



**Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes**

**Sede de discursos:**  
***lógos como vinho e objeto de desejo no *Banquete* de Platão***

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Luisa Severo Buarque de Holanda

Rio de Janeiro  
março de 2023



**Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes**

**Sede de discursos:**  
***lógos como vinho e objeto de desejo no *Banquete* de Platão.***

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof.<sup>a</sup> Luisa Severo Buarque de Holanda**

Orientadora

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Lucas Soares**

Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires

**Prof. Nelson de Aguiar Menezes Neto**

Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGLM/UFRJ

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

### **Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes**

Graduou-se em Comunicação Social – Jornalismo em 2019, na PUC-Rio. Durante a graduação, completou o programa Classics Junior Year Abroad na University of Leeds, entre 2017 e 2018. Formou-se no curso sequencial de Complementação de Estudos em Cultura Clássica Greco-Latina da PUC-Rio em 2020. Enquanto mestranda, participou de diversos eventos e seminários locais e nacionais na área de filosofia. É membro do corpo editorial e revisora da Alter e revisora da Analógos, as revistas discentes do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

#### Ficha Catalográfica

Novaes, Julia Guerreiro de Castro Zilio

Sede de discursos : lógos como vinho e objeto de desejo no Banquete de Platão / Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes ; orientadora: Luisa Severo Buarque de Holanda. – 2023.

309 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2023.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Vinho. 3. Discurso. 4. Eros. 5. Platão. I. Holanda, Luisa Severo Buarque de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Aos meus pais, Adda e Daniel.

## Agradecimentos

A existência dessa dissertação não se deve apenas a mim. Fazer filosofia no Brasil (ou no planeta Terra) dos últimos anos requer uma teimosia e um otimismo que, ainda que sejam traços fundamentais do meu caráter, teriam sido impossíveis de sustentar sozinha. Dedico este espaço para um singelo e insuficiente agradecimento a todas e todos corresponsáveis por esta produção – este “parto discursivo”, digamos.

Em primeiro lugar, agradeço à minha mãe, Adda, e ao meu pai, Daniel. Não há nada que eu possa dizer aqui que vá representar adequadamente o quanto eu aprecio a compreensão, apoio e segurança que me foram dados infalível e incondicionalmente ao longo destes 26 anos. Eu sei que vocês estão “*sailing right behind*”, como diriam Simon & Garfunkel, e isto fez, faz e fará toda a diferença, para sempre. Amo vocês, profundamente tranquila na sabedoria de que vocês me amam também.

Agradeço à minha orientadora, a professora Luisa Severo Buarque de Holanda. Imensa de mente e coração, única e irrepreensível, ela me acolheu na filosofia de braços abertos e me orientou com gentileza e confiança no meu trabalho, o que foi determinante para os passos dados até aqui – e também para os futuros, sejam eles os próximos ou os mais distantes. Foi uma honra e um prazer conhecê-la e gerar este pensamento com a sua ajuda.

Agradeço às professoras e aos professores que me voltaram para as portas certas. Menciono especialmente os professores Remo Mannarino Filho, por ter sido meu primeiro guia; Antônio Mattoso, pelas lições inesquecíveis de grego e a oportunidade de ver uma mente brilhante pensar ao vivo; Ana Paula Carvalho, Ana Paula Conde e Daniel Mesquita, professores da minha graduação que foram responsáveis pelo brotamento sensível de alguns neurônios a mais; e Adriana Ferreira, pelas lições de vida e de jornalismo que me reensinaram a escrever.

Agradeço ao meu primeiro amigo na filosofia, tornado namorado e “querido professor”, Felipe Gall, que me acompanha, me lê e me aconselha desde o já distante ano de 2020. Aos meus amigos e colegas de orientação – Priscila Alba, Kira Alves, Diego Dantas, Lucas Huguene, Flora Mangini e Joaquim Waddington – e do mundo da pós – Felipe Amancio, Matheus Baliú, Mateus Benites, Marcelo

Capello Martins, Deysielle Chagas, Jessica di Chiara, Felipe Marques, Ítalo Nascimento, Ronaldo Pelli e Tomás Primo – pela amizade, pelas dicas, pelas conversas e incontáveis chopes.

Agradeço às amigas e aos amigos de longa data, por darem o sentido da minha vida, em todos os sentidos da palavra: Thaissa Barzellai, Maria Izabel Magalhães, Leonor Jungstedt, Letícia Zarur, Juliana Esteves, João Victor Braga, Julia Jangutta, Caroline Boghossian, Mariana Casagrande, Cami de Araujo, Daniel De La Riva e Marcelo Antonio Ferreira.

Agradeço à Dalmara Abla, por me ouvir.

Estendo esse agradecimento, ainda, aos professores que aceitaram participar da banca examinadora, Lucas Soares e Nelson de Aguiar Menezes Neto – este que foi meu professor de ensino médio e o primeiro a me indicar a existência do *Banquete*, há uma década; e ao professor Admar Almeida da Costa, que assumiu a suplência, mesmo em ano sabático, e avaliou meu projeto em dezembro de 2021. Também agradeço ao departamento de Filosofia da PUC-Rio e seus professores, pela contínua formação filosófica dessa ex-jornalista; e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento que me garantiu a dignidade moral para desenvolver essa pesquisa.

## Resumo

Novaes, Julia Guerreiro de Castro Zilio; Buarque de Holanda, Luisa Severo. **Sede de discursos: lógos como vinho e objeto de desejo no *Banquete de Platão***. Rio de Janeiro, 2023. 309p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

*Sede de discursos* propõe uma leitura do *Banquete* de Platão que segue como fio condutor a identificação de uma metáfora: o discurso como vinho. A hipótese consiste em postular que há um uso estratégico dessa imagem para descrever a natureza e os efeitos do discurso, *lógos*, enquanto objeto e modo de expressão do desejo erótico, *eros*. A dissertação se dedica a mapear o desenvolvimento dessa metáfora a partir de elementos dramáticos e lexicais específicos, representativos do modo como os personagens agem, interagem e se expressam na atmosfera ébria de um *sympósion*. Interpretado à luz desta estratégia, o *Banquete* emerge como um diálogo que não apenas se preocupa com as condições filosóficas de emissão e recepção de discursos, mas que dispõe também de um vocabulário teórico específico para as descrever em oposição a outras. Os valores heurístico e hermenêutico da metodologia fundada na metáfora do vinho estão, justamente, na explicitação e contextualização deste vocabulário, que opõe, simultaneamente, dois tipos de desejo e dois tipos de práxis discursiva. Tanto estes quanto aqueles são sistematizados em dois pares dicotômicos: de um lado, um paradigma apetitivo passivo-aquisitivo de preenchimento x esvaziamento (πλησμονή x κενώσις); de outro, um paradigma erótico ativo-poiético de falta x inventividade (ἔνδεια x εὐπορία). A diferença entre eles é referente à postura do sujeito desejante frente ao objeto: enquanto o primeiro consome, *intro-verte*, o segundo produz, *extro-verte*. Dito de outro modo, é a diferença entre um apetite por discursos e um eros por sabedoria.

## Palavras-chave

Vinho; discurso; eros; Platão.

## Abstract

Novaes, Julia Guerreiro de Castro Zilio; Buarque de Holanda, Luisa Severo. **Thirst for speeches: *lógos* as wine and object of desire in Plato's *Symposium***. Rio de Janeiro, 2023. 309p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

*Thirst for speeches* proposes a reading of Plato's *Symposium* that follows as a thread the identification of a metaphor: speech as wine. The hypothesis consists in postulating a strategic use of this image to describe the nature and the effects of speech, *lógos*, as an object and mode of expression of erotic desire, *eros*. The dissertation endeavors to map the development of this metaphor based on specific dramatic and lexical elements, representative of the way the characters act, interact, and express themselves in the drunken atmosphere of a *symposion*. Interpreted in light of this strategy, the *Symposium* emerges as a dialogue that is not only concerned with the philosophical conditions of the emission and reception of discourse, but also has a specific theoretical vocabulary to describe these in opposition to others. The heuristic and hermeneutic values of the methodology founded on the metaphor of wine are, precisely, in making explicit and contextualizing this vocabulary, which opposes, simultaneously, two types of desire and two types of discursive praxis. Both desires and *praxeis* are systematized into two dichotomous pairs: on the one hand, a passive-acquisitive appetitive paradigm of filling vs. emptying (πλησμονή vs. κενώσις); on the other hand, an active-*poietic* erotic paradigm of lack vs. inventiveness (ἐνδεια vs. εὐπορία). The difference between them pertains to the posture of the desiring subject *vis-à-vis* the object: while the former consumes, *intro-verts*, the latter creates, *extro-verts*. In other words, it is the difference between an appetite for speeches and an eros for wisdom.

## Keywords

Wine; speech; eros; Plato.



## Sumário

1. Introdução	15
2. A chegada de Sócrates	25
2.1. O filósofo, o poeta e Dioniso: parte I	25
2.2. A imagem das taças: fluxo, preenchimento e apetite no <i>corpus</i> platônico	33
2.3. Apetite e comércio de discurso-fluxo: sofistas, oradores...	44
2.4. ... e pederastas	58
3. Consequências de uma ressaca	69
3.1. Beber e discursar em <i>sympósia</i>	73
3.2. Uma breve farmacopeia platônica	81
3.2.1. Vinho como <i>phármakon</i> no <i>corpus</i>	86
3.2.2. <i>Lógos</i> como <i>phármakon</i> no <i>corpus</i>	91
3.3. O vinho como <i>phármakon</i> para o discurso	97
3.3.1. As razões de Erixímaco	97
3.3.2. Ἐν οἴνῳ/λόγῳ ἀλήθεια	108
3.3.3. A divisão dos grupos	113
4. Interlúdio: os soluços de Aristófanes	118
4.1. Uma multiplicidade de funções	118
4.2. Os soluços como sátira direcionada	123
4.2.1. Pausânias e o “empanturramento” por discursos	123
4.2.2. Erixímaco e a retomada do vocabulário do preenchimento	136
4.3. Da relação entre os discursos: a “rede intertextual” à luz de seus interlúdios.	143
5. Um eros loquaz	160
5.1. O manifesto metodológico de Sócrates: Agatão-Górgias x Sócrates-Diotima	160
5.2. A construção de um novo paradigma	170
5.2.2. <i>Endeia</i> : as refutações de Agatão e Sócrates	171
5.2.2. <i>Euporia</i> : o mito de Penía e Poro	182
5.3. Eros ativo-poético: um conto de homens grávidos	194
5.3.1. A analogia com <i>poiesis</i>	195
5.3.2. Gravidez de discursos	202
5.3.3. Uma correta <i>paiderastía</i>	212
6. A(s) verdade(s) de Alcibiades	221
6.1. O poeta, o filósofo e Dioniso: parte II	221
6.1.1. A vitória preliminar do paradigma erótico	223
6.2. O “manifesto metodológico” de Alcibiades	232

6.3. O elogio-censura de Sócrates: a imagem ambígua do sátiro	245
6.3.1. Da parte externa	250
6.3.2. Da parte interna	259
6.4. Uma imagem ambígua para eros: <i>hýbris</i> de quem?	270
7. Considerações finais: o <i>Banquete</i> como um diálogo sobre <i>lógos</i>	278
8. Referências bibliográficas	282

## Lista de figuras

Figura 1 – *Kylix*. Copenhagen, Copenhagen National Museum 203934 CVA 3, pl. 142.1a. 14

Figura 2 – *Kylix*. Nova Iorque, The Metropolitan Museum of Art, 200498 ARV<sup>2</sup> 75.54. 104

Figura 3 – *Kylix*. Nova Iorque, The Metropolitan Museum of Art, 301244 CVA New York 2, pl. 29.44c. 105

Figura 4 – *Kylix*. Genebra, Musée d'art et d'histoire de Geneve, 016908 CVA I, pl. 9. 127

Figura 5 – *Pelike*. Lausanne, Musée Cantonal d'archéologie et d'histoire, inv. 3240; Bérard, 1966, 95, p. 21 249

Figura 6 – *Amphora*. Nova Iorque, The Metropolitan Museum of Art, 201878, ARV<sup>2</sup> 201.70. 272

## Abreviações

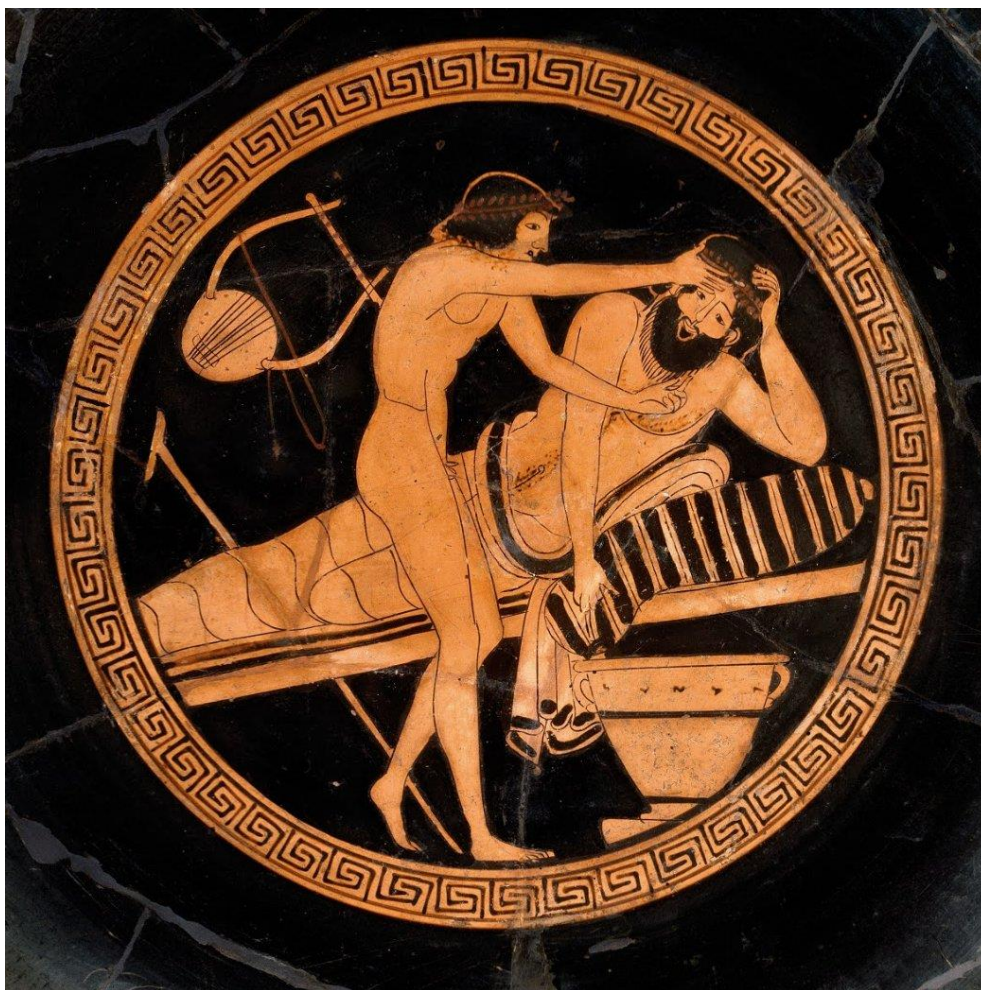
ARV <sup>2</sup>	Beazley, J. D. <i>Attic Red-Figure Vase Painters</i> . 2ed. Oxford: Clarendon Press, 1963.
CGL	DIGGLE, J. et al. (Eds.). <i>The Cambridge Greek Lexicon</i> , v. I-II. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
CVA	CORPUS VASORUM ANTIQUORUM. Classical Art Research Center, University of Oxford. Disponível em: < <a href="https://www.carc.ox.ac.uk/cva/">https://www.carc.ox.ac.uk/cva/</a> >. Acesso em: 13 jan. 2023.
DK	DIELS, H; KRANZ, W. <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> . Vols. I-III. Berlin: Weidmannsche Verlagabuchhandlung, 1952-1960.
FGrH	JACOBY, F. <i>Die fragmente der Griechischen Historiker</i> . Volume I. Leiden: Brill, 1954.
LSJ	LIDDELL, H.G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. <i>A Greek-English Lexicon</i> . 9 ed. Oxford: Oxford University Press, 1996.
PCG	KASSEL, R.; AUSTIN, C. <i>Poetae Comici Graeci</i> . Volumes I-VIII. Berlin: De Gruyter, 1983—.
PMG	PAGE, D. L. (Ed.). <i>Poetae Melici Graeci</i> . Oxford: Oxford University Press, 1962.
TrGF	KANNICHT, R.; RADT, S.; SNELL, B. (Eds.). <i>Tragicorum Graecorum Fragmenta</i> . Vol. 1-5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985-2007.

