

IN ALTVM

REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DA FATEO

ARTIGO

Sócrates e a compreensão do eros Filosófico no Banquete de Platão

Socrates and the understanding of philosophical eros in Plato's Symposium
SOCRATES AND THE UNDERSTANDING OF PHILOSOPHICAL EROS IN PLATO'S
SYMPOSIUM

Saulo Fernandes Brito¹

<https://orcid.org/0000-0003-2373-8625>

[email: saulo.brito7@gmail.com](mailto:saulo.brito7@gmail.com)

Deivid Fernandes Félix²

[email: deividyff@outlook.com](mailto:deividyff@outlook.com)

¹ Doutorando em História da Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília. Mestre em História da Filosofia pela Universidade de Brasília e Graduado em Licenciatura de Filosofia pela Universidade de Brasília. Atua como professor de Filosofia na Faculdade de Teologia da Arquidiocese de Brasília (FATEO-DF) , no Centro de Estudos Redemptoris Mater (DF) e no Instituto São Boaventura (DF).

² Bacharel em Filosofia pela Faculdade de Teologia da Arquidiocese de Brasília (FATEO-DF). Estudante de Teologia pela mesma instituição.

Resumo: O presente artigo se destina a analisar a significação dos conceitos de filósofo e de filosofia através da análise dos diálogos platônicos, em especial o Banquete. Desse modo, busca-se alcançar um maior entendimento acerca da compreensão platônica da filosofia como contemplação de todo o ser e da posição intermediária do filósofo no processo dialético de alcance do ser em si das coisas às quais se dirige.

Palavras-chave: Filosofia. Sócrates. Platão. Banquete.

Abstract: This article aims to analyze the meaning of the concepts of philosopher and philosophy through the analysis of Plato's dialogues, especially the Symposium. In this way, it seeks to achieve a greater understanding of Plato's comprehension of philosophy as contemplation of all being and of the philosopher's intermediate position in the dialectical process of reaching the being-in-itself of the things to which he addresses himself.

Keywords: spiritual motherhood of mary, *Lumen Gentium*, Second Vatican Council, mediation of Christ;

INTRODUÇÃO

Desde o surgimento da filosofia, os gregos já possuíam uma palavra para denominar o princípio originário da realidade: “*arkhē*”, que em sua etimologia significa princípio ou começo; evidenciando assim a aspiração, inerente à própria filosofia, por encontrar “uma razão suficiente de tudo quanto existe, um princípio de onde tudo decorre” (Santos, 2019, p. 87). Seguindo este panorama, somos conduzidos a uma reflexão acerca dos próprios fundamentos da atividade filosófica, isto é, daqueles princípios constitutivos que deram forma ao fenômeno histórico denominado “filosofia”. Assim, para

compreender-se as razões a partir das quais a filosofia fora concebida, faz-se necessário retornar à sua idealização original.

Nesse itinerário, destaca-se sobremaneira a figura de Sócrates, considerado como o responsável por dar início à filosofia no ocidente, de modo a ser possível falar-se de uma filosofia anterior e posterior a Sócrates. Como Sócrates nada deixara por escrito, são os diálogos de Platão a principal fonte para se chegar a sua filosofia. Por essa razão, tendo os diálogos platônicos como referência principal, o presente artigo objetiva analisar o diálogo do Banquete, a fim compreender, desde a perspectiva platônico-socrática, o que verdadeiramente constitui a atividade do filósofo e da própria filosofia. Para tanto, serão analisados os discursos realizados pelos personagens do Banquete, principalmente o ordenamento através do qual suas exposições estão dispostas; bem como a aproximação fundamental entre as figuras de Sócrates, de Eros e do filósofo, presentes no diálogo.

1. A ESTRUTURAÇÃO DO DIÁLOGO DO BANQUETE

Nos diálogos platônicos podem ser encontrados diversos acenos ao modo como Platão comprehende a filosofia, como na República, no Fédon, ou mesmo na Apologia de Sócrates. Embora cada uma dessas considerações possua sua respectiva importância, é no “Banquete” que encontramos mais propriamente o desenvolvimento da questão. Esse diálogo, em especial, constitui-se como um dos escritos tardios de Platão, redigido no período da maturidade filosófica de seu pensamento, como indica Reale (2004). Por isso,

destaca-se pela grande complexidade estilística com a qual fora composto, conciliando a habilidade poética com o pensamento filosófico de Platão.

Em relação ao diálogo, as primeiras linhas se iniciam com um preâmbulo que indica a intenção do texto, isto é, relatar os acontecimentos ocorridos durante o grande banquete na casa de Agatão. Essa narração, porém, não é feita de modo direto, mas se constitui como a narração de uma narração, isto é a narração de Apolodoro a partir dos relatos que ouvira. Apesar da aparente complexidade dessa passagem inicial do texto, Platão quer chamar atenção para a importância do discurso oral como meio de transmissão do conhecimento filosófico e os diferentes níveis de credibilidade alcançados através deste, antecipando sinteticamente o aspecto central do diálogo, que gravita em torno da elaboração de distintos discursos pelos personagens. O grande propósito dos convivas do banquete de Agatão será, portanto, descrever com maior verossimilhança as características de Eros, o deus do amor, segundo a compreensão da mitologia grega. A escolha por essa divindade, em especial, não se trata de uma decisão acidental, porque as próprias origens mitológicas de Eros já delineiam os desdobramentos posteriores do diálogo. O próprio Platão apresenta no Banquete uma narrativa para descrever a procedência divina de Eros:

