banquete* 211d-e). Ora, esse sujeito que engendra a verdadeira virtude e que dela se nutre, se tornará caro aos deuses, e se existe no mundo homem capaz de se imortalizar, é a ele que caberá esse privilégio.

4 Que é clara a influência de Parmênides principalmente sobre a concepção platônica de ideia, não há dúvida. Por essa razão, o fato de Aristóteles não mencionar os eleatas em sua pequena história da filosofia de Platão gerou inúmeras polêmicas. Para um bom resumo da discussão em torno desse assunto, ver, por exemplo, Léon Robin (1908) e Harold F. Cherniss (1944, reprint. 1962).

É interessante observar que o objeto último da erótica socrática é o mesmo que o da dialética conforme descrita nas diversas passagens em que Platão a tematiza, especialmente na *República*: a contemplação do belo, – lembrando que belo e bom são idênticos no pensamento de Platão e que, portanto, o método erótico é claramente uma outra forma de realização da própria dialética, podendo ser compreendido como um método alternativo ao noético da *República*. Como as matemáticas na *República*, aqui Eros intermedeia o alcance da mais alta filosofia, desde que amado e amante conduzam corretamente o amor na direção de seu verdadeiro objeto, o que só é possível se ambos se submetem aos passos dispostos pela sacerdotisa Diotima em 210a-e.

Segundo Diotima, para chegar ao verdadeiro objeto do amor, o iniciado, guiado por seu mestre, terá que se ir desapegando, cada vez mais, dos objetos particulares de seu desejo. A partir de seu amor, inicialmente sexual, ele deve passar por uma sequência de “exercícios” que o levarão a compreender, a cada etapa, que o que ele “imaginava” ser o verdadeiro objeto de seu desejo, é na realidade apenas imagem, reflexo do verdadeiro objeto do seu desejo, ou, como diz o *Lysis*, fantasma do objeto real de todos os desejos. A série de desindividualizações do que é a cada etapa considerado “belo” vai conduzir ao belo final, imenso, universal, e o jovem amará “não mais o belo de um único, tal como um serviçal, (...) mas voltado para a vasta imensidão do belo e contemplando-a”, produzirá “belos argumentos e reflexões magníficas em irrestrito amor à sabedoria, até que enfim fortalecido e engrandecido aviste uma certa ciência única”, que é a do belo ele mesmo (210d).

Como observou Léon Robin (1951), em introdução à sua tradução do *Banquete*, os passos descritos por Diotima na erótica são análogos aos passos descritos por Sócrates no processo noético da *República* (509d-511e). Em ambos os métodos, o filósofo de degrau em degrau ascende até o princípio (ἀρχή) – seja qual for o nome dado a esse princípio – que uma vez atingido resulta em clareza, na linguagem de Diotima, em iluminação (ἐποπτεία), e, a partir dele, descende até uma

conclusão,⁵ – embora nem sempre o movimento de descida seja tão explícito quanto o de subida. Em consequência, podemos ler a erótica do *Banquete* como um método filosófico, ou melhor, como uma das formas manifestas do próprio método dialético.

A cada grau da *scala amoris* se opera uma unificação da multiplicidade de que o caracteriza, isto é, uma espécie de reunião sinóptica (συναγωγή) que deve superar essa multiplicidade e necessariamente provocar um deslocamento do desejo para o grau que lhe é imediatamente superior, e assim sucessivamente, até a visão do objeto último do amor. A realidade dos objetos de cada etapa, objetos que são apenas imagens do verdadeiro objeto do Eros, não é negada, mas superada. Ela permanece lá, mas sob outra perspectiva. A dialética provoca uma compreensão gradativa de que o objeto do Eros, isto é, daquele mesmo Eros que nasceu como uma emoção sensível atordoante e profunda, é universal; a sequência de desindividualizações, resultado das sínteses intuídas a cada grau, conduz necessariamente à desvalorização por assim dizer dos objetos que em relação ao verdadeiro e real, tornaram-se menos importantes e reais.

O mesmo caminho na direção do conhecimento é descrito em dois lugares da *Carta VII*: em 342a-343c, onde a independência do conhecimento verdadeiro (ἐπιστήμη) com relação tanto à palavra (enquanto ὄνομα, nome, ou λόγος, definição) quanto à imagem (εἶδωλον) é reafirmada, uma vez que Platão ao distinguir os elementos do processo de conhecimento identifica esse último ao νοῦς (342c4), e em 341c, onde mais uma vez a visão da verdade é a visão do Bem, que só chega após longo esforço de quem o busca: “É somente depois de uma longa familiaridade com a própria coisa e quando a ela se consagrou a vida que, subitamente (ἐξαίφνης), como a luz que brota de uma fagulha que se acende, o saber se produz na alma e passa a se alimentar por ele mesmo”.