...bebendo amor...  
...ἔρωτα πίνων...

*Anacreonte, fr. 450 PMG*

...belo-fluente vinho panfônico...  
...εὐρείτας οἶνος πάμφωνος...

*Filóxeno de Citera, fr. 831 PMG*



*Figura 1:* interior de kylix, Ática, c. 500-450 a.C. Disponível em: < <https://natmus.dk/museer-og-slottet/nationalmuseet/undervisning-paa-nationalmuseet/undervisningsmaterialer/ungdomsuddannelserne/antiksamlingen/vin-og-kaerlighed-det-graeske-symposion/> >.

# 1

## Introdução

Propõe-se aqui uma leitura do *Banquete* de Platão que segue como fio condutor a análise do desenvolvimento de uma metáfora: o discurso como vinho. A hipótese da dissertação consiste em que há um uso estratégico dessa metáfora para descrever a natureza e os efeitos do discurso, *lógos*, enquanto objeto e modo de expressão do desejo erótico, *eros*. A necessidade de tal “estratégia” de escrita se justifica pela natureza sobreposta ou imbricada do diálogo: em termos estruturais, uma reflexão sobre o discurso e suas funções eróticas se dá de modo subjacente à temática de *eros*, esta desenvolvida na superfície pela sucessão de encômios. Entende-se o *Banquete*, nesse sentido, como composto de *discursos-sobre-discursos-sobre-eros*.

O corpo da dissertação se dedica a mapear o desenvolvimento da metáfora a partir de elementos dramáticos e lexicais específicos, representativos do modo como os personagens agem, interagem e se expressam na atmosfera ébria de um *sympósion*. Este itinerário de leitura é eficiente para a interpretação do efeito que os elementos não teóricos do texto têm sobre os discursos, sobretudo aqueles localizados nos dois prólogos<sup>1</sup>, nos interlúdios e no epílogo; e também para avaliar, de modo não linear, a relação entre as partes do diálogo e o todo.

Interpretado à luz desta estratégia, o *Banquete* emerge como um diálogo que não apenas se preocupa com as condições filosóficas de emissão e recepção de discursos, mas que dispõe também de um vocabulário teórico específico para as descrever em oposição a outras. Os valores heurístico e hermenêutico da metodologia fundada na metáfora do vinho estão, justamente, na explicitação e contextualização deste vocabulário, que opõe, simultaneamente, dois tipos de desejo e dois tipos de práxis discursiva. Tanto estes quanto aqueles são sistematizados em dois pares dicotômicos: de um lado, um **paradigma apetitivo passivo-aquisitivo** de preenchimento x esvaziamento (πλησμονή x κενώσις); de outro, um **paradigma erótico ativo-poiético** de falta x inventividade (ἔνδεia x εὐπορία). A diferença entre estes paradigmas, que deve ficar evidente ao fim da

---

<sup>1</sup> A camada mais externa (o diálogo de Apolodoro com seus companheiros, 172a-174a) e o princípio da narrativa de Apolodoro (o encontro de Sócrates e Aristodemo e sua chegada na casa de Agatão, 174a-178a).

dissertação, é a diferença que o *Banquete* deixa entrever entre um apetite por discursos e um eros por sabedoria.

Partindo da interpretação de Halperin (1985), segundo quem Platão, no *Banquete*, introduz uma nova metafísica de eros, pretende-se desenvolver a diferenciação por ele proposta entre “desejo (sexual) apetitivo” e “desejo erótico” a partir dos levantamentos de uma investigação própria acerca do léxico empregado para discriminá-los. Em termos mais específicos, o vocabulário utilizado por Sócrates na passagem 175d-e apresenta a primeira formulação do que aqui se convencionou chamar de paradigma apetitivo passivo-aquisitivo e que corresponde a uma das “sabedorias” em disputa. Este é uma forma de conceber o desejo que corresponde ao entendimento tradicional grego de eros como algo saciável por meio de um processo de aquisição e consumo (HALPERIN, 1985, p. 164-5). Esta concepção, que subjaz aos elogios a eros enunciados antes de Sócrates, é no início do diálogo associada especificamente a Agatão e seu desejo por discursos.

Segundo este modelo, o desejo é um vazio (κένοϋς ou κενότης) que pode tornar-se pleno ou repleto (πλέωϋς) quando a alma se sacia pela aquisição do objeto desejado, um movimento que anula a si mesmo e resulta em um repouso temporário. O binômio “passivo-aquisitivo” escolhido para descrevê-lo pode parecer paradoxal, mas ele bem caracteriza a satisfação apetitiva em comparação com a erótica. Ele é dito “passivo” porque sua resolução consiste na **recepção** de um produto externo, ainda que o sujeito do desejo possa agir em busca disto; e “aquisitivo”, justamente, porque esta ação que visa a “intro-verter”<sup>2</sup>, no caso que interessa, um fluxo discursivo, ocorre como um **consumo**. Nesse sentido, a compreensão de um “desejo de sabedoria” segundo este paradigma segue duas premissas: 1. a sabedoria pode ser transmitida por um emissor “mais cheio” para um receptor “mais vazio” – um vocabulário estabelecido e posto em dúvida por Sócrates já na sua primeira interação com Agatão, em 175d-e; 2. o papel do discurso é preencher um vazio de sabedoria, de modo que se pode adquirir e “consumir” discursos tal como se compra e consome comida ou bebida para saciar um apetite. Assim, o paradigma πλησμονή x κενώσις é dito apetitivo porque estrutura o processo epistemológico segundo uma

<sup>2</sup> As palavras “intro-versão” neste parágrafo, assim como “extro-versão” no seguinte, como indicado pelo hífen, não se pretendem sinônimas de “introversão” e “extroversão” enquanto termos descritivos de personalidade, onde o sentido primeiro do radical “vert-” seria de “voltar” ou “virar”. Antes, quer-se evocar o verbo “verter” que em português brasileiro tem o sentido de fazer correr, entornar ou derrubar um fluxo líquido (e.g.: verter lágrimas, verter água na taça).



fisiologia dos apetites, não explicitada no *Banquete*, mas passível de apreensão por oposição à fenomenologia erótica proposta por Diotima, e sendo marcado, sobretudo, por uma desconsideração da qualidade do objeto consumido.

A dicotomia de movimentos de preenchimento (πλησμονή) e esvaziamento (κενώσις) se torna problemática para a tese erótico-filosófica que Sócrates apresentará no seu próprio elogio, onde “eros” recebe uma caracterização muito original e o discurso assume um papel distinto no “desejo por sabedoria”. Por isso, o filósofo rejeitará tacitamente o modelo apetitivo, substituindo-o pelo uso de um vocabulário alternativo correspondente ao **paradigma erótico ativo-poiético**, segundo o qual o desejo surge no reconhecimento de uma falta (ἔνδεια) insolúvel que é, contudo, fértil. Nesse sentido, este modelo é dito “ativo-poiético” – binômio que não suscita paradoxo – porque seu mecanismo consiste em uma produção ou geração interna de recursos (εὐπορία), e a subsequente parturição ou “extro-versão” de um fluxo discursivo, que se exime da necessidade de uma “saciedade” (πλησμονή). Portanto, este paradigma rejeita as premissas do outro: 1. a sabedoria não pode ser adquirida de uma fonte externa e 2. *lógos* terá um papel duplo: o discurso de fonte externa deve evidenciar o não-saber, que é uma falta (ἔνδεια); e esta desencadeia um processo interno de criação de discursos próprios (εὐπορία) em busca de sabedoria. O discurso socrático, sobretudo o *elenchos*, é caracterizado como especialmente apto para desencadear este processo. A prática constante da filosofia, por outro lado, consistiria na adoção permanente desta atitude diante de todos os discursos da *pólis*. A dicotomia ἔνδεια x εὐπορία é dita erótica porque se estrutura segundo a fenomenologia erótica de Diotima, onde uma qualidade identificada no objeto é determinante para o despertar do desejo; e é dita ativa-poiética porque a produção de pensamento e discurso tem origem no próprio sujeito do conhecimento.

O *Banquete* faz parte do esforço ubíquo nos diálogos de criticar a obsessão ateniense por *lógoi*, que, não raro, já é apresentada como um desejo. Porém, ali se opera um recorte erótico-pedagógico que centraliza o foco da crítica no costume da *paiderastía* ateniense tradicional, uma relação intergeracional na qual o discurso tinha papel fundamental tanto na sedução do rapaz amado quanto na sua educação. Como argumenta Nightingale (1995), o *corpus* platônico é, dentre outras coisas, resultado de um esforço de definição da filosofia, uma delimitação das suas práticas e funções na cidade. De forma geral, Platão busca retirá-la da esfera transacional

que marca as relações atenienses tal como ele as entende, sobretudo outras atividades discursivas que operam segundo este modelo, como a oratória, a logografia e a sofística. Nesse sentido, a prática erótica discursiva socrática é posicionada como modelo porque, dentre outras razões, ela não tem nada a ensinar – transmitir – e nada, portanto, a cobrar em troca.

Todavia, o detalhamento de vocabulário acima apresentado é um aspecto exclusivo do *Banquete*, subordinado às circunstâncias dramáticas. O formato de competição entre elogios determina um foco mais estreito por parte dos interlocutores: primeiro, sobre o assunto em mãos – eros – e, segundo, sobre o que se pode falar sobre ele. Diferente de um diálogo livre entre duas pessoas, onde digressões são naturais<sup>3</sup>, cada orador deve se preocupar não só em falar bem, mas falar melhor que os outros. Por uma questão de foco e de espaço, teria sido necessário fazer escolhas estilísticas e lexicais estratégicas que desenvolvessem a crítica do discurso de modo subjacente, mas não subordinado, à temática de eros. A primeira destas escolhas talvez tenha sido elencar lado a lado diversos personagens representativos de diferentes gêneros discursivos atuantes em Atenas; a segunda, mostrar o que a filosofia tem de diferente do que as outras têm em comum.

Outra estratégia literária que permite a um autor introduzir e/ou desenvolver camadas de sentido primárias, secundárias, terciárias etc., é o recurso repetido às mesmas imagens, comparações e metáforas. Estas podem abrir uma janela para um mundo externo à ação – como, por exemplo, a miríade de animais na *Oresteia* de Ésquilo<sup>4</sup> – ou interno – como o vinho no *Banquete*. A repetição dessas figurações verbais resulta no coágulo de um certo tipo de “tema” que ecoa no espaço do diálogo e conecta diferentes partes de modo não-linear. Platão é mestre em manipular elementos típicos do local ou ocasião na qual ambienta os diálogos, e o *Banquete*, um diálogo no qual a ambientação é especialmente relevante para o desenrolar do que é narrado, é terreno fértil para esse tipo de operação. A interpretação destes elementos, é quase desnecessário mencionar, pressupõe do

---

<sup>3</sup> Perfeitamente, Platão também controla o conteúdo das digressões nas obras que contêm tais diálogos “livres”. O que se quer dizer é simplesmente que diferem os elementos de verossimilhança da representação de conversas e competições.

<sup>4</sup> Cf. HEATH, 1999.

leitor uma atenção aos dispositivos dramáticos e o conhecimento do contexto histórico de produção da obra.

Aqui se faz necessário, finalmente, precisar o que se quer dizer com “metáfora”. Como afirma Pender (2003, p. 55-6), a palavra μεταφορά não aparece em Platão para designar uma figura retórica ou de linguagem específica e distinta de outros tipos de imagem e comparação<sup>5</sup>. Abunda no *corpus* o uso do termo εἰκών (imagem) e seus cognatos de modos variados (MCCALL, 1969, p. 11), vários no seu sentido retórico, inclusive no *Banquete* – mas não no caso específico do vinho. O que se procura mostrar aqui não é uma comparação enunciada em uma frase, como o “enxame de virtudes” e de “sabedoria” do *Mênnon* (σμηνός ἀρετῶν, 72a7) e do *Crátilo* (σμηνοῦ σοφίας, 401e6) – metáforas exemplares –, ou anunciada como uma “fala por imagens” (δι'εικόνης λεγομένης, *República*, 487e5-6; cf. *Banquete*, 215a4; *Fédon*, 87b2-3; *Górgias*, 493d5, 517d5-6). No seu sentido mais básico e não necessariamente retórico, “metáfora” denota um deslocamento ou transferência: “μεταφορὰ δέ ἐστιν ... ἐπιφορὰ”, afirma Aristóteles (*Poética*, 1457b6-7). Com efeito, a metáfora do vinho para o discurso se instaura por um gesto dramático de transferência, aquele com o qual Platão substitui o vinho pelo discurso em 176e. Nesse passo, o personagem Erixímaco sugere, tendo em vista a ressaca que outros sofrem da bebedeira da véspera, deslocar a produção de discursos para o lugar de atividade ordenadora do evento.

Enquanto figura de linguagem, esse movimento gera “um choque semântico que força o leitor a resolver a incompatibilidade entre (...) diferentes domínios de referência” ou campos semânticos (PENDER, 2003, p. 56)<sup>6</sup>. Todavia, a interação semântica entre vinho e discurso não propõe uma incompatibilidade de tipo radical, por causa, em primeiro lugar, do ambiente do *sympósion*, um costume convivial voltado para o discursar bebendo, ou beber discursando. O *Banquete* é uma instância muito desenvolvida e *sui generis* de dois imaginários relacionados e identificáveis em vários outros diálogos. O primeiro entende o discurso como um

<sup>5</sup> No corpus grego ao qual se tem acesso, a primeira ocorrência de μεταφορά em sentido retórico é no *Evágoras* (9.6) de Isócrates, onde é listada como um adorno do discurso ao qual recorrem os poetas. Aristóteles, na *Poética* (1457b) e na *Retórica* (livro III, passim), se ocupa de analisar o que é uma metáfora, elenca tipos, teoriza sobre seu papel expressivo e cognitivo como condutor a novos insights (PENDER, 1992a, p. 34).