Quando nasceu Afrodite, banqueteavam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência, Poros ou Recurso. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza ou Pênia, e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado com o néctar, pois vinho ainda não havia, penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza então, tramando em sua falta de recurso

engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e pronto, concebe o Eros. Assim, tornou-se Eros companheiro e servidor de Afrodite, por ter sido gerado no dia do seu nascimento e por ser Afrodite bela e ele naturalmente amante das coisas belas. (Platão, 1973, p. 41)

Definida a temática dos discursos, torna-se possível estabelecer seu ordenamento, sendo realizados conforme a disposição proposta por Erixímaco: “Se então também a vós vos parece assim, poderíamos muito bem entreter nosso tempo em discursos; acho que cada um de nós, da esquerda para a direita, deve fazer um discurso de louvor a Eros” (Platão, 1973, p. 18). Seguindo esse ordenamento, discursam sequencialmente Fedro, Pausâncias, o próprio Erixímaco, Aristófanes, Agatão e Sócrates, com a repentina intromissão final de Alcibíades.

1.1 O eros filosófico no discurso de Sócrates

Em relação ao termo “filósofo”, este aparece propriamente no diálogo apenas no discurso de Sócrates. Desse modo, mesmo que sua exposição seja a última a ser realizada, convém que partamos do discurso socrático para analisar os diversos elogios a Eros contidos na obra. Como veremos adiante, no complexo panorama estabelecido por Platão no Banquete, todas as demais exposições estão vinculadas à de Sócrates, em um nível mais profundo da interpretação. A primeira parte de seu discurso é constituída por um diálogo com Agatão, expositor que lhe precedera segundo a ordem das exposições. Sócrates começa retomando deste um princípio que lhe parece caro para discorrer acerca

de Eros: “Realmente, caro Agatão, bem me pareceste iniciar meu discurso, quando dizias que primeiro se devia mostrar o próprio Eros, qual a sua natureza, e depois as suas obras. Esse começo, muito o admiro” (Platão, 1973, p. 37). Partindo desse princípio, Sócrates inicia uma série de questionamentos a Agatão, concebendo novas indagações à cada resposta.

Primeiramente, Sócrates procura evidenciar a distinção entre o genitivo objetivo e o genitivo subjetivo relacionado a Eros, dado que Eros é sempre amor “de algo”: “Tenta então, continuou Sócrates, também a respeito do Amor dizer-me: O amor é amor de nada ou de algo?” (Platão, 1973, p. 37). Este prefixo “de” indica o objeto concreto para o qual se orienta, tornado evidente que se Eros é aquele que ama algo, não pode ser, por conseguinte, a coisa amada, mas propriamente o amante. Em segundo lugar, Sócrates demonstra que, sendo Eros amor de algo, é ao mesmo tempo desejo dessa coisa, um desejo que supõe, por sua própria noção, a carência daquilo que se está a desejar; concluindo assim que Eros é amor de alguma coisa e precisamente daquelas de que se carece. Por isso, prossegue Sócrates a dialogar com Agatão: “[...] «responde apenas se o Amor deseja ou não deseja aquilo que ele ama». «Sem dúvida», foi a resposta. «Por já ter o que deseja e ama, ou por não o ter?» «Por não o ter, ao que parece», respondeu” (Platão, 1973, p. 38).

Por fim, o último questionamento visa estabelecer o objeto do desejo de Eros. Para tanto, Sócrates retoma uma dupla afirmação de Agatão em seu discurso: a consideração de Eros como amor do belo e o entendimento de Eros como o mais belo de todos os deuses. Agatão precisara anteriormente que “com o nascimento de Eros, em virtude do

amor pelas coisas belas, nasceram todos os bens para os deuses e para os homens" (Platão, 1973, p. 35). Ao mesmo tempo, também indicara que "as velhas querelas entre os deuses a que Hesíodo e Parmênides se referem [...] jamais teriam ocorrido se Eros vivesse no meio deles. Ao invés disso, haveria paz e amizade, como há agora, desde que Eros passou a reinar entre os deuses" (Platão, 1973, p. 33). Ao confrontar essas duas proposições, Sócrates demonstra a contradição no discurso de Agatão, pois, conforme a argumentação anterior, se Eros constitui-se como desejo e amor do que é belo, não pode ser o mais belo dos deuses, já que, para desejar a beleza, deveria carecer dela. Desse modo, encerram-se os questionamentos socráticos, alcançando junto a Agatão a conclusão final de que Eros carece, e portanto é desejoso, das coisas belas e das coisas boas, visto que há uma certa coincidência entre o que é belo e o que é bom.

A segunda parte do discurso de Sócrates é composta pelo relato de um diálogo com Diotima, a sacerdotisa de Mantinéia que lhe iniciara nas realidades de Eros. Partindo da constatação de que Eros somente poderia desejar o que é belo se carecesse da beleza, Diotima apresenta um novo e surpreendente elemento, a observação de que Eros não é belo, nem bom, porque está constantemente em busca desses dois aspectos; mas nem por isso é feio ou mau. Eros é, portanto, um intermediário entre o mau e o bom, entre o feio e o belo, estando sempre em busca do bom e do belo: "Não obrigues, por conseguinte, a ser feio o que não é belo, nem a ser ruim o que não for bom. É o que se dá com Eros: uma vez que tu mesmo admitiste não ser ele nem belo nem bom, não te ponhas a imaginar que ele seja feio e mau, porém algo entre esses dois extremos" (Platão, 1973, p. 40).