5 O método erótico parece ter também dois movimentos, um que vai do Um ao Múltiplo e outro que vai do Múltiplo ao Um. Há uma reunião ascendente sinóptica (*synagoge*) – do amor de um único belo corpo ao amor de todos os belos corpos, do amor de uma única bela alma ao amor de todas as belas almas, e assim sucessivamente – que culmina na visão do belo em si e há uma descida que parte dessa visão engajando os envolvidos em nova escalada sinóptica.

Apesar das semelhanças entre o método hipotético da *República* e o método erótico do *Banquete*, e muito embora o objetivo de ambos seja o mesmo, a contemplação do mais alto objeto da filosofia, os dois diálogos parecem conceber de modo bem distinto o sentido de filósofo e de filosofia. A *República*, em três célebres passagens – Sol (504-509c), Linha (509c-511e) e Caverna (514a-518b) – sugere que o filósofo pode vir a conhecer o Bem (= Belo) e atingir o conhecimento absoluto. O *Banquete*, por sua vez, sugere que os passos da erótica podem conduzir amante e amado à visão desse mesmo objeto que na *República* conduz ao conhecimento absoluto, mas, ao identificar o filósofo a Eros (204b) e Eros à falta contradiz a promessa dessa epistemologia otimista e revela os limites e a fragilidade a que está sujeito o conhecimento humano.

O princípio da falta é formulado por Sócrates a partir de 199c, quando, depois de interromper o curso monológico dos discursos (198a), começa a interrogar Agatão, exemplificando assim sua impressionante habilidade elêntica. Essa interrupção é proposital. A partir dela, haverá uma mudança radical na dicção do diálogo. O objetivo de Platão, ao retratar esse Sócrates falsamente intimidado pela beleza dos cinco elogios que acaba de ouvir é criticar a forma tradicional do *encômio*, cuja principal preocupação era a aparência e não a verdade, e marcar uma oposição entre os fundamentos da retórica e os da filosofia para justificar a ascendência dessa última. Diferentemente dos demais oradores que preocupados com a beleza de suas frases elogiaram apenas aspectos secundários do Eros, Sócrates quer mostrar quem Eros realmente é. Para cumprir essa promessa, entretanto, Sócrates terá que quebrar as regras que parecem vigorar nos banquetes de sua época: em lugar do mais belo elogio (177d; cf. 214c), ele fará o mais verdadeiro possível; e ao invés de competir, como faziam os sofistas, ele vai buscar o acordo de todos os presentes.⁶

6 De fato, o que Sócrates obtém com essas duas substituições não são simplesmente novas regras de realização do *symposion*, mas duas condições básicas da dialética: (a) condicionar o discurso à busca da verdade, e (b) submetê-lo a provas de acordo (homologia) ou desacordo, o que só é possível através do diálogo: sem acordos e desacordos o pensamento não progride.

Aristófanis já havia introduzido o problema da falta em seu discurso – a completude do amor é alcançada por meio de um “outro” que sendo a metade perdida de cada um, é, na realidade, o “mesmo” –, mas Sócrates o retoma transformando a falta em princípio. O resultado do ἔλεγχος⁷ aplicado em conversa com Agatão, passagem aliás em que se exemplificam todos os elementos da dialética característica dos primeiros diálogos, é uma formulação lógica do desejo enquanto falta, o que acontece em etapas: Sócrates faz com que Agatão concorde que (1) Eros é eros de algo e não de nada, isto é, ele tem um correlativo (que nesse momento é indeterminado, é um objeto geral do amor em geral); (2) esse algo de que Eros é Eros, ele deseja (ἐπιθυμεῖ); (3) se ele deseja é porque não o possui; e, (4) conseqüentemente, aquilo de que Eros é desejo, necessariamente lhe falta.⁸ Não se trata de uma probabilidade, diz ele a Agatão, mas de uma necessidade.

