

O Banquete e o Eros platônico: narrativas sobre amor e criação

José Roberto de Oliveira¹

RESUMO

O *Banquete* é um dos mais conhecidos *diálogos* de Platão e é onde este filósofo realiza uma reflexão sobre Eros – o amor – a partir de várias perspectivas, em especial a narrativa mítica e a Filosófica. Entretanto, nas análises feitas sob essas duas tradições, Eros se revela como um ser capaz de resgatar a unidade primordial dos deuses, da natureza e dos humanos, impulsionando-os a agirem para criar. Por si só o amor não gera; ele é o elemento fundamental que faz gerar. Assim, posto como um intermediário entre deuses e humanos, o Eros de *O Banquete* ora se mostra como um deus ora como um semideus (*daimónios*), mas nunca perde sua característica primordial: possibilitar aos deuses, à *physis* e aos humanos a capacidade de criar no amor e, por isso, eternizar-se.

Palavras-chave: Eros platônico, o banquete, poiesis, mito, arte e Filosofia

Introdução

Como, então, continuou Erixímaco, é isso que se decide, beber cada um o que quiser, sem que nada seja forçado, o que sugiro então é que mandemos embora a flautista e que ela vá flautear para si mesma ou para as mulheres lá dentro; quanto a nós, com discursos devemos fazer nossa reunião hoje; e que discursos – eis o que, se vos apraz, desejo propor-vos. (*O Banquete*, 176e).

¹ Professor do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia da Bahia – Campus Eunápolis. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Endereço eletrônico: robertodeoliveira12@yahoo.com.br.

Há que se iniciar esta análise explicitando a razão da escolha desta citação como sua porta de entrada. Nela, aparecem dois elementos importantes para se compreender melhor todo o enredo do diálogo sobre o amor. O primeiro deles diz respeito à dispensa da flautista, logo, da única mulher que supostamente se encontra em meio aos homens presentes no banquete (em breve, será possível perceber que, se nesse momento as mulheres não são bem – vindas, será a reprodução de um discurso proferido por uma mulher – Diotima – que selará todo o elogio teórico feito ao amor). No entanto, a proposta de não se distrair com a música, mas com discurso, indica também o segundo elemento: todo o diálogo será embalado pelo *lógos*. Portanto, não se trata de qualquer espécie de discurso, como bem declarou Erixímaco; é antes um discurso sobre o amor, que se confunde com o seu próprio objeto discursivo; que faz encarnar na rígida estrutura da linguagem a experiência do desejo do amante em encontrar-se com seu objeto mais desejado: a *verdade sobre as coisas*. Essa distinção levou José Américo Motta Pessanha (1987) a afirmar que “falar do amor em Platão cria uma inevitável circularidade... É que, em Platão, amor e fala, amor e discurso, amor e palavra estão intrínseca e definitivamente interligados. Há, para Platão, cumplicidade entre *Lógos* e *Eros*.” (PESSANHA, 1987, p.77).

Ora, se *Eros* impulsiona também o *lógos* a um ritmo cadente capaz de embalar os convivas do banquete de Agatão, talvez fosse possível analisar esse *diálogo* não com o rigor de um doxógrafo, mas com o ritmo que lhe envolve, sem, no entanto, deixar-se perder no embalo de sua cadência. Para tanto, partimos da tradução do professor J. Cavalcante de Souza, que opta por uma publicação apenas em português, mas voltada diretamente do texto grego (não de traduções provenientes do francês ou do inglês, como fica claro na “Nota” presente no início da obra). Isto nos dá o conforto de podermos nos remeter às terminologias propostas pela tradução sem buscar fazer análises dos termos gregos.

1. Remissões e narrativas do Banquete

O início do relato do *Banquete* é bastante curioso: sem qualquer palavra introdutória ou de identificação, o interlocutor começa a responder uma possível

pergunta que lhe foi feita, sobre um encontro que aconteceu na casa de um certo Agatão. O questionador permanece anônimo, mas quem responde é Apolodoro. Ele narra a conversa que teve com Glauco, que, curioso para obter maiores detalhes sobre este evento, o interpela, por acreditar ser ele o único capaz de trazer-lhe as informações necessárias. Mas o que Apolodoro narra não foi testemunhado por ele; teria ouvido de Aristodemo, o acompanhante de Sócrates até a casa de Agatão e a testemunha de todo o diálogo. Por isso, Apolodoro afirma o seguinte: “... é preferível expor tudo do começo, na mesma ordem em que Aristodemo...” lhe falou (176a).

Essa sequência de remissões variadas não para por aí: uma parte dos discursos proferidos não é lembrada nem mesmo por Aristodemo. Aqueles que foram pronunciados entre o de Fedro e o de Pausânias, por exemplo, não foram narrados (Cf. 180c). E até mesmo quando Sócrates realiza o seu discurso, revela não ser dele, mas de certa mulher – Diotima – com quem teria falado em um período desconhecido. Tais curiosidades levam Motta Pessanha a afirmar que “... a doutrina socrático-platônica sobre o amor emerge do texto do *Banquete* como aquilo que pode ser resgatado de uma longa cadeia de memórias e esquecimentos, no meio de uma série de discursos heterogêneos, provenientes de várias épocas e entremeados de lacunas” (PESSANHA, 1987, p. 89). E ele continua:

O que se tem são sempre discursos que se referem a discursos e são mediadores de outros discursos. Ou seja: o tema do amor existe na intermediação dos discursos, no campo plural da fala, da interlocução sustentada pela memória, mas marcada inevitavelmente pela incerteza e pelas omissões do esquecimento. Um discurso remete a outro, que remete a outro, que remete a outro... numa sequência fragmentada de inúmeras mediatizações a partir de um inalcançável ponto inicial que... recua indefinidamente. (Idem, p. 89-90).