O conceito de intermediário, porém, não implica estar mais próximo do que é bom e mais distante do que é mau, ou do que é belo para o que é feio. Por isso, se Eros é desejo do bom e do belo, dever ser também um mediador, isto é, uma força que conduz ao termo positivo. Dessa maneira, Diotima demonstra que Eros não pode ser considerado um deus, visto que os deuses participam plenamente das coisas boas e belas. Portanto, Eros deve estar entre o divino e o mortal: “Eros é um grande gênio, ó Sócrates, e com efeito, tudo o que é gênio está entre um deus e um mortal” (Platão, 1973, p. 40). A palavra grega utilizada nesta situação para descrever Eros é “*daimôn*”, termo empregado para designar um ser que não é propriamente um deus, mas que, não sendo mortal, tem uma potência restrita a um aspecto específico, realizando, acima de tudo, a mediação entre os deuses e os homens.

Sendo um ser intermediário, Eros possui um grande poder mediador, em todos os sentidos:

Tem o poder de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses [...] como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo. [...] É através desse ser que se faz todo o convívio e diálogo dos deuses com os homens. (Platão, 1973, p. 40-41)

Por conseguinte, Eros desempenha o encargo de vincular os dois mundo, isto é, o sensível e o inteligível, em função do bom e do belo.

Na sequência da exposição socrática, é apresentado o mito acerca dos pais de Eros, anteriormente exposto a Sócrates por Diotima. Como supracitado, Eros é filho de

Poros, deus da capacidade de obter e do recurso; e de Pênia, deusa da pobreza e da carência, sendo concebido especialmente na festa de celebração do nascimento de Afrodite. Por isso, Eros teria se tornado um grande amante da beleza, característica pela qual Afrodite é conhecida, e como filho de Poros e Pênia, incorporado também uma perfeita mediação das características de seu pai e de sua mãe:

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 desabrigado, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a preciso. 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. Nem imortal, nem mortal é a sua natureza, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece; ora morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai; e o que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece, nem enriquece, assim como também está no meio da sabedoria e da ignorância. (Platão, 1973, p. 41)

A partir desse ponto começam a se manifestar as semelhanças entre Eros e o filósofo, pois como observara a sacerdotisa de Mantinéia, Eros é “ávido de sabedoria, a filosofar por toda a vida”, estando “entre a sabedoria e a ignorância.” Por isso, prossegue: “Uma das coisas mais belas é a sabedoria, e Eros é amor pelo belo, de modo que é forçoso a Eros ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante” (Platão, 1973, p. 42). Essa correspondência entre Eros e o filósofo estende-se para outra conexão paralela, a de Eros e Sócrates. De modo semelhante a Eros, Platão parece demonstrar em alguns

trechos do diálogo que também Sócrates é “pobre, descalço e sem lar”, e “insidioso, corajoso e ávido de sabedoria”. No final do diálogo, por exemplo, Alcibíades descreverá a participação de Sócrates na expedição militar de Potideia, na qual, mesmo afigido pelo frio do inverno, encontrava-se trajando apenas uma roupagem grosseira, com os pés descalços. Também no início da narrativa, vemos a estranheza de Aristodemo que “encontrara Sócrates banhado e calçado com sandálias, o que poucas vezes fazia” (Platão, 1973, p. 14). Ainda que esses atributos façam de Sócrates um verdadeiro “filho de Pênia”, este também parece possuir qualidades “herdadas de Poros”. O mesmo Alcibíades alude à habilidade de Sócrates de magicamente encantar com as palavras, enfeitiçando as almas; e descreve sua altivez, sendo capaz de resistir à fome, ao frio, ao medo, suportando qualquer privação, além de sua habitual busca pela sabedoria.

1.2 A contemplação do belo pela via dos degraus de eros

Embora os elementos anteriormente mencionados aproximem em muitos sentidos as figuras de Sócrates e Eros, o ponto definitivo no que concerne a essa semelhança encontra-se em outro aspecto exposto por Diotima. Após apresentar as origens divinas de Eros, a sacerdotisa de Mantinéia passa à descrição das relações entre Eros e os homens, inserindo-se nesse cenário o itinerário de contemplação ao Belo pela via dos degraus de Eros. Em seu discurso, a fim de iniciar Sócrates nas realidades próprias de Eros, Diotima enumera os degraus correspondentes à contemplação da beleza, e os amores a eles correlacionados, pelos quais devem ascender todos aqueles que desejam alcançar o ato

supremo de amor, isto é, a ciência do Belo em si. Em síntese, os degraus ou escada de Eros apresentam os estágios rumo à contemplação da Ideia do Belo, transitando desde os aspectos sensíveis aos inteligíveis. Assim, parte-se primeiramente da admiração da beleza dos corpos; passando-se em um segundo estágio à percepção da beleza das almas; no terceiro degrau alcança-se as ações belas e atinge-se em seguida os conhecimentos belos; por fim, no último estágio, encontra-se a Ideia do Belo em si mesma.

O aspecto surpreendente, porém, é que esse não é apenas o percurso proposto por Diotima a Sócrates para alcançar a contemplação do Belo, senão que constitui a própria estrutura do diálogo, uma vez que os cinco discursos antecedentes ao de Sócrates correspondem analogamente ao cinco degraus de Eros. Nessa perspectiva, todas as prédicas dos convidados presentes no banquete na casa de Agatão encontram-se perfeitamente relacionadas, na medida em que compõe um todo organizado de ascensão à Ideia do Belo, com especial destaque para a função do discurso de Sócrates. Sendo assim, “os cinco primeiros discursos, de Fedro, Pausâncias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, por uma progressão dialética, preparam o elogio do Amor por Diotima, a sacerdotisa de Mantinéia de quem Sócrates, logo que chega sua vez, referirá as palavras” (Hadot, 1999, p. 72).