<sup>6</sup> “a semantic clash which forces the reader to resolve the incompatibility between tenor and vehicle and their different domains of reference.” Tradução minha. Nesta definição, a autora segue a tradição de interpretação representada sobretudo por Richards (*The Philosophy of Rhetoric*, 1936) e Ricœur (*La métaphore vive*, 1975).

tipo de fluxo (cf. *Sofista*, 263e; *Fedro*, *passim*; *Teeteto*, 206d1-4; *Timeu*, 75d-e). O segundo associa de modo muito próximo o discurso e a alimentação como fluxos análogos ou comparáveis. Repete-se, por exemplo, a noção de um “festim de *lógoi*” (cf. *Fedro*, 227b6-7; *Lísis*, 211c10-d1; *República*, I.352b, 354a-b, IX.571d8). A analogia entre o preenchimento da alma por discursos e o do corpo pela comida ou fluxos é usada por Platão em outros diálogos para se referir tanto a apetites e prazeres (cf. *Filebo*, 54e, 62d; *Górgias*, 491-518, 521d-522b; cf. *Leis*, 636d-e) quanto à aquisição de conhecimento (cf. *Filebo*, 52a, 62d; *Protágoras*, 313a-314b; *República* IX. 584e-586c)<sup>7</sup>. Este tipo de associação é premente na literatura grega e ateniense contemporânea e anterior a Platão, na qual se estabelece, com efeito, uma relação metonímica – em tom frequentemente invectivo – entre o ato discursivo (falar e ouvir) e as outras atividades orais (alimentares e sexuais). Não por acaso, em muitos dos diálogos citados, esta imagem é evocada em associação com os chamados sofistas, inclusive no *Banquete*, cujos convivas mencionados são todos – excetuando Aristófanes e Aristodemo – retratados no *Protágoras* (315c-e) como seus ouvintes.

Sendo assim, no caso específico do *Banquete*, sugere-se que a variação do tema do fluxo tem repercussões para a interpretação da relação entre eros e *lógos* à medida que é retomado periodicamente no texto do diálogo. Platão articula uma espécie de triangulação dinâmica entre os três significantes: vinho, *lógos* e eros, ou desejo amplamente dito. As declarações metodológicas de dois autores, feitas em dois pequenos artigos de foco bastante detido, interessam aqui para explicitar a postura de leitura que se toma diante desta operação. Palumbo, que por outra via busca também explicitar a preeminência do tema da linguagem no diálogo em *Eros e Linguaggio nel Simposio* (2012), acautela que a sua leitura não quer reduzir o diálogo a um esquema conceitual, mas “atentar para a complexidade de estratégias textuais” que operam referências internas entre significantes (PALUMBO, 2012, p. 85). Assim, não se pretende simplesmente ler “discurso” onde há “vinho” e vice-versa, mas avaliar como uma relação de reciprocidade de atributos se desenvolve entre os dois termos do que se chama “metáfora” e cuja interação repetida constitui aquilo que se chama de “tema”. Nesse sentido, adota-se a observação de Philip em

---

<sup>7</sup> Uma pesquisa que espero desenvolver no doutorado.

*Récurrentes thématiques et topologie dans le “Phèdre” de Platon (1981)* como princípio hermenêutico:

A observação destas repetições no decorrer do diálogo, mesmo quando se estende pela busca de sua articulação, não é, no entanto, suficiente para a interpretação do texto platônico. Convém ainda considerar a maneira pela qual um tema é abordado. Quando aparece em outro momento do diálogo e em outro contexto, ele não constitui uma pura repetição. Ou melhor, esta repetição o metamorfoseia e lhe dá outro significado. Toda repetição assim 'trabalha' sobre um tema através do jogo entre o mesmo e o outro. É a variação no significado que ela produz que acaba se revelando esclarecedora para a hermenêutica da obra. (PHILIP, 1981, p. 452)<sup>8</sup>.

Assim, como será visto, a variação de metáfora do vinho do tema do fluxo, não é, apropriadamente, fixa ou estanque. Ela é a estratégia responsável por dar ao discurso uma caracterização mais complexa, apesar de subjacente à especulação teórica do diálogo, que se dedica prioritariamente ao tema eros. O vinho transfere ao discurso ora uma determinada fluidez, ora uma ambiguidade nos seus efeitos, a depender do modo de consumo, ora a capacidade de agir de modo psicotrópico na alma. Isto torna possível que o discurso seja causa de efeitos similares aos de eros tal como descrito, sobretudo, por Sócrates/Diotima e por Alcibíades.

O corpo da dissertação se divide em cinco capítulos. Os dois primeiros se dedicam ao que se pode considerar os acontecimentos após a chegada tardia de Sócrates no segundo prólogo do *Banquete*. Eles visam a ressaltar uma série de elementos que fundamentam a interpretação aqui proposta. O **capítulo 2, A chegada de Sócrates**, foca nos desdobramentos que a primeira conversa entre Agatão e Sócrates, em 175d-e, têm sobre a interpretação do diálogo. Primeiro, são extraídas as informações que posicionam estes personagens como representantes de sabedorias eróticas colocadas em competição. Em seguida, busca-se contextualizar o vocabulário da imagem das taças cheia e vazia (175d) usada por Sócrates em uma tendência bem atestada no *corpus* de tratar o discurso como um fluxo gustativo e/ou

<sup>8</sup> “L’observation de ces reprises au cours du dialogue, même lorsqu’elle se prolonge par la recherche de leur articulation, ne saurait cependant suffire à l’interprétation du texte platonicien. Il convient encore de se préoccuper de la manière dont un thème est repris. Dès lors qu’il apparaît à un autre moment du dialogue et dans un autre contexte, il ne constitue pas une pure répétition. Ou plutôt cette répétition le metamorfose e lui donne un autre sens. Toute répétition ‘travaille’ ainsi un thème selon le jeu du même e de l’autre. C’est la variation de sens qu’elle produit qui se révèle finalement éclairant pour l’herméneutique de l’oeuvre.” Tradução minha.

que pode ser objeto de desejo – e assim passível de desenvolvimento pelo vocabulário do preenchimento e esvaziamento. O elenco de passagens ressaltadas sugere que o *Banquete* apresenta uma variação da metáfora de comida para o *lógos* arraigada no tratamento platônico da sofística como uma atividade mercenária, patente em diálogos como *Górgias* (518b), *Protágoras* (314a-b) e *Sofista* (223e-224a). Dois elementos particularizam o *Banquete*: primeiro, a estratégia do *lógos*-fluxo se volta contra a *paiderastía* enquanto instituição social pedagógica. A crítica tem como base a reprodução, no relacionamento entre amante e amado, da lógica transacional que marca a sofística, fundamentada na premissa da transmissibilidade da sabedoria via discursos. Como diálogo voltado para eros, o *Banquete* se debruça sobre a problemática de tratar a sabedoria como uma “*commodity*” que pode ser comprada seja por dinheiro, seja por sexo. Isto é explicitado na última seção do capítulo, por recurso ao discurso de Pausânias.

Segundo, o *Banquete* também se destaca na sua abordagem do “apetite de discursos” pela escolha do vinho como metáfora alimentícia do fluxo discursivo. Diferentemente da comida, que prevalece em outros diálogos como duplo do discurso que simplesmente “empanturra”, “preenche” ou “infla”, o vinho tem efeitos psicotrópicos particulares que o qualificam como *phármakon* – o que complexifica, consideravelmente, os critérios de avaliação dos benefícios e malefícios de *lógoi*. Para isto se volta o **capítulo 3, Consequências de uma ressaca**, no qual é esmiuçado o gesto dramático através do qual se estabelece a metáfora. O texto se dedica ao pano de fundo histórico-literário ao qual Platão recorre para justificar a metáfora dramaticamente – ou seja, no contexto simpótico –, e também aos outros diálogos do corpus onde *lógos* e vinho são tratados como *phármaka*. Por fim, se dá atenção às razões para o destaque de Erixímaco como o personagem que, no segundo prólogo, organiza os convivas em grupos segundo sua tolerância alcóolica.

Os três capítulos seguintes têm como objetivo ler os discursos dos personagens se valendo deste complexo quadro metafórico como chave de leitura. O **capítulo 4, Interlúdio: os soluços de Aristófanes**, parte da atribuição dos soluços do comediógrafo a um “empanturramento” (πλησμονῆς, 185c6) para afirmar que a causa física dos espasmos foi o consumo de vinho, e a metafórica, o consumo do discurso técnico de Pausânias. O episódio tem diversas funções dramáticas, dentre elas satirizar o discurso de Pausânias e prejudicar a seriedade do

discurso de Erixímaco. A análise se apoia tanto na caracterização de Aristófanes quanto no diálogo que Platão mantém com o gênero cômico, especialmente no seu tratamento dos *tópoi* invectivos que operam uma equivalência, metonimicamente centrada na boca, entre diversas atividades orais e orifícios do corpo. Esse primeiro interlúdio dramático da sequência de elogios repercute em ambas as direções do texto, de modo que a análise dos discursos precedentes aos de Sócrates é subsumida a este capítulo, a partir dos efeitos de “esvaziamento” operados pelos soluços. Dá-se atenção, sobretudo, aos “manifestos metodológicos” dos oradores, a maneira como eles se inserem na rede intertextual de elogios.

O **capítulo 5, Um eros loquaz**, lida com o discurso de Sócrates e sua rejeição tácita do paradigma apetitivo-passivo. O desejo erótico não pode ser satisfeito, mas se realiza ou se expressa de maneira ativa, através da produção ou geração. Por isso, Sócrates estabelece um vocabulário distinto para falar de eros, o da falta (ἔνδεια) e inventividade de recursos ou *fluência* (εὐπορία), a partir do mito da ascendência de Eros e seu caráter intermediário enquanto *daimon*. Eros se torna consciente no sujeito desejante a partir da identificação de uma falta que não pode ser preenchida, já que esta corresponde, em última instância, à falta ontológica humana: a mortalidade (207d). A maneira como se lida com esta falta é pela produção de recursos que, no mundo sensível, estendem a vida de um indivíduo: prole (biológica e “espiritual”) e auto-inserção na memória coletiva (207a-209e). No caso da correta *paidēraistía* (τὸ ὀρθῶς παιδεραστέϊν, 211b5-6) proposta por Diotima, tais recursos correspondem aos belos discursos emitidos pelo amante grávido de alma em contato com os consecutivos objetos belos e, mais significativamente, à virtude e ao pensamento verdadeiros produzidos pelo “contato” com a ideia do Belo.

Por fim, o **capítulo 6, A(s) verdade(s) de Alcibíades**, primeiro se ocupa de esmiuçar o evento dramático da entrada de Alcibíades. Não apenas ele encarna Dioniso e põe fim à competição particular entre Sócrates e Agatão, como re-instaura a ordem da bebedeira. Se antes poderia se falar de uma substituição metonímica do vinho pelo discurso, aqui eles convivem justapostos, quase idênticos. A embriaguez do personagem será significativa para a interpretação do seu discurso, porque o libera das regras restritivas do encômio e lhe empresta uma dicção inspirada e revelatória: ἐν οἴνῳ ἀλήθεια (217e). Em seguida, o texto se volta para análise do discurso em si, tomando como fio condutor o uso da imagem ambígua das

estatuetas de silenos “recheadas” de imagens divinas. Através disso, fica claro que Alcibiades entende Sócrates e seus discursos como uma fonte de belas riquezas intelectuais que podem ser trocadas pela sua própria beleza. Nesta concepção de aprendizado, apresentada primeiro por Pausânias, Sócrates está “cheio” de sabedoria e poderia “preencher” Alcibiades, vazio e passivo. Todavia, se no nível de entendimento do personagem seu desejo por Sócrates e seus discursos é “apetitivo”, no nível autoral as falas de Alcibiades fazem referência ao vocabulário erótico socrático (εὐπόρως, 215a; ἐνδεής, 216a; εὐπόρως, 223a) para se referir ora ao efeito do vinho, ora ao dos discursos socráticos. Por causa desta tensão, seria possível compreender Alcibiades como o arremate complementar da rede textual que caracteriza o discurso como um objeto de desejo, como o vinho: pode ser consumido com ou sem moderação, causar soluços, embriagar e levar o seu consumidor a revelar verdades que já estavam dentro dele, dentro de determinadas condições.

Por fim, me resta abordar algumas questões de ordem prática. Toda citação traduzida do *Banquete*, a não ser que explicitamente indicado em nota de rodapé, é dos professores Irley Franco e Jaa Torrano, pela Editora PUC-Rio (PLATÃO, 2021b). Dos outros diálogos e fontes gregas, a tradução utilizada será indicada em nota de rodapé, após o texto grego. Quando achei necessário fazer modificações ou sugestões alternativas às traduções, assim como ressaltar o termo grego no original, os faço dentro da citação, entre colchetes. As citações de fontes secundárias em língua estrangeira foram todas traduzidas por mim, e inclui o original nas notas de rodapé.



## 2

## A chegada de Sócrates

*Convidado ao banquete, deve-se sentar ao lado  
do homem nobre, conhecedor de toda sabedoria;  
para que, quando disser algo sábio, dele junto  
o aprendas, e à casa tornes com este lucro.  
(Theognidea, I.564-567)<sup>1</sup>.*

Sócrates: *Os entendidos em matéria de amor, meu caro, não  
elogiam o amado antes de conquistá-lo, de medo do que possa  
acontecer. Além do mais, os indivíduos muito belos, quando se  
sentem louvados e exaltados, **enchem-se** [ἐμπίμπλονται] de  
orgulho e insolência. (...) Reflete, portanto, Hipótales, se com a  
tua poesia não vais chamar sobre ti esses inconvenientes. Não  
posso acreditar que consideres bom poeta quem se prejudica  
com seus próprios versos, causando mal a si mesmo.  
(PLATÃO, *Lísis*, 206a1-4, 206b5-8)<sup>2</sup>.*

### 2.1. O filósofo, o poeta, e Dioniso: parte I

Segundo o relato de Aristodemo a Apolodoro, Agatão estava bastante ansioso para a chegada de Sócrates. O poeta e anfitrião pediu diversas vezes que se fosse buscar o filósofo (175c), o qual, segundo um servo da casa, estava parado perto da porta de um vizinho (175a). Como de hábito, Sócrates interrompeu seu caminhar – Aristodemo não diz por quê (175b) – e só chegou no meio do jantar, ainda que mais cedo do que em geral se poderia esperar (175c). Ao vê-lo, Agatão imediatamente puxou conversa:

“Vem cá, Sócrates, recliná-te ao meu lado, para que também eu desfrute de tocar o saber que te sobreveio junto à porta. É claro que o encontraste e o tens, pois não desistiras antes disso”.