Tal estratégia evidencia o propósito de Platão: a impossibilidade de tratar de um tema como o amor ignorando toda a tradição que esse tema carrega e que é revelada através das narrativas míticas. As remissões a memórias e a esquecimentos realizadas por este diálogo atestam a necessidade de aproximar o novo discurso sobre Eros, proposto por Platão, das antigas narrativas apresentadas pelos poetas gregos, especialmente Homero e Hesíodo. De alguma maneira, estas

tradições aparecem nos discursos proferidos no *Banquete*, até que surja, através do discurso de Sócrates/Diotima, uma nova face de Eros.

O *Banquete* apresenta uma dupla proposta: primeiramente, os convivas reuniram-se ao redor da mesa de Agatão para comemorar sua vitória em um concurso literário. Porém, durante a comemoração, ficou acordado que eles não serão distraídos pela música, mas por discursos/elogios a Eros, o deus do amor. E assim se inicia a série de discursos:

O primeiro deles é pronunciado por Fedro (Cf. 178a -180b). Este faz um resgate teogônico, tal como Hesíodo apresenta esse deus: um deus primordial, nascido depois de Caos e juntamente com Terra. O amor seria, então, “... 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”. (180b). Mas Fedro traz também uma novidade ao revelar que tanto Parmênides quanto Acusilau também afirmam ser Eros o primeiro dos deuses².

O próximo a assumir a palavra é Pausânias (180c -185c): em seu discurso, Eros tem sua existência condicionada à de Afrodite; por essa razão ele não é apenas um, mas dois, pois também existem duas Afrodites – a Urânia ou Celestial e a Pandêmia ou Popular. Uma tentativa de se explicar, seja o desregramento sexual dos homens, seja a posição de alguns cidadãos atenienses a respeito da relação dos homens adultos com os jovens – um comportamento que está ligado a um Eros e a uma Afrodite menos sublimes e mais populares.

O terceiro a falar seria Aristófanes, não fosse tomado por uma crise de soluço e tivesse que ceder sua vez ao médico Erixímaco (185 d -189 a). Para este, Eros se revela como *Philia*, como um princípio de atração que age não só na natureza dos homens, mas em todos os animais e em todas as coisas que existem no universo; “tão grande e admirável é essa divindade que sobre tudo se impõe, assim na ordem das coisas humanas como na das divinas” (186b). Ora, se Eros encontra-se presente em tudo o que existe, então é necessário que o homem esteja em harmonia com o cosmos para sentir-se próximo desse deus. Estar em harmonia

² - Eis a afirmação de Fedro sobre Parmênides e Acusilau: “Parmênides também diz a respeito da Geração: Eros nasceu em primeiro lugar; nenhum deus antes dele. Neste ponto Acusilau está de acordo com Hesíodo” (178 b-c).

significa atingir uma determinada moderação entre os opostos. É isso que Erixímaco denomina de saúde da natureza e dos homens: “De fato, até a constituição das estações do ano está repleta desses dois amores, e quando se tomam de um moderado amor um pelo outro os contrários de que há pouco eu falava, o quente e o frio, o seco e o úmido, e adquirem uma harmonia e uma mistura razoáveis; chegam trazendo bonança e saúde aos homens, aos outros animais e às plantas, e nenhuma ofensa fazem...” (188a).

Após um discurso com alusões à medicina, Erixímaco passa a palavra a Aristófanes. Este, por sua vez, iniciou o seu discurso, revelando sua intenção: falar sobre Eros de forma diferente do que haviam revelado Pausânias e Erixímaco. Curiosamente não é incluído aí o discurso de Fedro, talvez por existir alguma semelhança com aquilo que irá anunciar – sobre o poder de Eros (Cf. 189d). Porém, antes de falar sobre esse poder, é necessário “conhecer a natureza humana e as transformações por que passou”. Por esse motivo Aristófanes inicia a narrativa sobre o mito da origem da humanidade:

Com efeito, nossa natureza outrora não era a mesma que a de agora, mas diferente. Em primeiro lugar, três eram os gêneros da Humanidade. Não como agora, o masculino e o feminino, mas também havia, a mais, um terceiro, comum a estes dois, do qual resta agora um nome, desaparecida a coisa; andrógino era então um gênero distinto, tanto na forma como no nome comum aos dois, ao masculino e ao feminino (189 d-e).