É o que nos ensina o *Fédon* (101d-e): o método dialético consiste em provar uma tese por meio do acordo ou desacordo mútuo acerca das conseqüências dela extraídas, visando sempre incorporá-la a uma tese mais geral que, por sua vez, deve ser submetida ao mesmo tipo de exame, até que se encontre um princípio independente, do qual, entretanto, dependa todo o resto; esse é o modo como se evita a confusão entre o que é princípio e o que é conseqüência. Ora, confundir o princípio com suas conseqüências era justamente o que faziam os oradores anteriores, quando abordavam Eros apenas do ponto de vista de seus efeitos, seja porque sequer atentaram a possibilidade dessa divisão, seja porque, como é o caso de Agatão que chega a enunciá-la (194c-195a), não conseguiram realizá-la. Para que a discussão não permaneça estéril, é indispensável, portanto, esclarecer os pontos de desacordo, e obter, ao invés, um acordo (*homologia*) acerca dos termos da questão. É assim que Sócrates, nesta tarefa preliminar da dialética, retomando o plano proposto por Agatão, isto é, de dividir o exame de Eros em duas partes (201e) – uma primeira que defina a sua natureza, e uma segunda que a partir dela demonstre os seus efeitos – tentará acertar, por meio do assentimento de um interlocutor, os pontos que a essa altura ele considera mais fundamentais para fazer progredir a discussão.

7 "λεγχος é o nome dado ao argumento prevalente nos diálogos chamados socráticos ou aporéticos. "λεγχος se traduz normalmente por “exame cuidadoso” ou “refutação”. Segundo Robinson, entretanto, essa tradução é decorrente de um sentido mais amplo onde esse termo significa examinar uma pessoa em razão de alguma proposição feita por ela por meio de interrogações que a levam à formulação de outras proposições na esperança de que estas determinem o significado e o valor de verdade da primeira. Como a expectativa é sempre a de que o valor de verdade seja “falso”, então o termo ἔλεγχος ganhou o significado mais estreito de refutação.

8 O *Banquete* 200e: Assim também no *Lysis*, onde a φιλία é desejo de alguma coisa que nos falta (221d); e no *Filebo* (34e-35b).

O princípio da falta é reafirmado no mito do nascimento de Eros (203a), um mito, diga-se de passagem, inventado por Platão para dar conta da natureza contraditória e instável de Eros. Sendo filho de Poro e Penúria, ele é o resultado de uma mistura de qualidades opostas, as quais devem ser tomadas, como observou Léon Robin, não em sua determinação estática, mas em sua determinação dinâmica (Robin, 1951: LXXX-LXXXI). Ele nem é mortal, nem imortal (cf. 202b-203a; 206b-207a; 208b), “mas no mesmo dia ora floresce e vive, quando prospera, ora morre, e de novo revive graças à natureza do pai, e o que obtém sempre lhe escapa,” qualidade que, sem dúvida, herdou da mãe, de modo que embora nunca esteja sem recursos, graças ao pai, nunca está também na abundância (203c-e), graças à pobreza da mãe. Entre uma coisa e outra, Eros está além disso e sobretudo entre a sabedoria (σοφία) e a ignorância (ἄμαθία). Desejoso da primeira, porque a ela se inclina, mas não a possui, Eros é filósofo, isto é, amante da sabedoria. Ele não é, portanto, sábio, como queria Agatão (196d-e), mas também não é absolutamente ignorante, uma vez que reconhece a própria ignorância.

A qualidade de filósofo é, como observa ainda Robin, uma consequência da dualidade de sua natureza, e não uma característica exclusivamente herdada de seu pai, Poro, como se poderia imaginar. Ele é um intermediário entre a ignorância que se ignora, posto que a sua ignorância é acompanhada da consciência de seu estado de ignorância, e a sabedoria que está satisfeita, posto que, do contrário, não a desejaria ou teria necessidade dela: “Na verdade, a obstinação que Eros herdou especificamente de seu pai para o filosofar está mais próxima de seus talentos de mago e de sofista (203d). Essa obstinação significa, portanto, a impaciência de saber, a curiosidade espontânea, universal, aventureira, e sem regra, mais do que o desejo refletido de saber fundando-se sobre a noção precisa daquilo que ignoramos: um élan apaixonado, mais do que a consciência de nossa miséria onde depositaríamos o desejo de nos livrarmos dela” (Robin, 1951: LXXXI-LXXXII). De fato, o amor não pode ser amor a não ser daquilo que ele sabe ou acredita estar desprovido (204a; cf. 200a-e),

mas a consciência do que lhe falta, no caso o saber, é tão necessária para voltá-lo na direção do saber e torná-lo filósofo, quanto o é o élan espontâneo que o faz tender às belas coisas (203e-204c). Em suma, para usar mais uma vez as palavras de Robin (1951: LXXXII), “o movimento instintivo que conduz a parte mais generosa da nossa natureza ao objeto amável, não é suficiente, para torná-la amante e para transformá-la em amor; é preciso ainda que haja a ausência sentida deste objeto”.