Sócrates senta e diz: “Seria bom, Agatão, se a sabedoria [ἡ σοφία] fosse tal **que escorresse de nós, do mais cheio ao mais vazio** [ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν ἡμῶν], **ao nos tocarmos uns aos outros, tal qual a água que nas taças**

<sup>1</sup> Κεκλήσθαι δ' ἐς δαῖτα, παρέξεσθαι δὲ παρ' ἐσθλόν // ἄνδρα χρεὼν σοφίην πᾶσαν ἐπιστάμενον. // τοῦ συνιεῖν, ὅποταν τι λέγῃ σοφόν, ὅφρα διδαχθῇς // καὶ τοῦτ' εἰς οἶκον κέρδος ἔχων ἀπίης. Tradução minha a partir de ONELLEY, 2009, p. 140 e de Carrière em TEÓGNIS, 1962, p. 53. Busquei enfatizar dois aspectos do poema: a repetição da proximidade necessária para adquirir o conhecimento do sábio nos verbos παρέξεσθαι e συνιεῖν e a conotação monetária de κέρδος, por razões que ficarão claras ao longo do capítulo.

<sup>2</sup> ὅστις οὖν τὰ ἐρωτικά, ὦ φίλε, σοφός, οὐκ ἐπαινεῖ τὸν ἐρώμενον πρὶν ἂν ἔλῃ, δεδιώς τὸ μέλλον ὅπῃ ἀποβήσεται. καὶ ἅμα οἱ καλοὶ, ἐπειδὴν τις αὐτοὺς ἐπαινῇ καὶ αὔξῃ, φρονήματος ἐμπίμπλονται καὶ μεγαλαυχίας· ... Σκόπει δὴ, ὦ Ἱππόθαλες, ὅπως μὴ πᾶσι τούτοις ἔνοχον σαυτὸν ποιήσεις διὰ τὴν ποιήσιν· καίτοι οἶμαι ἐγὼ ἄνδρα ποιήσει βλάπτοντα ἑαυτὸν οὐκ ἂν σε ἐθέλῃν ὁμολογῆσαι ὡς ἀγαθός ποτ' ἐστὶν ποιητής, βλαβερὸς ὢν ἑαυτῷ. Tradução de Carlos Alberto Nunes, PLATÃO, 2015.

**através do fio de lã escorre da mais cheia à mais vazia.** Pois se assim também é a sabedoria, muito me honra reclinar-me contigo, pois imagino que ao teu lado me **repletarei** [πληρωθήσεσθαι] de grande e bela sabedoria. A minha seria medíocre, ou ainda controversa tal qual se fosse um sonho, mas a tua, brilhante e muito proveitosa, ela que de tua juventude resplendeu tão forte e manifestou-se antontem perante o testemunho de mais de trinta mil gregos”.

“És insolente, Sócrates”, disse Agatão. “Quanto a isso, a respeito da sabedoria, mais tarde decidiremos eu e tu, tendo Dioniso por juiz. Mas, por ora, trata primeiro de jantar.” (PLATÃO, *Banquete*, 175c6-e10. Grifos meus)<sup>3</sup>.

A passagem tem um tom bastante claro de flerte, não apenas pela provocação coquete de Agatão, como também a resposta adúladora – ainda que irônica – de Sócrates. Ao longo do diálogo, o filósofo aproveita outras oportunidades para fazer mais elogios irônicos à eloquência do poeta, nas mesmas ocasiões em que tenta enredá-lo em um diálogo sobre a sua arte (194c, 198b-d, 201c). O esforço para criticar seu anfitrião sem desagradá-lo e também o fato de ter tomado o tempo de se embelezar para a ocasião (174a8-9) sugerem que Sócrates, se não estava exatamente ansioso para ver Agatão – porque se atrasou –, estava pelo menos com outras intenções: dialogar com o bom (174b4-5), belo (174a9), jovem (175e) e sábio (174c7)<sup>4</sup> poeta sobre o que foi dito na antevéspera, algo que não conseguiu fazer naquele dia por causa da multidão (174a7). Não seria a primeira vez que Sócrates vai à caça de alguém assim em um espaço altamente associado à sedução homoerótica<sup>5</sup>, de modo Alcibiades tem seus motivos para dar um ataque de ciúmes no último quarto do diálogo (213c, 222b-223a).

Ainda que Agatão não se engane com a natureza desses elogios (“és insolente, Sócrates!”), ele não os levou muito a sério e mesmo se divertiu. Toda a

<sup>3</sup> Δεῦρ', ἔφη φάναι, Σώκρατες, παρ' ἐμὲ κατὰκεισο, ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ ἀπτόμενός σου ἀπολαύσω, ὃ σοὶ προσέστη ἐν τοῖς προθύροις. δῆλον γάρ ὅτι ἡῦρες αὐτὸ καὶ ἔχεις· οὐ γὰρ ἂν προαπέστης. // Καὶ τὸν Σωκράτη καθίζεσθαι καὶ εἰπεῖν ὅτι Εὖ ἂν ἔχοι, φάναι, ὃ Ἀγάθων, εἰ τοιοῦτον εἴη ἡ σοφία ὥστ' ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ρεῖν ἡμῶν, ἐὰν ἀπτώμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ρέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν. εἰ γὰρ οὕτως ἔχει καὶ ἡ σοφία, πολλοῦ τιμῶμαι τὴν παρὰ σοὶ κατάκλιν· οἶμαι γάρ με παρὰ σοῦ πολλῆς καὶ καλῆς σοφίας πληρωθήσεσθαι. ἡ μὲν γὰρ ἐμὴ φαύλη τις ἂν εἴη, ἡ καὶ ἀμφισβητήσιμος ὥσπερ ὄναρ οὔσα, ἡ δὲ σὴ λαμπρά τε καὶ πολλὴν ἐπίδοσιν ἔχουσα, ἡ γε παρὰ σοῦ νέου ὄντος οὕτω σφόδρα ἐξέλαμψεν καὶ ἐκφανῆς ἐγένετο πρῶτην ἐν μάρτυσι τῶν Ἑλλήνων πλέον ἢ τρις μυρίαις. // Ὑβριστὴς εἰ, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ὁ Ἀγάθων. καὶ ταῦτα μὲν καὶ ὀλίγον ὕστερον διαδικασόμεθα ἐγὼ τε καὶ σὺ περὶ τῆς σοφίας, δικαστὴ ἡρώμενοι τῷ Διονύσῳ· νῦν δὲ πρὸς τὸ δεῖπνον πρῶτα τρέπου..

<sup>4</sup> Não deve passar sem menção a relação de trocadilho que tudo isso com o nome de Agatão, que em grego significa “Bom”. Cf. *infra*, p. 227.

<sup>5</sup> Cf. *Cármides*, 153d; *Lísis*. O *sympósion*, o *gymnásion* (cf. *Lísis*) e a *palaístra* eram espaços de sedução pederástica, cf. *infra*, pp. 248-9.

interação parece uma dramatização sofisticada do tipo de abordagem erótica que Sócrates recomenda a Hipótales no trecho do *Lísis* citado na epígrafe acima<sup>6</sup>. Nesse caso, no entanto, as duas partes são agentes interessados e bem versados em *double-entendres*, cada um ao seu modo. Agatão não é um rapazinho inocente, mas um poeta conceituado, que já devia estar perto da casa dos trinta (NAILS, 2002, p. 9) e que manteve, como Alcibíades, o vigor da beleza da juventude mesmo após o aparecimento da barba<sup>7</sup>. Ele próprio estava bastante desejoso se aproximar de Sócrates, este homem de hábitos que ele considera estranhos (ἄτοπόν, 175a10), tanto que o convidou a se reclinar com ele no último leito, à sua direita, o lugar de honra em um *sympósion* (ROBIN in PLATÃO, 1950, I, p. 1312, n. 28), e onde estava outrora sozinho – apesar de seu amante, Pausânias<sup>8</sup>, estar presente<sup>9</sup>. Este oferecimento não se justifica por mera hospitalidade: ele não oferecera o lugar a Aristodemo, quando este havia chegado, mas o enviara para a companhia de Erixímaco (175a). Além disso, é fácil imaginar que, antes, Agatão ocupava todo o espaço de sua *klinē*, confortável como deveria estar em sua própria casa, celebrando a própria grande e primeira vitória no festival dramático. Dada a grandeza da sua personalidade, e sua intenção de tocar (ἀπτόμενός, 175c8) Sócrates para se beneficiar da suposta sabedoria recém-descoberta, ele não deve ter nem se mexido

<sup>6</sup> Um pouco à frente no texto deste mesmo diálogo, Sócrates ainda pensa em dizer a Hipótales que se deve rebaixar e humilhar (ταπεινοῦντα καὶ συστέλλοντα) o amado, e não lhe inflar e agitar (χαυνοῦντα καὶ διαθρύπτοντα) com palavras (*Lísis*, 210e4-5).

<sup>7</sup> Agatão é chamado de *neaniskos* (“jovem rapaz”, 198a1) pelo narrador. No *Protágoras*, cuja narrativa ocorre cerca de 15 anos antes do evento do *Banquete*, Sócrates caracteriza Agatão como um adolescente (“jovem ainda novo, o qual, presumo eu, tinha uma ótima natureza e um belíssimo aspecto físico”, νέον τι ἔτι μειράκιον, ὥς μὲν ἐγῶμαι καλόν τε κἀγαθὸν τὴν φύσιν, τὴν δ' οὖν ἰδέαν πάνυ καλός., 315d8-e1). Sobre a beleza de Alcibíades, neste mesmo diálogo, Sócrates responde a Hipócrates, que sugere que Alcibíades já está “passado” enquanto objeto de desejo – uma vez que a barba já preenche (ὑποπιμπλάμενος) seu rosto –, parafraseando Homero: “a fase mais graciosa da juventude é quando viceja o buço” (χαριεστάτην ἦβην εἶναι τοῦ <πρώτου> ὑπηγήτου, *Protágoras*, 309b1). Cf. CANTARELLA, 1994, pp. 36-42 sobre a idade de um amado e o problema apresentado por pelos corporais.

<sup>8</sup> Pouco se sabe sobre o Pausânias histórico além da sua relação com Agatão, mas ele é representado no *corpus* platônico como ouvinte dos sofistas, especificamente Pródico no *Protágoras* (315d), ao lado de seu amado, que pela data dramática atesta a longevidade do relacionamento. Xenofonte (*Banquete*, 8.32) também os menciona como um casal. O *Banquete* menciona, sem dar detalhes, a partida de Agatão (172e) para a corte de Arquelaus da Macedônia, que parece ter se dado junto com Pausânias (*idem*), e antes da estreia de *Rãs* (cf. vv. 82-5) de Aristófanes em 405 a.C.

<sup>9</sup> Em um *sympósion* grego, era costumeiro que os convivas se deitassem em *klinai*, um tipo de sofá, que eram dispostas em torno do espaço de modo que os presentes ficassem de costas para a parede e sua atenção se voltasse para a interação do grupo (LISSARRAGUE, 1990a, p. 19). Dover é sugestivo (1980, p. 11), e eu glosso: “Lying on one elbow seems uncomfortable for eating and inconvenient for conversation, but it was advantageous at the kind of party which included sexual intercourse with hired women [o que não vai acontecer no *Banquete*] and ended with collapse into drunken sleep [o que vai, sim, acontecer]”.

para ocupar menos espaço – tanto é que Sócrates não se reclinou como pedido (κατάκεισο, 175c8), mas se sentou (καθίζεσθαι, 175d3).

Portanto, do mesmo modo que Sócrates é caracterizado como um “amante” de Agatão, e este seu belo amado, também o poeta demonstra ser sujeito ativo de um desejo por ver Sócrates que, para ocasião, se fez belo (174a). A dinâmica polivalente entre os personagens é marcada no curto diálogo inicial por duas características principais: ela é erótica e competitiva. O primeiro aspecto diz respeito ao troca-troca entre os personagens das posições de “amante” e “amado”, ou seja, sujeito de desejo e objeto de desejo. O segundo, ao *agōn* que se instituirá entre amantes, amados e as suas “sabedorias”, que correspondem a modos distintos de emitir e receber discursos. Para examinar melhor como a interação entre filósofo e poeta começa a delinear os parâmetros desta competição erótico-discursiva, será mais esclarecedor começar pelo fim da passagem.

É Agatão quem explicita a existência de uma competição, ao invocar Dioniso como juiz. Isto prefigura a chegada de Alcibíades, no terço final do diálogo, caracterizado como o deus, e a vitória que ele atribuirá a Sócrates. O personagem será responsável por redinamizar a relação entre poeta e filósofo, uma vez que entra em cena também como amado e amante de Sócrates e isto informa a sua decisão de coroar o filósofo, atuando como juiz por “procuração divina” (cf. *infra*, pp. 223-4). Como nota Robinson (2004, p. 81), a literatura secundária reconhece na conjunção destas cenas – o prólogo e a chegada de Alcibíades – a existência de uma competição entre Sócrates e Agatão que ocorre de alguma maneira à parte da que envolve o resto dos oradores (cf. BURY, 1932, pp. xix-xx; ROSEN, 1987, p. 28). Uma segunda passagem posterior ao prólogo também apoia isto. Após fazer a crítica do discurso de Agatão (198b-c) e um resumo metodológico do tipo de elogio usado pelos convivas (198d-e), Sócrates se retira da competição geral. Note-se o uso da segunda pessoa do plural na passagem grifada:

... eu ignorava esse modo de elogiar, e por ignorá-lo concordei convosco em também eu por minha vez elogiar. “A língua jurou, mas o coração, não.” Adeus à minha promessa! Não mais elogio desse modo – pois eu não seria capaz, no entanto, a verdade, se concordais, quero dizer à minha maneira, **não em confronto com vossos discursos** [οὐ πρὸς τοὺς ὑμετέρους λόγους], para não me expor ao riso. (PLATÃO, *Banquete*, 199a-b)<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> ἀλλὰ γὰρ ἐγὼ οὐκ ᾔδην ἄρα τὸν τρόπον τοῦ ἐπαίνου, οὐ δ' εἰδὼς ὑμῖν ὡμολόγησα καὶ αὐτὸς ἐν τῷ μέρει ἐπαινέσεσθαι. <ἡ γλῶσσα> οὖν ὑπέσχετο, <ἡ δὲ φρήν> οὐ· χαιρέτω δὴ. οὐ γὰρ ἔτι ἐγκωμιάζω

Este recuo interfere na interpretação da coroação. Alcibíades justifica seu ato da seguinte forma: “pois a ele que vence em argumentos a todos os homens, não somente ontem, tal como tu [sc. Agatão], mas sempre, ainda não o coroei” (213e). Por um lado, Alcibíades proclama uma vitória geral e perene de Sócrates sobre todos os homens. Por outro, enfatiza uma oposição específica com Agatão. Conjugadas com o desafio que o poeta lança em 175d-e, estas passagens apontam para a existência de uma competição exclusiva entre Sócrates e Agatão, que tem implicações outras que a competição geral entre os convivas.