Fedro, o primeiro a expor seu elogio a Eros, fundamenta seu discurso na autoridade dos poetas. Assim, para ele Eros é o deus mais antigo, não sendo mencionado seus genitores por nenhum dos poetas. Eros é também fonte de virtude, suscitando nos outros o desejo pela honra, pois “o que deve servir de norma de conduta para os que se propuserem a viver bela e retamente não lhes é inspirado tão bem nem pelos parentes,

nem pela beleza, a riqueza, as dignidades e tudo o mais, como por Eros" (Platão, 1973, p. 19). Ao mesmo tempo, Fedro também apresenta de forma implícita o degrau inicial da escada de Eros, o amor pela beleza dos corpos. Como observado por Diotima, "É essencial, se quiser-se avançar no caminho certo para este objetivo, começar desde a juventude a se aproximar dos corpos belos" (Platão, 1973, p. 47). Esse amor, porém, não deve ser entendido em sentido da busca pelo prazer sensível, mas da beleza inteligível que reside no corpo sensível, que, por sua vez, impulsiona a alma rumo à Ideia do Belo. O verdadeiro amante não ama o corpo belo por seu aspecto corpóreo, mas propriamente por seu caráter de ser belo, com vistas a ir mais além, isto é, à beleza da alma.

Assim se estrutura o discurso de Pausânias, que apresenta algumas ideias de origens sofistas para tentar estabelecer uma justificação do amor masculino pelos jovens. Segundo Pausânias, para que os jovens cheguem ao crescimento na sabedoria e na virtude, é belo que o mestre lhe conceda seus favores, constituindo-se como amado e amante: "O que precisamos fazer é fundir esses dois princípios num só: o do amor aos jovens e o da prática da filosofia e das demais virtudes, se quisermos que seja moralmente belo ceder o amado às instâncias do amigo" (Platão, 1973, p. 24). É importante compreender o papel desse discurso porque as ideias defendidas por Pausânias para justificar eticamente a pederastia representam uma prática comum entre os atenienses de elevado prestígio daquela época.

Em sentido contrário, posta-se o ponto de vista socrático. A inversão de Platão acerca dessa compreensão se mostra pelo segundo degrau de Eros, simbolizado pelo discurso de Pausânias. Nesse degrau o amante deve "considerar a beleza das almas mais

valiosa do que a dos corpos; e, por esta razão, se alguém tem uma alma bela, mesmo que a sua beleza física seja escassa, é suficiente amá-lo, cuidar dele, gerar e procurar argumentos que sejam capazes de tornar os jovens melhores" (Platão, 1973, p. 47). Assim, Platão considera como verdadeira beleza antes a beleza da alma que a do corpo, de tal forma que o amor para com os jovens deve se expressar tão somente na busca por fazê-los crescer na virtude, isto é, no desenvolvimento de sua alma, e não em práticas homófilas para com os jovens, consideradas por Platão (2000, p. 68) "contrárias à natureza".

No terceiro degrau o amante passa a considerar a beleza que reside nas leis e nas normas de conduta. Esse caráter belo encontrado nas normas relaciona-se principalmente à harmonia e à justa medida, porque sendo essas características capazes de tornar belas todas e coisas, fazem belas as normas e leis, constituindo-as como fonte de virtude para o amante. O discurso de Erixímaco manifesta perfeitamente essa relação porque funda suas considerações nos filósofos naturalistas. Sendo assim, comprehende Eros como a harmonia entre os contrários que expressa uma lei cósmica universal, de modo que os amores bons são capazes de gerar no corpo um equilíbrio harmônico, realizando a conciliação de seus elementos dissonantes.

O discurso de Aristófanes se serve da arte da comédia para enunciar suas opiniões. A partir do mito dos seres andróginos, Aristófanes descreve o desejo constante do seres humanos por encontrar suas referidas metades, separadas por Zeus em razão da culpa dos homens no princípio: "antigamente, nossa natureza não era como a de agora, mas muito diferente. Para começar, havia três sexos, e não dois apenas, como hoje: masculino e

feminino. Além desses, havia um terceiro, formado dos outros dois; [...] Em verdade, era o sexo androgino" (Platão, 1973, p. 28). Nesse sentido, Eros é compreendido como a busca por retornar à unidade perdida, ou seja, Eros é a aspiração dos homens ao Uno, ao todo originário.³ Essa complexa relação expressa por Aristófanes visa demonstrar o quarto degrau da contemplação do Belo, isto é, a beleza dos conhecimentos. De modo semelhante às normas de conduta, os diversos conhecimentos revelam a ordem, o definido e a justa medida, demonstrando que o Bem, que se identifica com o Uno, está na base da estruturação dos aspectos constituintes de toda a realidade.