Uma vez definida a natureza do amor, o *Banquete*, na voz da sacerdotisa Diotima, passará a discorrer também sobre seus efeitos. A questão é inicialmente abordada do modo mais geral possível; o objetivo é encontrar uma fórmula, por assim dizer, a partir da qual seja possível demonstrar como essa natureza age na vida dos homens. Para construir essa fórmula, entretanto, o objeto do amor proposto por Agatão em 197b8 – o que é belo (cf. 201a-b, e; 202d) – e até aqui aceito, deverá ser substituído por um análogo – o que é bom. A substituição parece natural, uma vez que em 201c se havia concordado que as coisas boas (ἀγαθά) são necessariamente belas (καλά), embora em momento algum se tenha considerado o inverso, isto é, que as coisas belas (καλά) ou o que é belo (καλόν) são necessariamente ἀγαθά ou ἀγαθόν. De qualquer modo, a intenção é mostrar que desejar “o que é belo ou bom” é um meio que visa ainda um outro fim. Tal como no *Lysis*, o verdadeiro objeto do amor terá que ser um πρῶτον φίλον, isto é, um primeiro amado, um objeto último, que sendo amado por si mesmo, amamos sem visar qualquer outra coisa (219c-d). “As coisas belas ou boas”, “aquilo que é belo ou bom”, não podem ser, portanto, o verdadeiro objeto do amor. Nessa primeira abordagem, entretanto, parece que a substituição de καλά por ἀγαθά (204e) serve como degrau para fazer progredir a formulação desejada, a de que Eros é na verdade o desejo de ser feliz: sendo Eros desejo da beleza, o que Eros deseja é tê-la para si; ter para si o belo (ou o bom) é igual a ser feliz, de modo que eros é, a partir desse ponto, o desejo de ser feliz.

A construção lógica que vai conduzir a essa conclusão é a seguinte: Diotima faz Sócrates concordar que (1) 204d3-7: o desejo (Ἔρως) pelas coisas belas (καλά) é desejo de possuí-las; (2) 204d8-e4: o desejo pelas coisas boas (ἀγαθά) é desejo de possuí-las; (3) 204e5-205a4: possuir as coisas boas (ἀγαθά) é ser feliz (εὐδαίμων); (4) 205a5-8: todos nós necessariamente desejamos ser felizes; (5) *ibid.*: esse desejo universal de ser feliz é Ἔρως; (6) 205d1-206a8: todo Eros é um desejo de possuir o que é bom (ἀγαθόν); (7) 206a9-13: e de tê-lo consigo para sempre. O resultado final é uma nova definição de amor: o amor não é mais apenas o desejo do belo, mas é o desejo, comum a todos os homens, de possuir eternamente o belo ou bom (ou de ser feliz). Um “sempre” é acrescentado ao “ter” e logo Eros, será novamente transformado não apenas em desejo de ter o Bem, mas em desejo de *ter para sempre* consigo o Bem, e em consequência se transformará em desejo de imortalidade: ser imortal (= a ser Deus, ou semelhante a Deus) é o verdadeiro objeto da verdadeira felicidade dos homens.

O estágio (5) é essencial, porque Diotima estabelece não uma analogia, mas uma identidade entre “Eros pelas coisas belas” e “Eros pelas coisas boas”, e de tal forma que, a partir desse momento, καλός e ἀγαθός serão designações alternativas de uma mesma classe. Além disso, de 205e6 em diante, Diotima não mais vai dizer “as coisas boas” (204e5: τὰγαθά), mas “o bom” (τὸ ἀγαθόν) dando um sentido substantivo e consequentemente metafísico ao eros, e preparando já o caminho para a introdução do belo (τὸ καλόν). O estágio (7) é necessário para o argumento do desejo de imortalidade (206b-208b). Porém, como observou K. Dover (1980), ele não está baseado em nenhuma argumentação; o que o antecede é 205a6, e não há nada fundamentando que ao desejo de possuir o bom segue-se necessariamente o desejo de existir para sempre. De qualquer modo, o resultado final da fórmula é: o amor é o desejo comum a todos os homens de possuir eternamente o que é bom.