Ainda que se concorde na literatura secundária que haja uma competição, se discorda de seu significado, e também do seu resultado. Bacon (1959, p. 426), por exemplo, em artigo que se tornou referência para esta discussão, considera que a competição corresponde à “moldura [*framework*] de todo o diálogo”. A retomada das teses de Agatão no discurso de Sócrates seria a resposta do filósofo ao desafio lançado pelo poeta em 175d-e (BACON, 1959, p. 426), e sua vitória é dramaticamente explicitada pela sua coroação por Alcibíades (213d) e pela cena final do diálogo, onde ele obriga Agatão e Aristófanes a concordar (προσαναγκάζειν ... ὁμολογεῖν, 223d3) que a arte dos poetas trágico e cômico é uma só (223c-d) – o que Sócrates teria demonstrado em seu discurso, sendo ele próprio poeta, como eros (BACON, 1959, p. 423). Gonzalez (2017, p. 109) também considera que a interação no prólogo explicita que “a competição de Sócrates é mais com Agatão do que com qualquer outro participante”<sup>11</sup>, de tal modo que justifica a justaposição dos discursos dos personagens. Para o autor, contra a interpretação tradicional que considera o encômio de Agatão filosoficamente fraco, a posição central do poeta no diálogo, a apropriação suas das suas teses por Sócrates, e o próprio fato de ser o interlocutor privilegiado do filósofo, sugerem o contrário (cf. SEDLEY, 2006). Ele ressalta, ainda, que ambos os personagens são coroados por Alcibíades (GONZALEZ, 2017, p. 109), ainda que por razões distintas.

Agora não é o momento de avaliar o mérito filosófico do discurso de Agatão, ainda que este não seja o único critério de definição do resultado da competição. Uma vez determinada sua existência, é preciso, em seguida, examinar

---

τοῦτον τὸν τρόπον – οὐ γὰρ ἄν δυναίμην – οὐ μέντοι ἀλλὰ τὰ γε ἀληθῆ, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω εἰπεῖν κατ’ ἐμαυτὸν, οὐ πρὸς τοὺς ὑμετέρους λόγους, ἵνα μὴ γέλωτα ὄφλω.

<sup>11</sup> “Socrates’ contest is with Agathon more than with any other participant.” Tradução minha.

o quê na passagem do prólogo faz Agatão estabelecê-la, ou seja, a que na resposta de Sócrates ele responde em espírito agônico.

Sócrates atribui a Agatão uma concepção epistêmico-pedagógica específica através da imagem das taças: ela escorreria de uma pessoa que sabe mais para uma pessoa que sabe menos, como um fluxo sensível. Segundo este critério, a “sabedoria” de Agatão seria mais capaz de “preencher” o sujeito vazio por causa de suas características: ela é “grande e bela” (πολλῆς καὶ καλῆς, 175e2), “brilhante e proveitosa” (λαμπρά τε καὶ πολλὴν ἐπίδοσιν, 175e4), em oposição à de Sócrates, descrita como “mediocre” (φαύλη, 175e3) e “controversa” ou duvidosa “como um sonho” (ἀμφισβητήσιμος ὥσπερ ὄναρ, 175e3). Esta diferença qualitativa significaria que o discurso de Agatão é mais apto ao “preenchimento” que o socrático. A inadequação do discurso socrático voltará a estar em causa em termos de “beleza” ou “aparência” quando os dois personagens interagirem novamente (194b; 198b). Em ambos os casos, que ocorrem imediatamente antes e depois do discurso de Agatão, respectivamente, Sócrates expressa medo de falar na sequência por causa das habilidades retóricas do poeta, muito mais belas que as suas.

O comentário do filósofo em 175d-e efetua uma equivalência entre a aparência de cada orador, sua maneira de discursar, e sua “sabedoria” – entendida *grosso modo* como “conteúdo” –, e deste modo produz uma oposição entre eles que firma sua posição como “representantes” das distintas sabedorias. Até a cena em análise neste capítulo, o poeta já foi caracterizado no texto como “belo” (174a9), “bom” (174b4-5) e “jovem” (175e), por Sócrates, e “sábio” (σοφοῦ ἀνδρὸς, 174c7), por Aristodemo, além de anfitrião gracioso<sup>12</sup>. Quando atribui tais características similarmente positivas ao discurso de Agatão, Sócrates se refere à performance do poeta no dia anterior, no qual ele recebeu o primeiro prêmio trágico. Ateneu (*Deipnosophistae*, V.216f-217b) registra que isto se deu durante o festival das Lenéias do arcontado de Eufemo, ou 416 a.C.. Seria possível considerar este um dos vários anacronismos do diálogo. Por outro lado, também se pode ler a afirmação de Sócrates acerca dos “trinta mil gregos” como uma adulação irônica, pois as

<sup>12</sup> Agatão recebe Aristodemo de braços abertos, mesmo que este não tenha sido convidado, afirmando, ainda, que teria tido a intenção de convidá-lo mas não o havia encontrado (174e). O número reduzido de convivas em comparação à celebração do dia anterior sugere que o poeta decidiu organizar uma reunião entre os mais íntimos, e a hesitação de Aristodemo, por sua vez, sugere que ele não se incluiria neste grupo. Apolodoro chama esta cena de cômica, divertida ou engraçada (γελοῖον, 174e2). Sobre a figura do *akletos*, o não-convidado, como um parasita de sympósia e personagem cômico, cf. WILKINS, 2000, p. 71 et seq.

Lenéias eram um evento doméstico, ou seja, ocorriam sem a presença de aliados e estrangeiros (cf. ARISTÓFANES, *Acarnenses*, vv. 502-505) (PICKARD-CAMBRIDGE, 1973, p. 40)<sup>13</sup>. A implicação seria que a sabedoria de Agatão é tão brilhante que resplendeu, apareceu ou se manifestou (ἐξέλαμψεν καὶ ἐκφανῆς, 175e5) claramente até para pessoas que não a testemunharam de fato. O termo λαμπρά designa não apenas o atributo da cintilância, sendo “talvez a expressão mais poderosa que o grego possui para dizer o excesso de um brilho deslumbrante” (HAAS, 2021, capítulo 2, §1)<sup>14</sup>, mas também aquilo que é claro e distinto. No *Hípias Menor*, por exemplo, Sócrates atribui a Hípias a qualidade de ser λαμπρότατος (368d7) em sua mnemotécnica. Esta acepção é registrada também para sons (cf. *LSJ*, *CLG*, Bailly) – sem dúvida metonímica e sinestesticamente – como para a voz de Agatão, projetada para a audiência como a de um ator. Sócrates reiterará a associação do discurso do poeta à multidão na sua segunda tentativa de iniciar um diálogo, antes que este possa fazer seu elogio a eros: Agatão teria subido no palco com os atores, na véspera, com coragem, autoconfiança, e de modo algum perturbado (ἀνδρείαν καὶ μεγαλοφροσύνην, 194b1; οὐδ' ὅπωςτιοῦν ἐκπλαγέντος, 194b4) (cf. *infra*, p. 150).

Note-se, ainda, que as mesmas características de beleza, bondade, juventude e sabedoria serão atribuídas pelo próprio Agatão ao deus Eros no seu discurso, assim como a “profissão” de poeta (196e), e sua “feminilidade” – já que o “úmido” da forma de eros (ὕγρος, 196a2), pode ter a conotação erótica feminina de maciez, fluidez, liquidez, languidez (BIEDA, 2016a, p. 260, n. 15; cf. BAILLY): imagina-se que Agatão estaria estirado na sua *klinē*, ὕγρως. Por isso, comentará o narrador: “o jovem falou de modo digno de si e do deus” (ὥς πρεπόντως τοῦ νεανίσκου εἰρηκότος καὶ αὐτῷ καὶ τῷ θεῷ, 198a2-3) (cf. *infra*, p. 163).

Já o discurso de Sócrates não alcança sozinho essa adequação entre orador e discurso – até mesmo porque Sócrates não fala, a rigor, *in propria persona* – uma vez que é a descrição dele por Alcibiades que fará a identificação entre eros e o filósofo. Nem mesmo o pouco que Sócrates falou até agora é representativo da sua própria descrição, uma vez que o diálogo ressalta o caráter extraordinário da sua

<sup>13</sup> O festival ocorria no mês Gamélion, entre janeiro e fevereiro. Relata-se que o mar não era navegável durante os meses de inverno (PICKARD-CAMBRIDGE, 1973, p. 40). Dover (1980, p. 84), por outro lado, não considera o número suspeito.

<sup>14</sup> “Λαμπρὸς est peut-être l’expression la plus puissante que possède le grec pour dire l’excès d’une brillante éblouissante.” Tradução minha.

aparência na ocasião: ele tomou banho, está bem vestido e calçado para ir à casa de Agatão – embelezou-se para ver o belo (cf. 174a9). A leitora de Platão, contudo, não vai considerar a autodescrição socrática como falsa, levando em consideração como o filósofo se apresenta em outros textos do *corpus*. Como se encarregará de afirmar Alcibiades, também, mais tarde no diálogo, Sócrates e seus discursos são feios – pelo menos por fora – como silenos: seus argumentos parecem “risíveis” (γελοῖοι, 221e2) porque dispõem de palavras ordinárias, mencionando “burros de carga, ferreiros, sapateiros, curtidores, e sempre com as mesmas palavras parecem dizer as mesmas coisas” (221e4-6)<sup>15</sup>. Além disso, depreende-se do início do prólogo de Aristodemo que o discurso socrático tem como ocasião, privilegiadamente, situações mais privadas e íntimas (cf. *Apologia*, 31c-32a). Sócrates ali afirma explicitamente que foi impedido de conversar com o poeta na festa do dia anterior por causa da presença da multidão (174a): ele pode ser um espectador da multidão, e mesmo fazer parte dela (194b), mas não é seu interlocutor, como o é Agatão.

Em vista disso, é razoável que Agatão tenha entendido a fala de Sócrates como uma comparação irônica das suas habilidades, e que a sua invocação de Dioniso como juiz tenha sido uma tentativa de responder à altura: “vamos ver, Sócrates”, ele poderia ter dito, “o que vai ser desta sua insolência depois de termos bebido todas”<sup>16</sup>. De fato, como será visto no próximo capítulo, o vinho “revelará” as qualidades discursivas de cada um e suas sabedorias. Contudo, enquanto personagem ignorante dos planos do seu autor, o poeta é porta-voz de mais do que um anúncio de uma bebedeira por vir.

Robinson (2004, p. 84), por exemplo, interpreta que a oposição qualitativa entre Agatão e Sócrates e a competição entre eles ocorre sob a tutela de Dioniso enquanto deus do teatro – um discurso público – e do êxtase religioso – um discurso privado –, e será definida por um terceiro aspecto, o vinho – através do qual o deus se faz presente em *sympósia*<sup>17</sup>. Isto se traduziria em um conflito entre a religião

<sup>15</sup> ὄνους γὰρ κανθηλίους λέγει καὶ χαλκέας τινὰς καὶ σκυτοτόμους καὶ βυρσοδέψας, καὶ ἀεὶ διὰ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ φαίνεται λέγειν. Cf. *Górgias*, 491a.

<sup>16</sup> Toma-se aqui e em outros lugares a sugestão de Lacan que “é preciso acrescentar um pouquinho de atmosfera a essas coisas” (LACAN, 2010, p. 43).

<sup>17</sup> Cf. OBBINK, 1993, sobre a teoria de que o consumo ritual de vinho tinha aspecto “sacramental”. “Sendo ele próprio um deus, para os outros deuses é vertido como oferenda [libação]” (οὗτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς, EURÍPIDES, *Bacantes*, v. 284, tr. Eudoro de Souza, EURÍPIDES, 1976).



tradicional e a religião órfica. Ainda que, nesta dissertação, a questão religiosa não esteja em causa, essa é uma interpretação perfeitamente aceitável<sup>18</sup>.

Aqui, pretende-se explorar esta competição em outros termos, literalmente. As considerações prévias não esgotaram as implicações da passagem. Não será possível compreender plenamente *por que* Dioniso e o vinho recebem uma função sem antes relacionar o início e o fim da passagem: Agatão anuncia um *agōn* que tem um critério bastante específico, qual seja, o da imagem das taças: a melhor sabedoria será a que “mais preenche”. Ao se posicionar como o oposto de Agatão em termos de beleza e eloquência, Sócrates não se compromete com um efeito específico para suas próprias habilidades segundo tais critérios, nem oferece outros – ou seja, não explica a razão da sua dúvida. Mesmo assim, é possível entrever uma justificativa na escolha do **vocabulário de preenchimento e esvaziamento** da imagem das taças, cuja análise não parece ainda ter sido levada a cabo na literatura, ainda mais em relação ao seu uso frequente no *corpus* platônico como um todo<sup>19</sup>.

## 2.2. A imagem das taças: fluxo, preenchimento e apetite no *corpus* platônico

Em primeiro lugar, é necessário evidenciar que Agatão, no seu pedido que Sócrates venha se sentar ao seu lado, usa o substantivo “saber” (τοῦ σοφοῦ, 175c8) como metonímia para “discurso”. O que ele quer dizer é que, se aproximando o suficiente de Sócrates a ponto de tocá-lo, ele poderia ouvir um relato do que o filósofo tinha pensado quando estacou diante da porta do vizinho. Poder-se-ia reformular o que ele disse mais ou menos assim: “Vem cá, Sócrates, deite grudadinho do meu lado, *e conte aqui no pezinho do meu ouvido* o saber que te sobreveio junto à porta”. Agatão acha que, para saber alguma coisa, bastaria entrar em contato com um relato – *lógos* – sobre ela.

Sabe-se que Sócrates não resiste a uma opinião não examinada, e ele poderia ter sugerido de maneira bem mais explícita que, para ele, a sabedoria não é um

<sup>18</sup> Exceto pelo argumento de que o vinho é um domínio dionisíaco independente do teatral e do religioso (ROBINSON, 2004, p. 88). É difícil afirmar isto tratando-se de um deus que, justamente, suprime os limites entre as coisas, que transborda e mistura. De todo modo, Agatão – e também Fedro – se apoia na tradição mítica homérica para elogiar eros, enquanto o discurso de Sócrates e Alcibiades serão especialmente marcados pela referência constante a religiões de mistério. Para uma introdução das diferenças entre estas e o culto cívico tradicional, cf. VERNANT, 2009.

<sup>19</sup> Lowenstam (1985) nota que esta dicotomia é uma das principais imagens do diálogo, mas a análise é limitada ao espaço de um artigo sobre o *Banquete*.

volume mensurável de conteúdo transmissível de modo sensível de uma alma a outra. No entanto, a abordagem que ele escolhe para refutar Agatão não é tão direta quanto pode ser (e de fato é em outros diálogos) por causa das suas intenções de tornar o poeta seu *ero(to)menos* – seu amado (*erōmenos*) e interrogado (*erotōmenos*). Sócrates não quer ofendê-lo, e por isso, na sua réplica indireta, busca desenvolver a figura de linguagem proposta por Agatão – “saber” para discurso – com outra imagem que torna a sabedoria algo tangível – “fluxo” para discurso. A inspiração veio de imediato. Sentando-se, Sócrates começou a admirar o ambiente do seu entorno – como deve fazer o convidado bem-educado<sup>20</sup> –, avistou um servo organizando os *kylikes* nos quais seria servido o vinho mais tarde, após a refeição e a retirada das mesas. Ele então escolheu um fluxo neutro, a água, para combinar com a modalização neutra da sua resposta (“Seria bom, Agatão, se...”, 175d3).