A forma do ser humano era esférica, composta por quatro mãos e quatro pernas, além de “... dois rostos perfeitamente iguais num só pescoço bem torneado e uma só cabeça com os rostos dispostos em sentido contrário...” (190a). Quanto à sua formação sexual, esses seres eram unidos ou em forma de dois homens, ou em forma de duas mulheres, ou ainda formavam pares de sexos opostos. Eis como Aristófanes revela esta constituição:

... todos os homens que são um corte do tipo comum, o que então se chamava andrógino gostam de mulheres, e a maioria dos adultérios provém deste tipo, assim como também todas as mulheres que gostam de homens e são adúlteras, é deste tipo que provêm. Todas as mulheres que são o corte de uma mulher não dirigem muito sua atenção aos homens, mas antes estão voltadas para as mulheres, e as amiguinhas provêm deste tipo. E todos os

que são corte de um macho perseguem o macho e, enquanto são crianças, como cortículos do macho, gostam dos homens e se comprazem em deitar-se com os homens e a eles se enlaçar, e são estes os melhores meninos e adolescentes, os de natureza mais corajosa (191e -192a).

Esses seres primitivos possuíam uma grande agilidade para direcionar-se e locomover-se a todos os lados, além de uma força e um vigor extraordinários. Por esta razão, tais seres opuseram-se aos deuses, tentando combatê-los. Ao sentirem-se ameaçados, os deuses concordaram que tal espécie deveria ser enfraquecida, ao invés de exterminá-la e, com isso, reduzir o número de seres que lhes prestavam culto. Para isso, bastou dividi-la. Assim, semelhante a um ovo cortado ao meio, os homens tiveram suas partes separadas, de modo a permanecer distantes e saudosos de sua antiga condição.

Sem se acostumarem com a ausência de sua metade, as formas divididas morriam de fome e inanição, "... pelo fato de nenhuma parte querer fazer nada separada da outra" (191b). Condoído, Zeus transferiu os órgãos genitais desses seres para frente, para que eles se unissem novamente. Assim, os novos seres se encontravam e propagavam a espécie. "Desde então", afirma Aristófanes, "é inato nos homens o amor de uns para os outros, o amor que restabelece nossa primitiva natureza e que, no empenho de formar de dois seres um único, sana a natureza humana" (191d).

Entretanto, quando acontece dos seres divididos encontrarem sua metade, querem apenas permanecer juntos, na tentativa de novamente voltar ao que eram antes. Talvez se questionados, não saberiam dizer a razão de tamanha necessidade da companhia um do outro. O certo, no entanto, é que ambos buscam a unidade perdida; a homogeneidade que outrora formavam. Segundo Aristófanes, é "a saudade desse todo e o empenho de restabelecê-lo..." que se denomina amor. O amor tem por finalidade o restabelecimento da antiga condição humana, desfeita por causa de sua insubordinação aos deuses. E o que fica mais evidente nesse discurso é a passagem da unidade cósmica que antes representava a principal função de Eros, para a necessidade de novamente unir o homem. Portanto, há uma transposição da dimensão física para a dimensão ética, da regência do curso da natureza, para as questões do comportamento humano. Daí Aristófanes afirmar que "... nossa espécie só poderá ser feliz quando realizarmos plenamente a finalidade do

amor e cada um de nós encontrar o seu verdadeiro amado, retornando, assim, à sua primitiva natureza”. E continua:

E, se isso é o melhor, é forçoso que dos casos atuais o que mais se lhe avizinha é o melhor, e é este o conseguir um bem-amado de natureza conforme ao seu gosto; e se disso fôssemos glorificar o deus responsável, merecidamente glorificaríamos o Amor, que agora nos é de máxima utilidade, levando-nos ao que nos é familiar e que para o futuro nos dá as maiores esperanças, se formos piedosos para com os deuses, de restabelecer-nos em nossa primitiva natureza e, depois de nos curar, fazer-nos bem-aventurados e felizes (193c-d).

Após o elogio de Aristófanes, é a vez do anfitrião. Agatão inicia seu discurso com a pretensão de falar sobre a natureza do amor, pois, segundo ele, nenhum dos anteriores havia salientado o ponto central sobre Eros: ser belo e jovem, além de possuir virtudes como a bondade, a justiça, a temperança, a coragem e a sabedoria. Assim, conclui ele, Eros é quem estabelece a ordem entre os deuses e oferece todos os bens, tanto a estes quanto aos homens:

Assim é o que me parece, ó Fedro, que o Amor, primeiramente por ser em si mesmo o mais belo e o melhor, depois é que é para os outros a causa de outros tantos bens. Mas ocorre-me agora também em verso dizer alguma coisa, que é ele o que produz *paz entre os homens, e no mar bonança, repouso tranquilo de ventos e sono na dor*. É ele que não nos tira o sentimento de estranheza e nos enche de familiaridade, promovendo todas as reuniões deste tipo, pra mutuamente nos encontrarmos, tornando-se nosso guia nas festas, nos coros, nos sacrifícios; incutindo brandura e excluindo rudeza; pródigo de bem-querer e incapaz de mal-querer; propício e bom; contemplado pelos sábios e admirado pelos deuses... (197c-d).

Apesar de proferir um belo discurso, Agatão não aproxima o “seu” Eros de nenhum daqueles que até então foram apresentados. Trata-se, portanto, de um Eros cujas características poderiam ser qualificadas como “ornamentais”, pois, como bem afirmou Pessanha (1987: 95), “... o Eros pintado por Agatão nada tem da grandeza, da força, da imponência e da gravidade dos que foram apresentados pelos antecessores. Nem princípio teogônico e cosmogônico, nem força universal de atração dos semelhantes, nem impulso de busca da totalidade fundamentado no mito sobre a origem dos homens: é, ao contrário, o deus mais jovem, mais belo e

mais feliz. Jovem, não é responsável: não é causa; jovem, sempre jovem, foge da velhice (195c)...”.