O discurso de Agatão é o responsável por representar o último degrau de Eros. Em especial, Agatão é aquele, dentre todos os que discursaram, que mais perfeitamente abordou a reflexão acerca de Eros, considerando Eros enquanto divindade em si mesma, ainda que não a tenha resolvido plenamente. Conforme exposto anteriormente, a problemática de seu discurso está no fato de erroneamente identificar o amor com o amado, considerando Eros ao mesmo tempo como desejoso do que é belo e como o mais belo de todos os deuses. Desse modo, no quinto degrau encontra-se a contemplação da Ideia do Belo em si mesma, pois como evidenciado por Diotima, neste último degrau "aquele que foi educado até este ponto nas questões do amor, e que contemplou uma após outra e na devida forma as coisas belas, chegando agora ao fim das coisas do amor, descobrirá subitamente algo de belo, de natureza maravilhosa, pelo qual foram feitos todos os esforços anteriores" (Platão, 1973, p. 48).

³ Na teoria de Platão há uma identificação entre o Uno e o Bem, a mais elevada das ideias, como aponta a análise aristotélica, "o Uno é o Bem em si [...] a essência do Bem é o Uno" (ARISTÓTELES, 2001, p. 683). O Uno, enquanto primeiro dos elementos, é causa formal das Ideias, sendo portanto, a causa mesma do Bem.

É nesse ponto que se revela o imprescindível papel de Sócrates dentro do diálogo, pois apesar de todos os esforços de Agatão, em função dos erros contidos em seu discurso, ele não fora capaz de ascender, por si só, à contemplação da Ideia do Belo. Era necessário, porém, que Agatão fosse libertado de suas opiniões falsas antes que pudesse alcançar a verdadeira mensagem sobre Eros e atingir a contemplação da Ideia do Belo. Por isso, como supracitado, a primeira parte da exposição socrática se estrutura através de um processo dialético de questionamentos a Agatão, justamente para demonstrar as inconsistências presentes em seu discurso. Essa passagem representa não apenas o método próprio do agir socrático, mas também o grande objetivo de Sócrates em todo o diálogo: conduzir seus interlocutores ao quinto grau da escada de Eros, tal como anteriormente Diotima lhe guiara nas questões acerca do amor.

2 SÓCRATES E O ENTENDIMENTO PLATÔNICO DO SER-FILÓSOFO

De todo o sobredito, torna-se perceptível que as grandes mensagens contidas no Banquete não se encontram dispostas de modo evidente, senão que necessitam de uma leitura mais acurada para serem compreendidas, como pôde ser observado nas profundas relações estabelecidas entre Sócrates e Eros. O mesmo ocorre em relação a noção de filosofia exposta por Platão no diálogo, pois não encontramos propriamente ao longo da obra a apresentação de um conceito formalizado de filosofia, mas diversos aspectos que servem de auxílio para que sistematizemos uma definição. Esse aspecto se explica pela própria forma da exposição dialética de Platão, que não se funda na arte do discurso

analítico, mas está pautada principalmente nos elementos simbólicos, como demonstrado pelos mitos por ele apresentados.

Além disso, deve-se levar em consideração que todo o Banquete se constitui como um grande exercício de filosofia, através do qual Platão buscou conduzir seus leitores ao itinerário filosófico de ascensão ao Belo. Assim, embora os cinco discursos não sejam uma correspondência idêntica aos cinco degraus da escada de Eros, eles se equivalem estrutural e analogicamente, fazendo com que o leitor ascenda despercebidamente pela escada de Eros, à medida em que passa pelos discursos de cada personagem. O diálogo do Banquete estabelece-se, por conseguinte, como uma verdadeira iniciação à filosofia, semelhante à que Diotima realizara com Sócrates, fornecendo aos seus leitores um percurso que parte das realidades sensíveis e corpóreas para alcançar o plano puramente inteligível das Ideias. Nessa perspectiva, para que alcancemos uma reta compreensão do modo como Platão comprehende a filosofia, torna-se necessário compreender primeiro o que é propriamente um filósofo segundo a ótica platônica e especialmente como Sócrates o personifica no diálogo do Banquete.

Como destacado anteriormente, são os aspectos intermediários e mediadores de Eros que o tornam filósofo, de forma a ser considerado como um *daimon*, isto é, um “ser-entre”, que deseja aquilo que carece; um intermediário entre os deuses e os homens, entre a sabedoria e a ignorância. É neste ponto que encontramos a aproximação definitiva entre as figuras de Sócrates e Eros, pois na medida em que tem consciência de estar privado do bem, da beleza e da sabedoria; Sócrates, tal como Eros, ama-as e deseja alcançá-las. Nem os deuses, por já possuírem a sabedoria; nem os ignorantes, por crerem

dela não necessitar; filosofam, mas filósofo é somente aquele que busca a sabedoria constantemente. Por isso, é forçoso que Sócrates não apenas seja filósofo, mas que se constitua como arquétipo do filósofo, de modo a ser caracterizado por Alcibíades ao final do diálogo também como um *daimon*, isto é, um “homem demoníaco e admirável” (Platão, 1973, p. 55).

Eros, porém, não é apenas intermediário, senão que é também mediador, visto que “tem o poder de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses” (Platão, 1973, p. 40-41). Sendo assim, se Eros tem como ofício vincular o mundo dos deuses e dos homens, o filósofo partilha igualmente desta mesma função, vinculando o sensível ao inteligível, tal como manifestado na figura de Sócrates. Essa posição intermediária partilhada por Eros e Sócrates se torna ainda mais evidente na medida em que se observa o termo grego empregado por Platão para designá-la, pois se utiliza da palavra *metaxy* (μεταξύ), que faz referência àquilo que se encontra como intermediário, meio ou conectivo.