A concepção do discurso como um tipo de fluido ou fluxo que entra e sai da alma aparece em outros diálogos do corpus. No *Sofista*, por exemplo, o Estrangeiro afirma que o *lógos*, o pensamento enunciado, é “um fluxo (ῥεῦμα) a partir da alma, indo através da boca com som” (PLATÃO, *Sofista*, 263e7-8)<sup>21</sup>. No *Teeteto*, Sócrates desvia a conversa de “considerações acessórias” (πάρεργα λεγόμενα, 177b8) – digressões – que podem “transbordando [fluindo, ἐπιπρέοντα] cada vez mais”, enterrar a discussão inicial<sup>22</sup>. Esta imagem é retomada depois, ecoando a definição do *Sofista*, quando Teeteto concorda com o filósofo que falar (*légein*) é “tornar manifesto seu próprio pensamento por meio da voz, com verbos e nomes, modelando sua opinião no fluxo <que emana> da boca [τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν], assim como em um espelho ou na água” (206d1-4)<sup>23</sup>. No *Timeu*, o personagem homônimo afirma que o “fluxo de palavras (τὸ δὲ λόγων νᾶμα), que corre (flui, ῥέον) para o exterior e auxilia o pensamento, é o mais belo e excelente

<sup>20</sup> O personagem Bdelicléon das *Vespas* de Aristófanes, ao instruir seu pai acerca de como se comportar em um banquete da alta sociedade, sugere que ele deve fazer observações elogiosas sobre a grandeza da decoração: “(...) elogia uma das estatuetas de bronze que para lá haja, fixa o olhar no tecto e espanta-te com as tapeçarias da sala (...)” (ἔπειτ' ἐπαίνεσόν τι τῶν χαλκωμάτων, ὁροφὴν θέασαι, κρεκάδι' αὐλῆς θαύμασον, vv. 1214-5). Tradução de Carlos A. Martins de Jesus, ARISTÓFANES, 2009. A paródia aristofânica do *sympósion* não é tão distante da paródia platônica do mesmo. As diversas ocasiões cômicas do *Banquete* aproximam bastante os dois autores. Vide capítulo 4.

<sup>21</sup> Τὸ δὲ γ' ἀπ' ἐκείνης [sc. τῆς ψυχῆς, 263e4] ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθογγῶν. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos, PLATÃO, 2011c.

<sup>22</sup> πλείω αἰεὶ ἐπιπρέοντα καταχώσει ἡμῶν τὸν ἐξ ἀρχῆς λόγον.

<sup>23</sup> τὸ τῆν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, ὥσπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν. Tradução de Iglésias e Rodrigues, PLATÃO, 2020b.

de todos os fluxos” (PLATÃO, *Timeu*, 75e3-5)<sup>24</sup>. Em *Leis*, o Ateniense afirma que “corre um *lógos*” (λόγος ... ὑπορρεῖ) sobre Dioniso, segundo o qual o deus teria criado o vinho – outro fluxo – como uma vingança (PLATÃO, *Leis*, II.672b3).

No *Lísis*, Ctesipo afirma que Hipótales fala o tempo todo de seu amado Lísis, “preenchendo” (ἐμπέπληκε, 204d1) os ouvidos dos colegas com este nome, especialmente quando bebe; mas que é pior ainda quando ele “verte” poesias (καταντλεῖν, 204d5; cf. CHANTRAINE, 1999, p. 93) (PLATÃO, *Lísis*, 204c-d). No *Hípias Maior*, Sócrates afirma que não seria conveniente a Hípias “encher-se de palavras” (τοιούτων ὀνομάτων ἀναπίμπλασθαι, 291a6) destoantes de suas belas roupas e reputação. No *Crátilo*, Sócrates reclama que Eutífron não apenas encheu as suas suas orelhas (τὰ ὦτά μου ἐμπλήσαι, 396d7) de sabedoria daimônica em longa discussão, mas, entusiasmado (ἐνθουσιῶν, d7), também levou junto sua alma (τῆς ψυχῆς ἐπειλήφθαι, d8). A alma de Sócrates é similarmente carregada no *Fedro*, onde caracterização do discurso como um fluxo é um tema fundamental: Sócrates passa a primeira parte do diálogo sugerindo que os discursos dos poetas e prosadores, além das influências divinas do local, se comportam como fontes (ναματῶν, 235d1) que deixam seu peito pleno (πλήρες ... τὸ στῆθος, 235c5), das quais ele se encheu (πεπληρῶσθαί, 235d1) pela audição como uma jarra, e que lhe dão uma “fluência” (εὐροια, 238c7) incomum, como se raptado pelas Ninfas do rio Ilisso (νυμφόληπτος, 238d1). Sócrates afirma ainda que a palinódia será um discurso “potável” (ποτίμος, 243d4) com o qual lavará a boca da salmoura (ἀλμυρὰν, 234d4) que foi seu primeiro discurso.

O último caso provavelmente alude ao fragmento 3.1-2 DK de Empédocles, onde o filósofo roga aos deuses: “a loucura destas (coisas) afastai-me da língua / e de santificados lábios deixai correr pura fonte [καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγῇ]”<sup>25</sup>. Lembra-se igualmente do poeta cômico Cratino, que elogia a si mesmo como emissor de fluxos:

Senhor Apolo, a corrente das suas palavras jorrando das nascentes [τῶν ἐπῶν τοῦ ρεύματος, καναχοῦσι πηγαί], com doze fontes para a sua boca, é como um **Ilisso** na sua garganta. O que

<sup>24</sup> τὸ δὲ λόγων νῆμα ἔξω ρέον καὶ ὑπηρετοῦν φρονήσει κάλλιστον καὶ ἄριστον πάντων ναμάτων (em oposição ao fluxo alimentar que entra pelo mesmo lugar, cf. *infra*, p. 47). Tradução de Rodolfo Lopes, PLATÃO, 2012c.

<sup>25</sup> ἀλλὰ θεοὶ τῶν μὲν μανὴν ἀποτρέψατε γλώσσης, / ἐκ δ' ὁσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγῇ. Tradução de José Cavalcante de Souza, Coleção Os Pensadores, SOUZA, 1996. Sobre a presença de Empédocles no *Fedro*, cf. THERME, 2014.

eu posso dizer? Se alguém não colocar uma tampa na sua boca, ele vai inundar tudo com a sua poesia. (fr. 198 PCG. Grifo meu)<sup>26</sup>.

Já Eurípides fala da possibilidade de preencher um receptor por fluxos de *lógoi*: “Não seria eu capaz de preencher (πιμπλάναι) o vaso vazante, / vertendo (ἐπαντλῶν) sábias palavras em homem ignorante.” (EURÍPIDES, fr. 899.3-4)<sup>27</sup>. E Aristófanes prevê a possibilidade, por outro lado, de que a ação de falar “preencha” o próprio emissor: Bdelicléon, em *Vespas*, diz a Filocléon “te enche de falar” (ἐμπλησο λέγων, v. 603). Tal, essa metáfora do discurso-fluxo é atestada Homero (*Iliada*, I.248-9, cf. *infra*, pp. 44-5) com bastante plasticidade, de modo que a imagem e seus diferentes usos em Platão não são totalmente originais, e sim, como em muitos outros casos, uma apropriação interessada das *fontes* da tradição. A “função” deste tema na economia de cada diálogo vai depender do modo como o fluxo se entrelaça com outros temas do texto.

No caso da passagem do *Banquete*, o movimento deste fluxo discursivo também é descrito pelo vocabulário do preenchimento (πλησμονή) e esvaziamento (κενώσις), como nos exemplos citados do *Lísis*, *Hípias Maior*, *Crátilo* e *Fedro*, e o qual Platão aplica com frequência em suas investigações fisiológicas<sup>28</sup> – como no *Timeu* – e psicológicas – como em *Fedro*, *Filebo*, *Górgias* e *República*. Sassi (2011, p. 257) afirma que é mesmo possível abordar a psicologia platônica a partir de um “modelo interpretativo de ‘fluxos da alma’”, especialmente no que diz respeito à conexão alma-corpo, por causa da sua constante repetição nestes contextos para descrever seus componentes ou elementos, movimentos ou processos.

<sup>26</sup> ἄναξ Ἄπολλον, τῶν ἐπὼν τοῦ ῥεύματος, / καναχοῦσι πηγαί, δωδεκάκρουνον τὸ στόμα, Ἴλιος ἐν τῇ φάρυγι· τί ἂν εἶποιμ' ἔτι; εἰ μὴ γὰρ ἐπιβῆσει τις αὐτοῦ τὸ στόμα, ἅπαντα ταῦτα κατακλύσει ποιήμασιν. Tradução de AZEVEDO, 2018, p. 27. O fragmento é da peça *Pytine*, que segundo o escólio fonte é resposta a *Cavaleiros* de Aristófanes, que já trata da poética cratineana como uma torrente fortíssima (em decadência, cf. vv. 526-536). Aristófanes emprega a imagem em outras circunstâncias (cf. *Acarnenses*, 379-81 e *Rãs*, 1005).

<sup>27</sup> οὐκ ἂν δυναίμην μὴ στέγοντα πιμπλάναι, / σοφοὺς ἐπαντλῶν ἀνδρὶ μὴ σοφῷ λόγους. Tradução minha. “ἐπαντλέω”, verter, também se encontra nesse sentido em *Fedro*, 253a7: “E, se tiram a água da fonte de Zeus, como as Bacantes, **vertendo-a** (ἐπαντλοῦντες) na alma do amado, fazem-no o mais que possível semelhante ao próprio deus” (253a6-b1, PLATÃO, 2016b). Esta passagem um tanto enigmática da palinódia se explica pela rede semântica do fluxo bem estabelecida no diálogo (cf. *infra*, p. 41, n. 41). Dentro do seu contexto imediato – a tipificação de amantes e amados segundo o séquito divino do qual faziam parte antes da encarnação –, não há indicação acerca de qual “substância” representa essa imagem de irrigação. Não obstante, se for levado em conta o vocabulário do fluxo, é possível postular que o que é retirado da fonte divina, à qual o acesso pelo amante foi tornado possível pelo êxtase maníaco e báquico de eros, é, por certo, o discurso.

<sup>28</sup> A noção é expressa por diversos verbos – como πλερώω, πίμπλεμι, ἐμπίμπλεμι, ἀποπίμπλεμι, ὑποπίμπλεμι – com inúmeras aplicações. Cf. *supra*, p. 27, n. 7, por exemplo, onde aparece para descrever o crescimento da barba como um “preenchimento” da face.

O desejo, em suas múltiplas formas e nomes<sup>29</sup>, é uma ocasião privilegiada da aplicação deste vocabulário. Com frequência, a fisiologia e efeitos psíquicos do desejo são descritos como movimentos de preencher (πλήρωσις) e esvaziar (κένωσις)<sup>30</sup>. Estes sugerem a possibilidade de uma satisfação (πλησμονή) – ainda que temporária ou, por isso mesmo, ilusória (cf. SISSA, 1999; 2010) – pela aquisição e/ou consumo do objeto desejado, que corresponde ao processo prazeroso de preenchimento de um vazio doloroso seguido de um breve repouso. Às vezes é o desejo ele mesmo definido como ou comparado diretamente a um fluxo, às vezes seu objeto. Do primeiro caso, citam-se como exemplo:

1. No *Banquete*, a descrição por Agatão de eros como uma entidade de forma úmida (ὕγρὸς τὸ εἶδος, 196a2) que atravessa almas (196a), que “nos **esvazia** do estranhamento e nos **enche** de afinidade” (οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν **κενοῖ**, οἰκειότητος δὲ **πληροῖ**, 197d1);

2. No *Fedro*, a etimologia inventada por Sócrates para *himeros*: “partículas [de beleza] em fluxo”, μέρη + ῥέοντα (251c6-7), assim nomeado por Zeus, quando apaixonado por Ganimede (255c). Este “eflúvio de beleza” (τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροήν, 251b1-2) escorre para dentro e para fora da alma pelos olhos, preenche a alma de eros (ψυχὴν ἔρωτος ἐνέπλησεν, 255d2-3), e irriga (ἄρδεται, 251b3; ἄρδει, 255d1) as asas da alma fazendo germinar penas (255d2). As penas haviam se desprendido, “escorrido para longe” (ἀπορρεῖ, 246d1), antes da encarnação, quando a alma se “preencheu” de esquecimento e maldade (λήθης τε καὶ κακίας **πλησθεῖσα**) ao se afastar da visão do verdadeiro ser. Estes fluxos de beleza são chamados de “alimentos” (ἐπιρρυείσης δὲ τῆς τροφῆς, 251b5) da alma.

3. No *Crátilo*, as etimologias de Sócrates para *himeros* e *eros*:

<sup>29</sup> Frère (1981, p. 117) lista ἐλπίς, ἐπιθυμία, ἔρως, θυμός, ἦμερος, πόθος, ὁρμή, ὀρέγεσθαι, γλίχασθαι, στέργειν e φιλεῖν.

<sup>30</sup> Cf. BRAVO, 2009, que usa este léxico para designar especificamente o funcionamento de prazeres e dores na obra platônica. O *Banquete* não é um foco na análise desse autor, porque, apesar de tratar do desejo, o diálogo, curiosamente, não acha necessário tratar diretamente de prazer e dor (exceto por breve passagem no discurso de Agatão, em 196c5), ainda que estes sejam elementos intrinsecamente aliados em outros tipos de análise. É mesmo estranho que Platão não tenha inserido nenhum personagem que busca elogiar eros pelo critério do prazer como benefício. Outros diálogos, como *Górgias*, *República* tratam dos temas desejo e prazer em conjunto, de modo geral, e também o *Filebo*, que no entanto foca mais no prazer, descrito como um fluxo retirado de uma fonte (κρήνη, 61c, 62c). Em *Leis*, o movimento do prazer e da dor é descrito como um fluxo comparável às fontes ou riachos da natureza (δύο γὰρ αὐτὰι πηγαὶ μεθεῖνται φύσει ῥεῖν) dos quais se pode extrair com ou sem *episteme* (ἀνεπιστημόνως), o que resulta em vidas, respectivamente, eudaimônica e seu contrário (*Leis*, 636d7-e3).

*Himeros* (desejo) [ἡμερός] é assim chamado por causa da corrente [fluxo, ῥῶ] que arrasta com mais força nossa alma; visto correr [fluir] com anelo (*iémenos rhei*) [ἰέμενος ῥεῖ] para as coisas e mostrar-se desejoso delas, atrai grandemente a alma pela impetuosidade (*hésis*) de seu curso [ἔσιν τῆς ῥοῆς]. Por todas essas qualidades foi denominado *himeros*. (...) Quanto a eros (amor) [ἔρως], por correr [in-fluir] (*esréi*) [εἰσρεῖ] para a alma, vindo de fora, sem ser [o fluxo, ἡ ῥοή] inerente à pessoa em que se faz sentir, porém, nela introduzida [in-fluindo/escorrendo para dentro, ἐσρεῖν] pelos olhos, foi antigamente denominado *ésros* [ἔσρος], quando se usava ómicron em lugar de ômega; agora, porém, chama-se eros [ἔρως], por haver retomado o ômega o seu lugar. (PLATÃO, *Crátilo*, 419e3-420a4; 420a9-b)4<sup>31</sup>.

4. Na *República*, a descrição por Sócrates de *epithymia* como fluxo/torrente canalizável:

... quando os desejos [ἐπιθυμῖαι] se inclinam com violência para um só objeto, sabemos que, de algum modo, se tornam mais débeis para o resto, como se fossem uma torrente [ῥεῦμα] desviada para aquele lado. (PLATÃO, *República*, VI.485d6-8)<sup>32</sup>.