Sócrates põe-se, então, a falar dizendo aos companheiros não conseguir tecer um elogio a Eros tal como tinha sido feito por eles, por não representar o caminho da verdade, isto é, não convém “... atribuir ao objeto quanto de belo e de grandioso se possa conceber, sem decidir, primeiro, se tal processo corresponde à realidade dos fatos” (198e)³. Por isso, antes de tecer algum elogio a esse deus, ele prefere dirigir algumas perguntas a Agatão, já que este tentou falar sobre a natureza de Eros.

A primeira pergunta é: “Faz parte da natureza do Amor, ser amor de alguma coisa, ou de nada?” (199d). E também questiona: “O amor deseja ou não deseja aquilo que ama?” (200a). A partir de uma sequência de questões e das respectivas respostas oferecidas por Agatão, Sócrates chega à sua primeira conclusão: que quem deseja, deseja aquilo que não possui, sendo isso válido também para o amor: “Esse indivíduo, por conseguinte, e, com ele, todos os que têm desejos, só almeja aquilo de que não dispõe nem possui num dado momento; o que não tem, o que ainda não existe e onde que se carece: eis, pois precisamente, o objeto de desejo e do amor” (200e).

Não são necessários muitos argumentos para Sócrates conduzir Agatão ao reconhecimento de que se Eros é desprovido de beleza. Ele não é belo, mas anseia pela beleza, tal como anseia pela bondade – característica essencial daquilo que é belo: “Ora, se Eros é carente de beleza, e o bom é belo, ele terá também de ser desprovido do que é bom” (201e).

³ - Eis como essa questão aparece na íntegra, no contexto do diálogo: “Esse discurso fez-me lembrar de Górgias, passando-se comigo aquilo de Homero: tive medo de que Agatão, no fim de sua fala, atirasse contra minha cabeça a cabeça gorgônica de Górgias, esse orador terribilíssimo, e me privasse da voz, transformando-me em pedra. Só então percebi quão ridículo eu tinha sido ao comprometer-me convosco a também fazer elogio de Eros, apresentando-me como conhecedor de assuntos amatórios, quando a verdade é que em matéria de elogiar seja o que for, não entendo patavina. Na minha inocência, pensava que seria preciso dizer a verdade em tudo o que se falasse do projeto elogiado; a verdade deveria ser o fundamento próprio do discurso, para daí escolhermos o que houvesse de mais belo e apresentá-lo na melhor ordem possível. Deixei-me inflar de orgulho ao pensamento de que iria falar bem, visto conhecer a maneira certa de elogiar. Mas, ao que parece, não é esse o caminho verdadeiro, senão o inverso: atribuir ao objeto quanto de belo e de grandioso se possa conceber, sem decidir, primeiro, se tal processo corresponde ou não à realidade dos fatos”(198c-e).

Doravante, é o momento de Sócrates revelar a quem realmente pertence essas idéias. Segundo ele, tudo o que sabe sobre Eros, ele aprendeu com Diotima, uma sacerdotisa de Mantinéia, respeitada por possuir um vasto conhecimento sobre o amor e por ter despertado em Sócrates todo o conhecimento sobre esse assunto.

A referência a essa figura feminina na estrutura do diálogo parece opor-se ao que havia sido acordado no início, pois nem mesmo a tocadora de flauta havia permanecido junto aos convivas (Cf. p. 2 deste texto). Como se somente os homens tivessem autoridade para tecer elogios ao amor. Mas Sócrates declara que todo o seu conhecimento sobre esse tema proveio de uma mulher. Não se trata, no entanto, de qualquer mulher nem seu conhecimento sobre esse assunto se atém apenas às experiências “corpóreas”. É exatamente por isso que ela se diferencia tanto das outras mulheres, quanto dos próprios homens que estão reunidos, inclusive de Sócrates: todos eles são conhecedores de uma face do amor, aquela que manifesta toda a sensualidade dos corpos e representa o desejo pela unidade. Ao contrário, o conhecimento que Diotima tem sobre o amor ultrapassa a relação corpórea, pois atinge a principal face de Eros, aquela que se prende à beleza da alma, das leis, das tradições e da ciência⁴. Diotima não é apenas uma mulher que se encontra, como todas as outras, em um espaço reservado, longe, portanto, do ambiente do banquete. O lugar que ela frequenta é o templo, a morada dos deuses e somente com eles ela tem intimidade. Por isso conhece tanto sobre o amor. Sócrates reconhece a autoridade dessa mulher e sabe que somente ela pode ser seu mestre. Ele se deixa ser seduzido por ela, tal como o amado em relação ao