Sendo esse então o objetivo geral do amor, a pergunta seguinte é em que sentido, e em que atividade deve esse objetivo ser buscado para que

o zelo e a intensidade desta busca sejam (propriamente) chamados de “amor”? (206b) Sócrates, agora confuso, não tem ideia de como poderia responder a essa pergunta “Eu não te admiraria por tua sabedoria, Diotima, nem te frequentaria para me instruir nisso mesmo,” e as palavras de Diotima ao tentar esclarecer vão adquirir um tom de revelação: “Isso é um parto na beleza, seja no corpo, seja na alma”, diz ela (206b). Mas Sócrates ainda sem entender responde: “Só com adivinhação (μαντεία) o que queres dizer, pois não compreendo” (206c) e então Diotima explica claramente:

Todos os homens concebem, seja no corpo, seja na alma, e quando atingem certa idade, procriar é o que deseja nossa natureza. Ora, não se pode procriar na feiura, mas sim na beleza. A união do homem e da mulher é procriativa. E isso é algo divino, é o que há de imortal na vida mortal, a fecundação e a geração. (206d) Ora, a feiura está em desarmonia com todo o divino e a beleza em harmonia com ele. Portanto, a Beleza é Moira e Ilítia na procriação. Eis por que, ao se aproximar do belo, o que está prenhe se alegra, de júbilo transborda, dá à luz e procria; ao passo que, ao se aproximar do feio, sombrio e em dor se retrai, se afasta, se contrai e não procria, mas retendo seu fruto sofre. Daí ocorrer ao que está prenhe e já túmido (206e) grande excitação diante do belo, porque este o liberta da violenta dor do parto. De fato, continuou ela, não é do belo que Eros é desejo, como supões, Sócrates.

Mas do que, afinal? – pergunta ele

E ela: Da geração e da procriação no belo.

Segundo Gregory Vlastos (1981: 21), o que Platão quer nos dizer nesta passagem, é que a beleza nos toca profundamente, porque todos nós temos o poder de criar, mas somente ela pode liberar esse poder. Ela é *Moira* e Ilítia⁹ em relação a toda geração, seja na ordem física, seja

9 Diotima personifica a Beleza dando-lhe o papel de Ilítia e *Moira* na geração pelo corpo ou pela alma.

na ordem espiritual. E eis por que, diante dela, os seres naturalmente fecundados alegram-se, procriam e produzem, enquanto que diante da feiura, ao contrário, sombrios e aflitos, retêm a sua fecundidade, e carregam-na penosamente. Daí vêm também os alvoroços da paixão que, diante da beleza, detêm aqueles que estão fecundos e inchados de desejos, pois o objeto em que reside essa beleza pode pôr fim às dores que se seguem à fecundidade.¹⁰

Encerrando esse brevíssimo ensaio, o *Banquete*, como habitualmente acontece em todos os diálogos ditos da maturidade, parece ter uma resposta positiva à pergunta inicial τίς ὁ Ἔρως; (quem é Eros?). Eros não é, na verdade, amor da beleza, mas amor da geração na beleza, uma vez que gerar, seja pelo espírito, seja pela carne, é o único meio de o mortal tornar-se imortal, pois somente a geração pode produzir fora dele uma existência através da qual ele poderá se perpetuar. De modo que, tanto em sua acepção geral – isto é, como desejo de possuir eternamente o bom – quanto em sua acepção específica – isto é, como geração na beleza – o amor é necessariamente um desejo de imortalidade (206b-207a).

Sobre o título da obra

O *symposium* ateniense não era exatamente um banquete, nem no sentido latino de *convivium*, nem no sentido em que entendemos hoje essa palavra. Para nós, um banquete é uma refeição farta, pomposa e comemorativa, para a qual convidamos um grande número de pessoas e na qual todos os acontecimentos transcorrem mais ou menos de maneira livre: nossos convidados decidem o quanto comer ou beber e não são obrigados a discursar ou a participar de rituais religiosos. O banquete grego, ao contrário, segue uma série de regras que o distingue radicalmente do nosso.

Na Atenas do século V, o banquete se dividia em duas partes: uma primeira e secundária chamada δεῖπνον ou συμδεῖπνον, isto é, refeição

10 Sobre as relações desta passagem com a maiêutica do *Teeteto*, ver Robin, 1951.

ou refeição comum, e uma segunda e mais essencial, pois a comida tem pouca importância no banquete grego, chamada πότος ou συμπότος, isto é, a bebedeira ou a bebedeira comum. A bebida era mais importante do que a comida, mas o ato de beber era organizado em função de um outro objeto que não fosse a bebida. A passagem de uma parte à outra era acompanhada de libações, orações e cânticos, quase como se fosse uma cerimônia religiosa. Fazia parte das regras traçar um programa que decidisse o modo como se desenrolaria essa segunda parte: a quantidade de bebida a ser tomada, o tema sobre o qual cada um dos participantes seria obrigado a discorrer etc. O autor do tema presidia o banquete, e como tal, deveria cuidar que o programa fosse cumprido.