Nos casos em que é o objeto do desejo que se descreve como um fluxo, o modo de “funcionamento” do desejo se dá como um preencher e esvaziar deste objeto. Em geral, é a palavra ἐπιθυμία que com frequência se associa ao vocabulário do preenchimento. De todo o variado léxico que Platão dispõe para se referir ao “desejo”, este é também o termo com aplicação mais geral. Contudo, é convencionalmente traduzido por “apetite” quando se refere, sobretudo, à tríade fome, sede e tesão e seus prazeres (*Carta VII*, 326b-d; *Fedro*, 238a-b; *Filebo*, 34d10-e1; *Leis*, 782d-783a; *Protágoras*, 353c5-8; *República*, 329a5-6, 389e1-2, 426a7-8<sup>33</sup>, 580e3-4). Nos diálogos que fazem uso da noção de tripartição (*Fedro*, *República*, *Timeu*), estes apetites são província do corpo ou da “parte” irracional e mais vulgar da alma – ou seja, a mais próxima do corpo, o *epithymetikon*. Por outro lado, estes diálogos também cuidam especialmente de afirmar que todas as partes

<sup>31</sup> ἀλλὰ μὴν “ἡμερός” γε τῷ μάλιστα ἔλκοντι τὴν ψυχὴν ῥῶ ἐπωνομάσθη· ὅτι γὰρ <ἰέμενος ῥεῖ> καὶ <ἐφιέμενος> τῶν πραγμάτων, καὶ οὕτω δὴ ἐπισπᾷ σφόδρα τὴν ψυχὴν διὰ τὴν <ἔσιν> τῆς <ῥοῆς>, ἀπὸ ταύτης οὖν πάσης τῆς δυνάμεως “ἡμερος” ἐκλήθη. (...) “ἔρως” δέ, ὅτι <εἰσρεῖ ἔξωθεν> καὶ οὐκ οἰκεία ἐστὶν ἡ ῥοὴ αὐτῇ τῷ ἔχοντι ἀλλ’ ἐπίσρακτος διὰ τῶν ὁμμάτων, διὰ ταῦτα ἀπὸ τοῦ <ἐσρεῖν> “ἔσρος” τὸ γε παλαιὸν ἐκαλεῖτο – τῷ γὰρ οὐ ἀντὶ τοῦ ὧ ἐχρώμεθα – νῦν δ’ “ἔρως” κέκληται διὰ τὴν τοῦ ὧ ἀντὶ τοῦ οὐ μεταλλαγὴν. Tradução de Carlos Alberto Nunes, PLATÃO, 1988.

<sup>32</sup> Ἀλλὰ μὴν ὅτω γε εἰς ἓν τι αἱ ἐπιθυμῖαι σφόδρα ῥέπουσιν, ἴσμεν ποῦ ὅτι εἰς τᾶλλα τοῦτω ἀσθενέστεραι, ὥσπερ ῥεῦμα ἐκεῖσε ἀπωχετευμένον. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, PLATÃO, 2017b.

<sup>33</sup> Neste caso o “preenchimento” é usado como sinônimo para o excesso de comida: “μεθύων καὶ ἐμπιπλάμενος καὶ ἀφροδισιάζων”.

são desejantes (*Fedro*, 253d et seq.; *República*, 580d-e, cf. 485b-e; *Timeu*, 88a-b), usando ἐπιθυμία para se referir também ao desejo da parte intelectual.

No *Banquete*, o sentido patentemente apetitivo é empregado por Erixímaco, ao se referir “aos apetites relativos às artes culinárias” (ταῖς περὶ τὴν ὀψοποικὴν τέχνην ἐπιθυμίαις, 187e4-5). É possível também ler este sentido no uso do verbo por Aristófanes quando, curado dos seus soluços após aplicação dos conselhos do médico, pergunta se “a ordem do corpo pede [“deseja”, ἐπιθυμεῖ] tais ruídos e cócegas como é o espirro, pois o soluço pausou logo, quando lhe apliquei o espirro (189a3-6)”<sup>34</sup>. O resto dos usos de *epithymia* e seus cognatos no diálogo se concentra majoritariamente no discurso de Sócrates para descrever eros e é traduzido em geral como “desejo”: eros deseja (200a3); deseja e ama (200a5)<sup>35</sup>; deseja o que falta (200a9, 200c2, 200c7, 200e2, 202d2); é desejante de *phrōnesis* (203d7); é desejo do que é bom e ser feliz (205d2) para sempre (207a1). O sujeito erótico, ainda, deseja tornar-se sábio (204a1, 204a3) e deseja criar e gerar (206c4, 209b2)<sup>36</sup>; e o desejo, enquanto propriedade da alma, nasce e morre como todas as outras propriedades (207e3), o que não deixa de ser um movimento de fluxo (cf. *infra*, pp. 200-201).

Portanto, é possível afirmar, com Cummins (1981, p. 13; também FIERRO, 2014, p. 98), que ἐπιθυμία pode ter dois grandes sentidos, a depender do contexto: “desejo” em geral e “apetite”. Tendo isso em vista, ainda que todo este léxico tenha sido absorvido pelo campo da investigação psíquica dos desejos em todas as suas formas, reside no vocabulário do preenchimento uma certa “vocalização apetitiva”. Esta tendência parece se dever ao fato de que, em primeira instância, a família de palavras relacionadas ao preencher e esvaziar descrevem atos ou processos corporais acessíveis à observação empírica, como comer e beber, evacuar, urinar e vomitar; e também a penetração e a ejaculação<sup>37</sup>. A associação com o alimento e a

<sup>34</sup> εἰ τὸ κόσμιον τοῦ σώματος ἐπιθυμεῖ τοιούτων ψόφων καὶ γαργαλισμῶν, οἷον καὶ ὁ παρμός ἐστιν· πάνυ γὰρ εὐθὺς ἐπαύσατο, ἐπειδὴ αὐτῷ τὸν παρμόν προσήνεγκα.

<sup>35</sup> A justaposição dos verbos “amar” e “desejar” pode sugerir tanto uma sinonímia e o recurso à redundância enfática, quanto uma diferença sutil de sentido que, no diálogo, não é explicitada.

<sup>36</sup> Outros usos incluem, por Aristófanes, o desejo das partes separadas de se unir (191a8, 192e10), um desejo sinônimo de “querer” (*bouleste*) na oferta de Hefesto (192d5, 192d8); por Agatão, em associação ao prazer (196c5) mas não necessariamente “apetitivo”, e que também afirma que “desejo e amor” guiaram Apolo na invenção das artes do arco, da mântica e da medicina; e por Sócrates, que afirma desejar elogiar Agatão (223a2).

<sup>37</sup> Também a ereção, possivelmente. Cf. ARISTÓTELES, *Problemata* (879a15-21), onde se hipotetiza que uma causa da ereção (*syntaxis*) do órgão sexual masculino seria um preenchimento de ar dos poros (τὸ πνεύματος πληροῦσθαι τοὺς πόρους) ou um aumento, deslocamento ou

bebida é uma das conotações mais atestadas do vocabulário do preenchimento desde Homero, sobretudo o verbo ἐμπίμπλασθαι, que teria nesse contexto seu uso metafórico mais corrente (TAILLARDAT, 1965, p. 91)<sup>38</sup>. Assim, comer e beber se tornam as ações paradigmáticas para a formulação de imagens representativas do problema do desejo (SISSA, 1999, p. 47)<sup>39</sup>.

Não surpreende que Platão esteja bastante ciente dessa vocação apetitiva e brinque com ela, ora se afastando, ora se aproximando das suas implicações mais censuráveis a depender das suas intenções em um determinado diálogo. No *Fedro*, por exemplo, onde fluxos e preenchimentos abundam na palinódia de Sócrates<sup>40</sup>, um grande elogio ao bom eros, este vocabulário não é usado no primeiro discurso na identificação de “eros” a um “desejo de prazeres” (ἐπιθυμία ἡδονῶν, 237d8) desmedido e tirânico similar à gula (*gastrimargía*) e à embriaguez (238a-b).

Por outro lado, no *Górgias*, são as *epithymiai* apetitivas que Sócrates põe em foco para condenar o ideal de vida hedônico proposto por Cálicles. Este é

---

formação de umidade na área. Os exemplos centrados da experiência sexual masculina refletem a parcialidade de gênero das fontes, mas se pode notar que as consequências do último no aparelho reprodutivo feminino, a gravidez e o nascimento, são também preenchimento e esvaziamento, assim como o aleitamento. Nesse sentido, é importante indicar que os tratados de medicina hipocráticos – com os quais Platão era bastante familiar e dos quais se apropria com frequência (Cf. FRIAS, 2001; COSTA, 2015) –, apesar de bastante heterogêneos (Cf. *Introduction* in CRAIK, 2015), de modo geral concebem a fisiologia humana a partir de opostos como cheio e vazio, quente e frio, seco e úmido etc. – e do movimento de fluxos como sangue, leite, sêmen e o que se convencionou posteriormente a chamar de “humores”, *khymos* (fleuma, bile amarela, bile negra, e o próprio sangue; cf. HIPÓCRATES, *De natura hominis*, 5) (ROCCA, 2016, p. 348). Portanto, uma variedade de processos, como a menstruação, a respiração, a perspiração, e não apenas os “apetitivos” em sentido estrito, era com frequência descrita nos termos que aqui interessam, assim como as doenças, que eram vistas como “the result something wrong with the body’s system of fluids and conduits.” (NUTTON, 2004, p. 76).

<sup>38</sup> Cf. Aristófanes (*Aves*, v. 789; *Assembleia de Mulheres*, v. 56, *Cavaleiros*, v. 935; *Lisístrata*, vv. 235, 327 (encher taça, jarra); *Nuvens*, vv. 376, 386; *Paz*, v. 1000; *Plutão*, v. 892; *Vespas*, vv. 984, 911, 1127, 1304, cf. v. 380). Cf. Homero, *Odisseia*, VII.221 (encher o estômago de comida e bebida); Heródoto, I.212 (vinho), VIII.117; Xenofonte, *Memoráveis*, I.3.6; Cratino, fr. 149 PCG; Êubulo, 38 PCG; Ferécates, 85 PCG; Antífanos, fr. 268 PCG. Dentre outros usos do vocabulário, temos o já citado caso da barba que “preenche” o rosto, *Protágoras*, 309b1; mas também os olhos cheios de lágrimas (δακρῶν ἐμπίμπλантаί μου οἱ ὀφθαλμοί) no *Íon*, 535c7; e o encher-se de errôneo desprezo (καταφρονήσεως οὐκ ὀρθῆς ἐμπλήσειεν) na *Carta VII*, 341e4.

<sup>39</sup> Por exemplo, em *República*, 606a4, o *epithymetikon* tem “fome de lágrimas” (πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαι).

<sup>40</sup> Com efeito, se concentram na primeira parte do diálogo, mas também aparecem algumas vezes na segunda. Além da presença insinuante do rio Ilisso, identificam-se, por exemplo, termos relativos ao verbo ῥέω: ἀπορρέω: ἀπορρεῖ, 246d4, 255c4; ἄρῳ: ἄρῳσι, 253a6; εἰσρέω: εἰσερρή, 262b3; ἐπῖρρέω: ἐπῖρρεῖ, 229d7, ἐπῖρρυνεῖς, 251b12; à noção de preenchimento, pelo nomes πληρής, 235c5; πλησμονή, 233e2, 241c8; e verbos πίμπλεμι: πλησθεῖσα, 248c7; πλερώω: πεπληρωσθαί, 235d1; ὑποπίμπλεμι: ὑποπλησθῆ, 254a1; ἐμπιμπλεμι: ἐνέπλησεν, 255d3, ἐμπλησθεῖς, 270a5; além de uma série de substantivos relativos a rios e emanções em geral, como νῆμα (235d1, 278b9), κρήνη (259a6), e πηγὴ (230b6, 245c9, 255c1), além de ἀπορροή (251b2), εὐροια (238c7), e ρεῦμα (255c1, 6), cognatos de ῥέω.



caracterizado pelo desejo do prazer no ato de repleção em si, e assim pela busca de “máxima fluidez” (πλεῖστον ἐπιπρεῖν, 494b2). O *agōn* entre os dois personagens concentra múltiplas ocorrências do vocabulário do preenchimento<sup>41</sup>, sendo que as quatro imagens criadas por Sócrates vão relacioná-lo a processos corporais apetitivos cada vez menos dignos, e três delas são representações diretas da tríade clássica de apetites. A primeira imagem distingue vasos (πίθοι)<sup>42</sup> salubres e furados para descrever as diferenças entre a alma temperante e a alma intemperante ou “insaciável” (ἄπληστος, οὐ στεγανόν, 493b2 ἀπλεστίαν, b3) no que diz respeito à entrada e saída de fluxos, usando como exemplo de objeto de repleção fluidos comestíveis como água, vinho, leite e mel (493a-e), extraídos com dificuldade de determinadas fontes (νάματα, 493e2, e6). A segunda é a tarambola (χαραδριός), que segundo escólio da passagem é uma ave que come e defeca ao mesmo tempo (494b). A terceira, a coceira (494c), que pertence à ordem corporal mesmo não correspondendo a um apetite *stricto sensu*. E a quarta, a vida do *kinaidos*, o “ninfomaníaco”<sup>43</sup>.

Já no *Filebo*, o vocabulário ganha alguma neutralidade, pois a análise dos prazeres – verdadeiros e falsos – depende inteiramente deste léxico. Sócrates parte de uma definição da fome e da sede como “vazios” para chegar a uma declaração geral sobre o estado desejante que usa ἐπιθυμεῖ e ἐρᾷ, deseja e ama, de modo aparentemente intercambiável:

Então, qualquer um de nós que esteja vazio, como parece, tem apetite [deseja, ἐπιθυμεῖ] pelo contrário daquilo que experimenta: pois, estando vazio, deseja preencher-se [κενούμενος γὰρ ἐρᾷ πληροῦσθαι]. (PLATÃO, *Filebo*, 35a3-4)<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> ἀποπίμπλημι (491a2, 503c5, 505a6), ἐμπίμπλημι (505a9, 518c5, 519a3), πίμπλημι (494a1), πληρώω (493e4, 494a6-7, b1, c3, 503c8, 507e3); ἀπληστία (493b3.), ἀπλήστως (493c5), πλήρης (493e1), πλήρωσις (492d7, 496e1), e πλησμονή (518d4).

<sup>42</sup> Grande recipiente que, em geral, servia para armazenamento, mas é especificamente associado ao vinho. Segundo Pickard-Cambridge (1973, p. 9), o primeiro dia do festival das Antestérias era denominado *Pithoigia* (Πιθοίγια), quando os participantes se reuniam perto de um santuário de Dioniso e abriam os *pithoi* que continham o vinho das uvas do outono anterior, faziam libações ao deus e depois bebiam.

<sup>43</sup> A palavra é um insulto. Vide DAVIDSON, 1997, pp. 167-182; CACIAGLI, 2016; e FREITAS, 2018, para argumentação que rejeita a tradução dos termos *katapugon* e *kinaidos* como “homossexual passivo”. Ambos preferem a interpretação de lascívia descontrolada. Bailly (2000) traduz ambos como “debauché”, Caciagli, “debosciato”, contra LSJ (“unnatural lust”; “catamite” ou “general lewd fellow”) e CGL (“faggot”).