⁴ - Ao falar sobre a necessidade de ultrapassar a dimensão sensível de um único objeto (um corpo belo) para atingir uma contemplação da verdadeira beleza, Diotima afirma: “– Até esta altura, Sócrates, dos mistérios do amor, tu também, decerto, poderias ser iniciado; porém, no que constitui o último degrau, o da contemplação, a que tendem todos os anteriores, não sei se tens ou não tens capacidade. Contudo, prosseguiu, disponho-me a falar-te sem nenhuma restrição, Esforça-te por acompanhar-me até onde te for possível. É o seguinte, disse: Quem quiser percorrer nessas questões o verdadeiro caminho, deve começar desde a infância e freqüentar belos corpos. De início, se dispuser de um guia seguro, amará apenas um corpo, ocasião propícia de gerar belos discursos. De seguida, compreenderá que a beleza de um determinado corpo é irmã da beleza de outro qualquer, e que se ele tiver de empenhar-se em pós da idéia do belo, fora o cúmulo da insensatez deixar de perceber que a beleza de todos os corpos é uma só. 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 das leis e das tradições, compreenderá que a beleza é uma só em todos os casos, para concluir, afinal, pelo nenhum valor da beleza corpórea...” (210a-d).

amante. Não por acaso ele afirma: “por isso mesmo foi que te procurei, Diotima, como disse há pouco, por ter profunda consciência de que necessito de mestre. Explica-me a causa desse fato e das outras manifestações do amor” (207c).

A importância que Diotima recebe no *Banquete* é analisada por Brès (1973) como sendo, graças a seu status, proveniente de seu caráter dessexualizado (distante, portanto, das relações corpóreas), posto encontrar-se ligada ao espírito e ao *lógos*. Além disso, ele aproxima esse caráter dessexualizado de Diotima do método da maiêutica adotado por Sócrates, cuja característica é uma “aparente” ignorância que vai possibilitar o nascimento do saber:

... a mãe parteira dos corpos como protótipo de Sócrates parteiro do espírito é o prolongamento do papel exercido por Diotima no *Banquete*, há uma mulher que não é mais objeto de amor tal como é descrito no sentido corrente do termo, mas cuja presença é necessária, pois é ela que ensina ou que busca ensinar o bom uso do amor. O *Teeteto* nos dirá que esta mulher é a Mãe, mas uma ‘mãe’ advinda estéril e incapaz de participar do ato do amor: curiosa e profunda ilustração da douta ignorância socrática (BRES, 1973, p. 228).

Segundo Sócrates, Diotima começa a contestar sua proposição que afirma ser Eros um “deus poderoso e amante das coisas belas”. No entanto, ela também não afirma ser ele feio e mau, mas que se encontra entre os dois extremos. Ora, ao declarar ser Eros desprovido de beleza e bondade, Diotima retira-lhe também o status de deus, pois se a um deus nada falta, “como, então, poderá ser um dos deuses o que não participa das coisas boas e belas?” (202d). Assim, não sendo um deus nem tampouco um mortal, ele se encontra, segundo Diotima, entre o mortal e o imortal; ele é “um grande demônio”, cuja função é interpretar e levar aos deuses e aos humanos as oferendas e os dons, as preces e as graças. E porque se encontra em tal posição, Eros possibilita a unidade do Todo: “Colocado entre ambos”, afirma Diotima, “ele preenche esse intervalo, permitindo que o Todo se ligue a si mesmo” (202d).

Definida a verdadeira natureza de Eros, agora é preciso saber qual a sua linhagem, conhecida pelo mito do *nascimento de Eros* narrado por Diotima. Para comemorar o nascimento de Afrodite, Zeus ofereceu um banquete aos deuses. Entre os presentes, encontrava-se Recurso, o deus recurso, que se embriagara com

o néctar dos deuses. Ao fim do banquete chegou Pobreza, “... com a intenção de aproveitar aquela oportunidade para mendigar...”. Porém, ao ver Recurso dormindo no jardim de Zeus, ela arquitetou um plano para tirar-lhe algum benefício: deitou-se ao seu lado e concebeu um filho – Eros. Por esta razão, Diotima revela que Eros possui os seguintes atributos:

E por ser filho o Amor do Recurso e da Pobreza foi esta a condição em que ele ficou. Primeiramente ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido, de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista: e nem imortal é a sua natureza nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece, ora morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai... (203d-e).

Após todas essas revelações, Sócrates continua seu diálogo com Diotima, buscando compreender qual seria a utilidade de Eros para os homens. A resposta de Diotima a esta questão implica no desdobramento de todo o elogio (discurso) de Sócrates sobre o amor (Cf. 204c – 212c). Porém, o que fica evidente em todo o desenrolar dos argumentos dispostos no diálogo entre Sócrates e Diotima é que, ao se aproximarem do belo e do bom, o que os homens buscam é a felicidade (Cf. 205a). Impulsionados por Eros, os homens buscam adquirir as coisas boas e belas; para tanto, chegam até mesmo a criá-las, isto é, promovem “... a passagem do não-ser para a existência” (205c), geram belezas ligadas aos corpos e ao espírito; participam do cosmos, porque, próximos do belo e do bom, amam a ordem e a verdade. Em última instância, Eros é útil à natureza humana, pois possibilita ao homem atingir a arte da medida ideal da realidade e de sua própria existência⁵. Por isso Sócrates afirma o seguinte, ao concluir o discurso que teria ouvido de Diotima:

⁵ - Ao apresentar as razões que levam Platão a mudar o eixo das explicações sobre o mundo, José Américo Motta Pessanha, destaca primeiramente as três razões ligadas à religião, à ciência e à política. Em seguida, ele ressalta também a questão do erotismo e de sua importância para a formação do povo grego. Para produzir essas reflexões, Pessanha baseia-se nas análises de Foucault, a partir de seu livro *Uso dos Prazeres*. Então, afirma o seguinte: “Os gregos não opõem, como comportamentos excludentes ou radicalmente diferentes, o amor ao mesmo e o amor ao sexo oposto. A oposição fundamental é a que coloca, de um lado, o homem temperante e *senhor* de si, de outro, o homem que é *escravo* dos *prazeres* (na relação com o outro homem ou na relação com uma

Eis o que me dizia Diotima, ó Fedro e demais presentes, e do que estou convencido; e, porque estou convencido, tento convencer também os outros de que para para essa aquisição um colaborador da natureza humana melhor que o Amor não se encontraria facilmente. Eis por que eu afirmo que deve todo homem honrar o Amor e que eu o prezo o que lhe concerne e particularmente o cultivo... (212b).

Com isso, encerra-se o ciclo de elogios a Eros, tal como os convivas haviam acordado. O que virá a seguir, a partir da entrada de Alcibíades, já não se trata mais de um elogio propriamente a Eros, mas uma forma encontrada por Platão para demonstrar que Sócrates é a representação máxima desse *daimónios*, é, portanto, o filósofo por excelência, por reconhecer que é preciso amar o belo na sua forma mais sublime.

No final da passagem 212c, o *diálogo* muda completamente de direção, assumindo, agora, um ritmo em nada semelhante ao que fora imposto pelo autor: a sobriedade acordada pelos convivas e a forma de divertimento que haviam escolhido cederão lugar a um desregramento geral, pois o banquete é invadido por foliões, músicos e um jovem notadamente embriagado. Trata-se de Alcibíades. Esta personagem inesperada invade o recinto e é posta entre o anfitrião e Sócrates. Assume o leito sem mesmo se dar conta de quem se encontrava ao seu lado, além de Agatão. Ao descobrir ser Sócrates a terceira pessoa que se encontra no leito, passa a recriminá-lo, pois acha que ele bem poderia pôr-se ao lado de qualquer outro, menos do belo Agatão.

Abre-se, assim, o espaço no *diálogo* para uma situação realmente concreta de uma relação intermediada por Eros – a relação de um belo jovem ateniense pelo velho Sócrates. No entanto, a incompreensão que Alcibíades tem do amor socrático beira o desatino: ele revela um Sócrates movido por interesse e por uma sedução inconsequente. Entretanto, quando solicitado a, como os outros, tecer um elogio a Eros, Alcibíades vai preferir elogiar o próprio Sócrates. Porém vai fazê-lo através de imagens: compara-o a um sátiro e a um flautista, ao encantar os homens não com a

mulher). O núcleo da questão está no conceito de temperança, que subentende não apenas uma arte da medida – a *metrética* que Platão aplica também à ética, à estética da existência – como ainda o domínio de si, expresso no autogoverno, na *autarquia*: inerente à liberdade política tanto quanto à liberdade individual. É que na questão ética do ‘uso dos prazeres’ entrecruzam-se, em Platão, paradigmas políticos, médicos, matemáticos”. José Américo Motta PESSANHA. *Platão: as várias faces do amor...* p. 84.

flauta, mas com as palavras (Cf, 215 b-d). Um encantamento que tira os humanos de seu eixo, fá-los sofrer e ficar perturbados; algo de atraente e hipnotizador. Por tudo isso, Alcibíades afirma que sofre na presença desse homem e se envergonha de seu estado, a ponto de sentir uma mescla de vontade de morte e dor de ausência. Por isso afirma: “... e muitas vezes sem dúvida com prazer o veria não existir entre os homens; mas, se por outro lado tal coisa ocorresse, bem sei que muito maior seria a minha dor, de modo que não sei o que fazer com esse homem” (216c).

Disposto a revelar a verdadeira natureza de Sócrates, o jovem Alcibíades denuncia a forma como ele se comporta com os belos jovens; como se faz de ignorante para atrair a todos, e como esconde com perspicácia toda a sabedoria que possui; além de ser capaz de desprezar os belos, os ricos e afortunados, os detentores de honras e de prestígio popular. Chega até mesmo a assumir aspectos de divindade, num mimetismo comparado àquele que conseguem atingir os escultores ao retratar os deuses⁶. Segundo Alcibíades, esse desprezo é tamanho que Sócrates se transforma em um ser impermeável e impossível de ter o seu amor conquistado:

... é preciso, com efeito, dizer-vos a verdade – pois encontrei-me, senhores, a sós com ele, e pensava que logo ele iria tratar comigo o que um amante em segredo trataria com o bem amado, e me rejubilava. Mas não, nada disso absolutamente aconteceu; ao contrário, como costumava se por acaso comigo conversasse e passasse o dia, ele retirou-se e foi-se embora. Depois disso, convidei-o a fazer ginástica comigo e entreguei-me aos exercícios. Como se houvesse então de conseguir algo. Exercitou-se ele comigo e comigo lutou muitas vezes sem que ninguém nos presenciasse; e que devo dizer? Nada me adiantava. Como nenhum desses caminhos eu tivesse resultado, decidi que deveria atacar-me ao homem à força e não largá-lo, uma vez que eu que estava com a mão na obra, mas logo saber de que é que se tratava. Convido-o a jantar comigo, exatamente como um amante armando um cilada ao bem-amado. E nem nisso também ele me atendeu logo, mas na verdade com o tempo deixou-se convencer. Quando, porém, veio a primeira