Sendo assim, se a função própria de Sócrates no diálogo é conduzir seus interlocutores ao quinto degrau da escada de Eros, ou seja, à Ideia do Belo em si mesma; ele realiza o perfeito papel de mediador entre o sensível e o inteligível. Essa passagem, porém, não ocorre de modo fortuito, mas especificamente pela via dialética, visto que Sócrates se utiliza de um diálogo para libertar Agatão, como também os demais presentes, das concepções errôneas acerca de Eros. Operando dialeticamente, Sócrates demonstra a razão pela qual é necessário que o filósofo esteja em tal posição mediadora, ou seja, que se encontre no âmbito daquilo que Eric Voegelin denominou como “metaxia”.

A metaxia é o domínio do conhecimento humano. O método apropriado de sua investigação que permanece ciente do status Intermediário das coisas é chamado de "dialética" [...] Movendo-se dialogicamente na área entre riqueza e pobreza, entre conhecimento e ignorância, entre os deuses e o ser humano, a alma descobre o significado da existência como um movimento na realidade rumo à luminosidade noética.⁴ (Voegelin, 2010, p. 250 e 252)

Os aspectos intermediário e mediador se encontram assim unidos na metaxia, pois é partindo do reconhecimento do próprio não-saber que o filósofo se move rumo à sabedoria, constituindo esse movimento o *modus operandi* genuinamente filosófico. Toda a estruturação do Banquete manifesta essa trajetória de construção do conhecimento, na qual, passando gradativamente pelos degraus da escada de Eros, ascende-se dialeticamente à esfera própria das Ideias, isto é, do sensível ao inteligível, da ignorância ao conhecimento. Esse processo, porém, só se realiza em função da mediação efetuada pelo filósofo, tal como Sócrates o fizera com os convivas e como antes Diotima realizara com Sócrates. Por conseguinte, o caráter mediador do filósofo encontra na depuração dialética o processo eficaz para ascender rumo ao conhecimento, superando as opiniões para alcançar aquilo que permanece. O conteúdo alcançado nesse processo “não é uma informação recebida, mas um discernimento, que surge do diálogo da alma quando investiga ‘diaeticamente’ sua própria incerteza entre conhecimento e ignorância” (Voegelin, 2010, p. 251).

⁴ Essa luminosidade noética indica o alcance do conhecimento próprio da realidade, das coisas em si mesmas, das essências ou da Ideia. Esse termo é utilizado pelo autor, em perspectiva platônica, também como menção ao mito da caverna de Platão.

Seguindo esse raciocínio, compreendemos que o filósofo é precisamente aquele que “não se entrega à multiplicidade das impressões sensoriais, nem se deixa arrastar durante a vida inteira pelo vaivém das simples opiniões, mas orienta o seu espírito para a unidade do que existe” (Jaeger, 2013, p. 849). Apenas o filósofo alcança o conhecimento verdadeiro, porque em meio à multiplicidade dos fenômenos sensíveis consegue enxergar seu aspecto universal e imutável: a Ideia. Nessa perspectiva, o complexo encadeamento de relações entre Eros e o filósofo encontra sua razão última na forma como Eros une os dois mundos, pois, sendo desejoso daquilo que é belo, associa-os especificamente através do Bem e do Belo.

Segundo a perspectiva platônica, a Ideia do Bem encontra o lugar mais elevado dentro da hierarquia das Ideias, sendo considerada como “a causa do saber e da verdade, na medida em que é conhecida” (Platão, 2001, p. 309). A ideia do Belo, por sua vez, constitui-se como suprema manifestação do Bem, realizando também uma mediação entre o sensível e o inteligível, porque “é a única Ideia inteligível suprasensível que tem o privilégio de ser visível e apreensível também pelos sentidos, e, portanto, atrai e eleva do sensível ao inteligível” (Reale, 2004, p.8, tradução nossa).⁵ Dessa forma, torna-se evidente o motivo pelo qual Platão, ao tratar do filósofo, relaciona-o à Eros e o situa em um caminho de ascensão ao Belo, pois tanto o filósofo, como Eros e a Ideia do Belo encontram-se perfeitamente vinculados, posto que os três se estabelecem, em seus respectivos modos, como mediadores que tendem para a Ideia do Bem, a mais elevada de todas as Ideias.

⁵ “Es la única Idea inteligible suprasensible a la que le cupo en suerte ser visible y aprehensible también por los sentidos y, por lo tanto, atrae y eleva de lo sensible a lo inteligible.”

Assim, é filósofo aquele que verdadeiramente ama a sabedoria, buscando não um conhecimento sensível, que é transitório e aparente; mas ascender ao mundo inteligível, ou seja, para a Ideia propriamente dita; na qual se encontra a ciência necessária para conhecer a realidade do ser, que sempre é e nunca muda. Filósofo, é, portanto, o amante da ciência da totalidade do ser, aquele que em sua mente “por todo tempo possui a contemplação de todo o ser” (Platão, 2001, p. 268). É assim que Platão considera os filósofos na República, como “aqueles que contemplam as coisas em si [*per se*], as que permanecem sempre idênticas” (Platão, 2001, p. 263). Dessa maneira, muito embora o reconhecimento do não-saber esteja contido na origem da ação filosófica, isto não indica uma concepção cética do conhecimento, mas representa apenas o início do processo para alcançar o termo positivo de sua carência, isto, é para mover-se da ignorância para a sabedoria. Este é o itinerário próprio do filósofo: colocar-se em um caminho constante de ascensão à sabedoria.