⁶ - Sobre a capacidade socrática em imitar os deuses, Alcibíades afirma: “Uma vez, porém, que fica sério e se abre, não sei se alguém já viu as estátuas lá dentro; eu por mim já uma vez as vi, e tão divinas me pareceram elas, com tanto ouro, com uma beleza tão completa e tão extraordinária, que eu só tinha que fazer imediatamente o que me mandasse Sócrates...”, 217a.

vez, depois do jantar queria partir. Eu então, envergonhado, larguei-o... (217b-d).

Alcibíades considera-se como um ser mordido por uma víbora, tamanha a dor e a lassidão que sente por um amor não correspondido. No entanto, ele não teme em revelar os transtornos desse sentimento, pois bem sabe que todos os presentes já experimentaram do “veneno” do discurso filosófico; foram, portanto, iniciados ao amor pela *Sophia*; não se tratavam de seres profanos. Certamente eles iriam entender a profunda decepção que sentira quando, ao revelar a Sócrates, no seu leito de dormir, o seu desejo de tê-lo como amante este lhe responde com as seguintes palavras:

Caro Alcibíades, é bem provável que realmente não sejas um vulgar, se chega a ser verdade o que dizes a meu respeito, e se há em mim algum poder pelo qual tu te poderias tornar melhor; sim, uma irresistível beleza tu verias em mim, e totalmente diferente da formosura que há em ti. Se então, ao contemplá-la, tentas compartilhá-la comigo e trocar beleza por beleza, não é em pouco que pensas me levar vantagens, mas ao contrário, em lugar da aparência é a realidade do que é belo que tentas adquirir, e realmente é ‘ouro por cobre’ que pensa trocar. No entanto, ditoso amigo, examina melhor; não te passe despercebido que nada sou. Em verdade, a visão do pensamento começa a enxergar com agudeza, quando a dos olhos tende a perder sua força; tu porém estás ainda longe disso (218e - 219^a).

As descrições que Alcibíades continua a fazer de Sócrates aproximam-no mais a mais a de uma figura sobrehumana, um ser distante das realidades terrenas e das pseudovirtudes humanas: ele não se embriaga, não sofre quando necessita jejuar ou esbanjar de fartas refeições, não se incomoda com a vigília nem tampouco com o inverno rigoroso (Cf., 220a-b). Se comparado aos grandes homens, em nada deixa a desejar: há traços de seu caráter que não podem ser encontrados nem entre antigos nem entre seus contemporâneos. A julgar pelas palavras, Sócrates não é mais um homem, mas um *daimon*, um semideus, capaz de tudo suportar e de contemplar a beleza além dos belos corpos, de enxergar com a visão do pensamento e por isso ser incompreendido por seus semelhantes.

2. Considerações finais.

Tentando estabelecer uma relação entre as funções de Eros apresentadas na *Teogonia* de Hesíodo (2001) e nos dois mitos do *Banquete*, é possível destacar principalmente o seguinte: se a primeira função do Eros teogônico é a de suscitar o desdobramento da unidade para que esta atinja a multiplicidade, sem que, com isso, haja necessariamente uma profunda oposição entre as duas; o Eros apresentado por Aristófanes de alguma maneira se aproxima do Eros primordial, porém guardando distinções fundamentais. Ao analisar a forma assumida pelo par gerador primordial – Gaia e Urano –, fica bem claro que se trata de uma esfera fechada em si mesma. É esta estrutura que impossibilita qualquer manifestação de sua descendência: os seres criados permanecem presos na interioridade de seus genitores. Toda a ação de Eros não foi suficiente para fazer o mundo se desenvolver em sua diversidade.

No mito de Aristófanes, a natureza humana também aparece como uma espécie de esfera, ensimesmando seus pares distintos. No entanto, seja na produção do múltiplo cósmico ou na colagem da natureza humana, após sua separação autorizada por Zeus, a atuação de Eros limita-se apenas a resguardar à plenitude sua própria identidade: os seres geram para si, criam em si e nada é plenamente manifestado. É que da relação de duas metades, nada mais se produz além da unidade, que seria, então, apenas um reflexo da mesma, uma espécie de imagem narcísica. Ora, a lógica do narcisismo é seguir o princípio do tudo ou nada, que no mito do Andrógino se revela de forma bem evidente: eles formam um todo quando unidos; porém, separados, equivalem a nada (morrem de inanição). Por isso, como bem afirmou Vernant, o Eros de Aristófanes permite ao homem apenas “... a nostalgia da nossa unidade perdida” (VERNANT, 1989, p.161). Mais adiante ele continua:

poder-se-ia resumir o ponto de vista de Aristófanes, dizendo que, para ele, decifrar Eros, é colocar: $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$. Todo homem não sendo mais que uma metade do ser. Se lhe ocorre de encontrar sua segunda metade, ei-lo pleno o máximo possível; para ele, não há mais nada a desejar: transformado em uma unidade perfeita, ele facilmente vai disputar a beatitude dos deuses... Também o amor é ainda melhor quando ele consegue reunir duas metades perfeitamente homogêneas, completamente semelhantes, tão simétrica uma da outra que pode ser de um personagem o reflexo que o duplica ao fundo de um espelho. (Idem, p. 163).

Já no mito do nascimento de Eros, a lógica do narcisismo é revelada a partir da natureza dos opostos representados por *Recurso* e *Pobreza*, onde cada um é respectivamente ‘tudo’ e ‘nada’. Assim, ambos se manifestam plenos, perfeitos, esféricos e, por isso, fechados em si mesmos, fazendo lembrar a unidade primordial entre *Gaia* e *Urano*. É exatamente essa lógica que Platão busca superar, quando revela que Eros é engendrado a partir da diferença. Para tanto, ele propõe um movimento inerente à própria oposição presente nas completudes, um movimento que, dado a sua dinâmica, fará nascer da relação de dois, não a unidade, tal como propõe Aristófanes, mas um terceiro. Um terceiro que só se manifesta no desequilíbrio da potência – *Recurso* – e da carência – *Pobreza*; um outro que se revela como interstício.

Entretanto, ao se revelar como intermediário o que de Eros nos é apresentado curiosamente é o seguinte: primeiro ele representa uma síntese inovadora: ao mesmo tempo em que traz em si elementos próprios da natureza de seus genitores – plenitude e carência –, ele consegue superá-los, ao tornar-se o que ambos jamais conseguiriam ser em sua unidade; segundo, Eros não se revela apenas como intermediário dos deuses: ele deve unir todas as coisas, inclusive o divino e o humano, o mortal e o imortal. Além disso, por ser uma síntese criativa, ele também vai possibilitar novas formas de criação. Nesse sentido, cabe aqui a seguinte afirmação de Vernant:

Inversamente, o ponto de vista de Platão exprime-se em uma fórmula do tipo: $1+1=3$, válida para os dois níveis onde Eros opera. Na perspectiva física, o amor consiste na união de dois seres para engendrar um terceiro, diferente de cada um deles e que, no entanto, os prolonga. O erótico, segundo o corpo, visa a produzir, no próprio seio da existência terrestre, passageira e perecível, um substituto da imortalidade. O mais belo amor, ou melhor, o único amor justificado segundo o corpo, é aquele que une um homem e uma mulher ‘para engendrar na beleza’ (VERNANT, 1989, p. 164).

Por fim, o fato mais curioso: Platão destitui Eros de sua condição de divindade e com isso retira-lhe a função que antes assumia: ele já não é mais o deus que potencializa as gerações, que representa a Beleza e a Bondade, tal como expressou Agatão, mas aquele que *ama* o Belo e o Bom, porque carente dessas

duas qualidades. No entanto, se Eros perdeu o status de deus, por possuir em sua natureza a carência (posto que aos deuses nada falta), ele ganha o poder de ser amigo dos homens, e, ao posicionar-se entre estes e os deuses, possibilita-lhes acesso à divindade. Na perda de seu status, Eros traz ganhos aos humanos, pois estes podem criar, através de seu auxílio, visando à imortalidade. Sem Eros o homem não cria, não gera nem produz; e sem *poiesis* ele jamais seria capaz de posicionar-se no mundo, de estabelecer suas técnicas e de fazer revelar a verdade sobre si mesmo, sobre as coisas, sobre o *cosmos* e sobre os deuses. Uma afirmação que ganha acolhida nas seguintes palavras de Diotima:

Todos os homens são fecundos... 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, pois 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 parteira da geração (206c-d).

Referências

BRÈS, Yvon. **La Psychologie de Platon**. 2 ed. Paris: PUF, 1973.

GOLDSCHMIDT, Victor. Platonisme et pensée contemporaine. Paris : Vrin, 1990.

HESIODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Trad. de Jaa Torrano, 4ª. Edição. São Paulo: Iluminuras, 2001.

PESSANHA, José Américo Motta. “Platão: as várias faces do amor”. In: **Os Sentidos da Paixão**. São Paulo: CIA. das Letras, 1989.

_____. “A água e o mel”, In: **O Desejo**. 5ª reimpressão, São Paulo: Cia das Letras, 1999.

PLATÃO. **O Banquete ou do Amor**. Trad. J. Cavalcante de Souza, Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **La Grèce Ancienne**. 1. “Du Mythe à la raison”. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

***The Banquet* and platonic Eros: narratives about love and creation**

ABSTRACT:

The Banquet is one of the most famous *dialogues* of Plato and this is where philosopher performs a reflection about Eros - love - from various perspectives, particularly the mythic and philosophical narratives. However, in analyzes made under these two traditions, Eros reveals himself as a being capable of rescuing the primordial unity of the gods, of nature and humans, driving them to take action to create. By itself love does not generate, he's the key element that makes generate. So put as an intermediary between gods and humans, the Eros of *Banquet* sometimes shown as a god or as a demigod (*daimónios*), but never misses his hallmark: providing to gods, to physis and to human the capacity to create in love and therefore perpetuate itself.

Keywords: Platonic Eros, the banquet, poiesis, Myth, Art and Philosophy

Recebido em 25/10/2012

Aprovado em 11/12/2012