2.1 A definição de filosofia

Sendo o filósofo aquele que busca o ser das coisas em sua plenitude, ou seja, o aspecto que permanece dentre todas elas, pode-se inferir que a reflexão filosófica se dirige para a totalidade da realidade.⁶ Esse todo, porém, não deve ser compreendido como

⁶ O sentido do “todo” como objeto da filosofia pode ser compreendido a partir do direcionamento da investigação filosófica ao ser. Esse aspecto foi defendido por autores como Josef Pieper, considerando que a filosofia não se reduz a um ponto de vista, mas procura indagar o todo real e concreto, encaminhando-se “omnidimensionalmente” ao ser e ao que sustenta a própria realidade. “Filosofar significa: dirigir o olhar a tudo aquilo que se nos depara e, num esforço de pensamento preciso e metódicamente disciplinado, suscitar a questão de seu significado último e fundamental [...] a Filosofia simplesmente se ocupa da questão: *What is all about?* questão que indaga do todo e que quer saber o que o todo tem a ver com esta realidade concreta” (PIEPER, 1963, p. 4).

mera soma das partes, isto é, como se o filósofo aspirasse conhecer cada aspecto individual da realidade, mas se trata propriamente da busca por conhecer o universal que confere o sentido aos diversos particulares e que, ao mesmo tempo, unifica-os. O conhecimento desses aspectos universais, por sua vez, parece indicar um sentido ainda mais profundo, pois se dirige para o questionamento acerca das razões últimas das coisas, do princípio fundante e unificante da multiplicidade.

Se já nos filósofos pré-socráticos estava presente essa perspectiva do surgimento da filosofia como abertura ao todo, sendo acompanhada precisamente pela indagação das origens do cosmo; em Platão essa reflexão adquire uma significação ainda maior, suplantando os limites físicos dos pré-socráticos e transpondo-se para o âmbito imaterial. Seguindo esse raciocínio, torna-se possível concluir que a definição mais fecunda a ser concebida de filosofia é a sua compreensão como a contemplação de todo o ser; como reafirma Platão na República, “quem é capaz de ver o todo é filósofo, quem não, não é” (Platão, 2001, p. 353). Todas as correntes posteriores inspiradas em Platão partirão desses conceitos, ampliando-os em grande medida, como evidenciado em Aristóteles, por exemplo.

Essa definição, em especial, incorpora duas noções fundamentais: a contemplação e o ser. A contemplação se estabelece como um olhar que se eleva do plano sensível ao intelectivo, e que naturalmente implica a consideração do ser das realidades contempladas. Entretanto, a contemplação seria impossível se dissociada de outro elemento: a admiração. Nessa perspectiva, encontramos uma correlação fundamental

entre o homem que se admira ao contemplar o Todo e se indaga acerca de seus fundamentos.

Justamente essa admiração, surgida no homem que se põe diante do Todo e pergunta qual é a sua origem e o seu fundamento, é a raiz da filosofia. E se é assim, a filosofia é, estruturalmente, ineliminável, justamente porque é ineliminável a admiração diante do ser do mesmo modo como o é a necessidade de satisfazê-la. Por que há o todo? De onde ele veio? Qual é a sua razão de ser? Esses problemas equivalem ao seguinte: por que há o ser e não o nada? [...] Como é evidente, trata-se de problemas que o homem não pode deixar de se pôr ou, pelo menos, são problemas que, à medida que são rejeitados, diminuem aquele que os rejeita [...] a pergunta pelo todo do ser tem sentido, e terá sentido enquanto o homem experimentar "admiração" diante do ser das coisas e do seu próprio ser. (Reale, 2013, p. 215)

Por conseguinte, a reflexão sobre o Todo, interposta pela filosofia, constitui-se como um problema fundamental que parece estar inscrito no próprio ser do homem. Consonante à expressão do não-saber socrático, esse desejo por conhecer, do qual Sócrates diz jamais deixar de buscar enquanto viver, não se trata de um interesse genérico, mas de um desejo por alcançar essa sabedoria propriamente filosófica da qual tem-se tratado até então. Assim, é a admiração a expressão mais particular desse desejo do homem por conhecer, na medida em que se constitui como o primeiro passo para a saída da ignorância, sendo capaz de revelar ao homem suas próprias carências e a

necessidade de preenchê-las. Eis por que, em última instância, a admiração é tida como um aspecto tão essencial para a origem da filosofia segundo a perspectiva platônica.⁷

Se a origem da filosofia se encontra na necessidade humana de saber, o fim para o qual tende deve ser a realização dessa necessidade, ou seja, um conhecimento buscado e adquirido em si mesmo, tal como manifestado no exercício realizado no Banquete em direção à Ideia do Belo. Para designar esse termo último do conhecimento, os gregos possuíam o termo “*theorein*” (θεωρεῖν), compreendendo-o como contemplação do verdadeiro. O próprio Platão, questionado sobre o caráter definidor dos filósofos também prossegue nesse mesmo sentido: “E quais chamas verdadeiros filósofos? Os que amam contemplar a verdade”⁸ (Platão, 2001, p. 255).

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme o panorama apresentado no Banquete de Platão foi possível observar-se como a filosofia, desde a perspectiva platônico-socrática, estabelece-se como uma disciplina que se dirige para a totalidade do ser, encontrando sua origem em um movimento anterior, isto é, em um olhar admirado para a realidade circundante. Este olhar é capaz de superar o nível do horizonte material e conduzir à busca por inquirir as razões

⁷ “A admiração é o estado de um homem que ama muito a sabedoria; sim, não há outro começo da filosofia que este” (Platão, 2005, p. 212).

⁸ Podem ser distinguidos no pensamento antigo duas compreensões principais acerca da noção de verdade, uma em sentido ontológico e outra gnosiológico. No presente excerto, o termo “verdade” dirige-se sobretudo para a acepção ontológica, identificando-se com o ser. Ainda que não propriamente definida por Platão, essa identificação entre a verdade e o ser é bastante evidente em sua ontologia, sendo expressa com perfeição por Aristóteles: “Todas as coisas possuem tanto de verdade quanto possuem de ser” (ARISTÓTELES, 2001, p. 73). Por conseguinte, o suprasensível estabelece-se como “mais verdadeiro” que o sensível na medida em que “é mais ser”.

e os princípios mais íntimos de todas as coisas, ao conhecimento daqueles aspectos que possibilitam a existência e a disposição de cada elemento constituinte da realidade.

O exercício que procuramos realizar em relação à figura de Sócrates, considerando-o como arquétipo do conceito platônico de filósofo, demonstra bem essa situação. Desde sua chegada à casa de Agatão até o término do diálogo, foi possível perceber Sócrates como um verdadeiro “homem erótico”, encerrando em si as características presentes em Eros. Tal como é próprio de Eros, vimos um Sócrates inteiramente devotado à atividade mediadora, transportando os indivíduos gradativamente do sensível ao inteligível. Por isso, em última instância, Sócrates é Eros, repleto de recursos, ávido de sabedoria, a filosofar constantemente; sem perder, porém, aquelas simplicidade e pobreza características. É por meio dessa complexa “personalidade erótica” que Sócrates pode exercer integralmente o ofício característico do deus do amor: conduzir os homens às “realidades divinas”. Aqueles que ouvem atentamente o apelo filosófico de Sócrates e observam nele a efetiva realização desse processo, tornam-se capazes de se elevar a um novo mundo, à contemplação do ser das coisas em si [*per se*].

O grande objetivo da filosofia desde a perspectiva platônico-socrática é, portanto, volver toda a alma para essa luminosidade própria do plano inteligível das Ideias e sobretudo da Ideia do Bem, que é a origem de tudo. Como consideramos, não é uma escolha fortuita que o exercício filosófico concebido a partir do Banquete se estruture em torno da Ideia do Belo, que se estabelece como suprema manifestação do Bem. Nessa perspectiva, é a filosofia o meio a partir do qual torna-se possível voltar integralmente a

alma para a visão do Bem, vivendo constantemente sob o influxo de tal visão. Esse é, em suma, o objetivo último da contemplação: conduzir à Ideia do Bem a partir da concatenação de Ideias contempladas. Tão grande intento requer do filósofo o hábito e o esforço ao longo de anos, exercitando-se na contemplação das Ideias o quanto lhe for possível, a exemplo da investigação realizada no Banquete.

No centro da origem do filosofar parece encontrar-se justamente a busca por responder, em alguma medida, à questão acerca do todo, da totalidade do real que se desponta diante da existência humana, alcançando nesse processo conclusões que possam ser consideradas, de fato, verdadeiras. Toda a vida e atividade de Sócrates se direcionaram precisamente para a demonstração de que é preciso por se em direção do alcance da verdade, daqueles grandes valores capazes de conferir um sentido autêntico à própria vida. Nesse sentido, a compreensão platônica de filosofia e o exemplo socrático constituem-se como caminhos de demonstração da existência de uma constituição absoluta das coisas, da coisa em si; de que esses valores superiores não se desvalorizam.

É isto que significa, em suma, a experiência do filosofar, isto é, experimentar que a realidade circundante, se observada profunda e admiradamente, é capaz de nos conduzir ao horizonte total das eternas essências das coisas, que não são transitórias, mas permanecem sempre idênticas. É para essa esfera que o filósofo se encontra sempre em caminho de ascensão. Trata-se de um passo que conduz a ultrapassar o mundo próximo e imediato, em direção à totalidade do ser, mas que se mantém constantemente aberto para o retorno, para o convite aos demais homens a ingressarem em um novo modo de vida: a contemplação daquelas verdades supremas e irrenunciáveis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. Metafísica de Aristóteles I. 3^a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001;
- DESMOND, William. A filosofia e os seus outros: modos do ser e do pensar. São Paulo: Edições Loyola, 2000;
- HADOT, Pierre. Que é a filosofia antiga. 6^a ed. São Paulo: LOYOLA, 1999;
- JAEGER, Werner. Paideia: a formação do homem grego. 6^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013;
- PIEPER, Josef. Abertura para o Todo, a Chance da Universidade. São Paulo: Apel, 1963;
- PLATÃO. Platão - Coleção os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973;
- _____. Fedro. 6^a ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000;
- _____. A República. 9^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001;
- _____. Teeteto. 3^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005;
- REALE, Giovanni. Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón. Madrid: Heder editorial, 2004;
- _____. História da filosofia grega e romana (Vol. II) - Sofistas, Sócrates e Socráticos Menores. 1^a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013;
- _____. O saber dos antigos: Terapia para os tempos atuais. São Paulo: Edições Loyola, 1999;
- SANTOS, Mário F. dos. Filosofia e Cosmovisão. São Paulo: É Realizações Editora, 2019;
- SCOLNICOV, Samuel. Platão: da educação como desenvolvimento da razão. Cadernos do Nefi. Piauí. v. 1, n. 1, p. 3–11, 4 set. 2015;

VOEGELIN, Eric. Ordem e história - Vol. IV: A era ecumênica. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.