<sup>44</sup> Ὁ κενούμενος ἡμῶν ἄρα, ὡς εἰκεν, ἐπιθυμεῖ τῶν ἐναντίων ἢ πάσχει· κενούμενος γὰρ ἐρᾷ πληροῦσθαι. Tradução de Fernando Muniz, PLATÃO, 2012b. Note-se o uso do verbo para “amar” (ἐρᾷ, ἐράω) na segunda frase, que sugere uma ampliação da noção de “apetite” para “desejo” em geral. Cf. *Filebo*, 31e-32a para uso específico nos casos de comida e bebida. A leitora familiar com

O trecho evidencia a flexibilidade (ou fluidez) com que Platão pode aplicar estes termos, afirmando que desejar é desejar preencher-se de algo de que se está vazio. A noção de saciedade pode mesmo ser aplicada ao preenchimento por objetos que parecem ter pouco ou nada a ver com os apetites *stricto sensu*, como no *Timeu*, onde a irrigação de um tecido pelo sangue, exemplo de funcionamento do mecanismo de preenchimento e esvaziamento no corpo, é uma imitação do movimento do universo (τὸ παντός, 81a-b); e no *Filebo*, onde é possível preencher-se prazerosamente por cores, figuras, aromas e sons (51b).

Outro uso que aponta para maleabilidade do vocabulário de preenchimento encontra-se na *República*, especificamente uma passagem que provê um detalhe interessante acerca da qualidade dos objetos passíveis de “consumo”. Como no *Filebo*, a discussão sobre os vários tipos de prazeres também se dá através do vocabulário do preenchimento. Já no terço final do livro IX, tendo determinado a existência de três partes da alma, cada uma com seu desejo (ἐπιθυμίας, IX.580d8) e prazer específico, e também que cada personalidade distinta preferirá um destes prazeres (IX.580d-581c), Sócrates pergunta a Gláucon:

- Reflecte então no seguinte: a fome, a sede e sensações desse género, acaso não são uma espécie de vazios [κενώσεις] no estado físico?
- Sem dúvida.
- Porventura a ignorância e a insensatez não são também um vazio [κενότης] no estado da alma?
- Absolutamente.
- Não seria possível preencher esses vazios [Οὐκοῦν πληροῖτ' αὖν] tomando alimento ou adquirindo entendimento?
- Pois não!
- Mas essa plenitude [πλήρωσις] será mais verdadeira para o que tem menos realidade ou para o que tem mais?
- É evidente que para o que tem mais.
- Destas duas espécies, qual te parece então que participa da existência pura, a espécie a que pertence o pão, a bebida, a comida e toda a casta de alimentos, ou a da opinião verdadeira, da ciência, da inteligência e de todas as virtudes em geral? Julga nesta base: Aquilo que está estritamente ligado ao imutável, imortal e verdadeiro, e que tem, ele mesmo, essa natureza, e se origina num sujeito semelhante, parece-te ter mais realidade do que aquilo que está adstrito ao mutável e mortal, que tem, ele

---

o *Banquete* se lembrará da formulação de Sócrates, durante o *elenchos* com Agatão, que define “eros” como desejo do que falta e não se possui (201b). Cf. *infra*, p. 173. Cf. *Lísis*, 221d-e.

mesmo, essa natureza, e se origina num sujeito dessa qualidade? (PLATÃO, *República*, 585a8-c5)<sup>45</sup>.

Gláucon obviamente responde que aquilo que está ligado ao imutável tem mais realidade – neste ponto da *República*, Sócrates já propôs a linha dividida. De modo que concordam, em seguida, que os objetos que preenchem o “corpo”, sendo menos reais, promovem um “preenchimento” menos real; enquanto que aquilo que se “preenche de coisas [mais] reais” (τὸ τῶν μᾶλλον ὄντων πληρούμενον, IX.585d7) está “mais realmente cheio” (ὥτως μᾶλλον πληροῦται, IX.585d8); e, portanto, este preenchimento é um gozo mais verdadeiro de verdadeiro prazer (ἀληθεστέρως χαίρειν ... ἡδονῇ ἀληθεῖ, IX.585e1) (IX.585d-e). Por conseguinte, no vocabulário desta passagem, em condições bastante distintas da resposta de Sócrates a Agatão no *Banquete*, é possível se preencher de conhecimento ou sabedoria – mas não, note-se, pelo toque, não pelos sentidos do corpo. Talvez, se Agatão não tivesse cortado a conversa insistindo que Sócrates jantasse, e as falas na sequência do diálogo não fossem constritas ao gênero do encômio e ao tema do amor, o filósofo teria conduzido uma interrogação semelhante à de Gláucon, diferenciando o fluxo discursivo sensível da sabedoria. Mas este não é o caso.

Esta seleção de passagens buscou evidenciar que o uso do vocabulário do preenchimento pode ter conotações distintas, sobretudo neutras ou negativas, a depender do contexto dramático em que se inserem. As circunstâncias específicas de cada diálogo – como a construção dos personagens, a relação que foi estabelecida entre eles, o tipo de discurso que engajam, e a quantidade de espaço que Platão dedica a este – determinam os tipos de objeto dos quais o desejo será descrito segundo processos de preencher e esvaziar. Na seção seguinte, serão examinados exemplos onde o **discurso** é objeto de desejo, e a circunstância histórico-literária específica que informa as decisões de Platão quanto ao uso do vocabulário do preenchimento.

<sup>45</sup> Ὡδέ γ' οὖν, εἶπον, ἐννόει· οὐχὶ πείνα καὶ δίψα καὶ τὰ τοιαῦτα κενώσεις τινές εἰσιν τῆς περὶ τὸ σῶμα ἕξεως; / Τί μήν; / Ἀγνοία δὲ καὶ ἀφροσύνη ἅρ' οὐ κενότης ἐστὶ τῆς περὶ ψυχὴν αὐτῆς ἕξεως; / Μάλα γε. / Οὐκοῦν πληροῖτ' ἂν ὃ τε τροφῆς μεταλαμβάνων καὶ ὁ νοῦν ἴσχων; / Πῶς δ' οὐ; / Πλήρωσις δὲ ἀληθεστέρα τοῦ ἥττον ἢ τοῦ μᾶλλον ὄντος; / Δῆλον ὅτι τοῦ μᾶλλον. / Πότερα οὖν ἡγῇ τὰ γένη μᾶλλον καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν, τὰ οἷον σίτου τε καὶ ποτοῦ καὶ ὕψου καὶ συμπάσης τροφῆς, ἢ τὸ δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος καὶ ἐπιστήμης καὶ νοῦ καὶ συλλήβδην αὐτῆς πάσης ἀρετῆς; ὧδε δὲ κρίνε· τὸ τοῦ αἰεὶ ὁμοίου ἐχόμενον καὶ ἀθανάτου καὶ ἀληθείας, καὶ αὐτὸ τοιοῦτον ὃν καὶ ἐν τοιοῦτῳ γιγνόμενον, μᾶλλον εἶναί σοι δοκεῖ, ἢ τὸ μηδέποτε ὁμοίου καὶ θνητοῦ, καὶ αὐτὸ τοιοῦτον καὶ ἐν τοιοῦτῳ γιγνόμενον; Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. PLATÃO, 2017b.

### 2.3. Appetite e comércio de discurso-fluxo: sofistas, oradores...

Na literatura grega, o discurso é algo que se degusta. Ele e a “sabedoria”<sup>46</sup> são objetos de desejo que se prestam com frequência ao tratamento do vocabulário do preenchimento e/ou à comparação direta com alimentos e bebidas pelo *corpus* grego clássico, especialmente como um fluxo doce. Já em Homero é possível atestar essa tópica: “Então entre eles / se levantou Nestor das **doces palavras** [ήδυεπής], / o límpido orador de Pilos; da sua língua **fluía** um discurso **mais doce que o mel** [τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέειν αὐδὴ·]” (*Iliada*, I.247-9)<sup>47</sup>. Através da oralidade dos épicos homéricos e a meta-performance poética nos banquetes ali representados (HITCH, 2018, p. 20), Hesíodo segue com este emprego: na *Teogonia*, das Musas “**flui** sua voz das bocas, **doce**” (τῶν δ' ἀκάματος ῥέει αὐδὴ ἐκ στομάτων ἡδεῖα, vv. 39-40), e elas “sobre a língua [de reis]<sup>48</sup>, **vertem doce orvalho**, / e da boca dele **fluem** palavras amáveis” (τῷ μὲν ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖουσιν ἔρσην, / τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μέλιχα· vv. 83-4), “retos juízos (ιθεῖησι δίκησιν, v. 86)” que solucionam os conflitos da ágora com “palavras macias persuadindo (μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν·, v. 90)”<sup>49</sup>. A partir daí, a poesia, cantada ou ouvida, é frequentemente um prazer doce. Com efeito, a própria etimologia de prazer (ήδονή) implica uma sinestesia geral dos sentidos, estando diretamente relacionada ao adjetivo “doce” (ήδύς), a partir do qual derivam outras formas nominais e verbais (CHANTRAINE, 1999, p. 406).

Esta metáfora gustativa, continua Hitch (2018, p. 20), se torna um “dos modos predominantes de autorrepresentação e crítica poética para as audiências gregas antigas”<sup>50</sup>. Isto se verifica, por exemplo, nos epinícios de Píndaro, poeta cujo coração “**saboreia** hinos” (κέαρ ὕμνων γεύεται, *Ode Ístmica* 5.20); que envia a um amigo “mel mesclado com alvo leite (...) gole de canções (μεμιγμένον μέλι λευκῷ σὺν γάλακτι ... πόμ' αἰοίδιμον, *Ode Nemeia*, 3.76-9); que envia aos vencedores Olímpicos e Píticos “um néctar **vertido**, das musas dom (...) **doce** fruto do meu

<sup>46</sup> “Sabedoria” aqui bem-entendida em sentido amplo e não necessariamente “platônico” ou “socrático”.

<sup>47</sup> τοῖσι δὲ Νέστωρ ἡδυεπὴς ἀνόρουσε λιγὺς Πυλίων ἀγορητής, τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέειν αὐδὴ· Tradução de Frederico Lourenço, HOMERO, 2013.

<sup>48</sup> Da verdade divina do discurso do rei, do poeta e do sacerdote no período arcaico, vide DETIENNE, 2013.

<sup>49</sup> As traduções de Hesíodo citadas são de Christian Werner, HESÍODO, 2013a.

<sup>50</sup> “becomes one of the most predominant modes of poetic self-representation and critique for ancient Greek audiences”. Tradução minha.

espírito” (νέκταρ **χυτόν**, Μοισᾶν δόσιν, ... **γλυκὺν** καρπὸν φρενός, *Ode Olímpica* 7.7-8); e que do coro espera “derramarem adiante minha **doce** voz em torno ao Peneu<sup>51</sup>” (ἀμφὶ Πηνειὸν **γλυκεῖαν** προχεόντων ἐμάν, *Ode Pítica* 10.56)<sup>52</sup>. A leitora de Platão se recorda do *Íon*, onde Sócrates se refere aos poetas que dizem “que colhendo de **fontes de mel corrente** de certos jardins e vales das Musas, eles nos trazem as melodias; como as abelhas, também assim eles voam” (ὅτι ἀπὸ κρηνῶν **μελιρρύτων** ἐκ Μουσῶν κήπων τινῶν καὶ ναπῶν δρεπόμενοι τὰ **μέλη** ἡμῖν φέρουσιν ὥσπερ αἱ **μέλιτται**, καὶ αὐτοὶ οὕτω πετόμενοι·, 534b1-3)<sup>53</sup>.

As parábases de Aristófanes fornecem uma versão cômica desta autoafirmação de identidade poética. Em *Vespas*, por exemplo, ele compara seu início de carreira à atividade de um ventríloquo – que fornece palavras a outros, os quais as repetem –, e afirma que “para dentro de estômagos alheios verteu [**χέασθαι**] muitas comichidades” (vv. 1019-1020)<sup>54</sup>. Em *Nuvens*, o autor busca se destacar da competição e mostrar o valor da sua poesia para a *pólis* dando à audiência a oportunidade *degustar* da sua sabedoria:

Ó espectadores, contar-vos-ei livremente verdades, por Dionísio [sic], que me nutriu. Que eu possa assim vencer e ser chamado sábio; dado que vos considero um público inteligente e estimo que esta é a mais sábia das minhas comédias, quis dar-vos a primeira prova [**πρώτους ... ἀναγεῦσ'**] desta comédia, que me deu trabalho máximo. (ARISTÓFANES, *Nuvens*, vv. 519-525)<sup>55</sup>.

Já os usos invectivos da metáfora, que jogam com o que Steiner (2002, p. 297) chama de “a coincidência entre transgressões na área do consumo e aquelas na área do discurso”, são de modo semelhante traçados desde a poesia épica: no canto XVIII da *Odisseia*, Iro, que chega para mendigar no banquete dos pretendentes e insulta Odisseu com a intenção de expulsar o herói disfarçado da

<sup>51</sup> Um rio da região do Pelineu, a cidade de Hipoclés, vencedor na corrida dupla a quem é dedicado o epinício.

<sup>52</sup> As traduções de Píndaro citadas são de Roosevelt Rocha, PÍNDARO, 2018.

<sup>53</sup> Tradução de Cláudio Oliveria, PLATÃO, 2011b. O tradutor, em nota (p. 62, n. 24) aponta para o jogo poético da aliteração entre os termos relacionados ao mel e à mélica. Note-se, ainda, a noção de fluidez do composto *μελιρρύτων*, cujas consoantes *líquidas*, lambda e rô, enrolam a língua, evocando sonoramente o movimento do mel derramado na boca dos poetas. Vide também República, 387b, onde as coisas ditas (ταῦτα) por Homero e outros poetas são “ποιητικά καὶ ἡδῆα τοῖς πολλοῖς ἀκούειν”, poéticas e doces de ouvir.

<sup>54</sup> ὦ θεώμενοι, κατερῶ πρὸς ὑμᾶς ἐλευθέρως τάληθῃ, νῆ τὸν Διόνυσον τὸν ἐκθρέψαντά με. οὕτω νικήσαιμι τ' ἐγὼ καὶ νομιζοίμην σοφὸς ὥς ὑμᾶς ἡγούμενος εἶναι θεατὰς δεξιούς καὶ ταύτην σοφώτατ' ἔχειν τῶν ἐμῶν κωμωδιῶν πρώτους ἡξίωσ' ἀναγεῦσ' ὑμᾶς, ἢ παρέσχε μοι ἔργον πλεῖστον.

<sup>55</sup> Tradução de Cesar Lopes Gemelli in ARISTÓFANES, 2013.

própria casa, é introduzido pelo poeta como “conhecido pelo estômago insaciável: comia e bebia sem cessar” (μετὰ δ' ἔπρεπε γαστέρι μάργη ἀζηχὲς φαγέμεν καὶ πιέμεν, vv. 2-3) (STEINER, 2002, p. 297). Esta *gastrimargía*, a gulodice, segue sendo tópica de censura, do período arcaico ao clássico, seja ou não destacada do contexto literal de festins:

De Hesíodo a Ésquilo e além, poetas e oradores gregos combinam referências a apetites descomunais e/ou transgressores com formas de discurso que violam as regras de decoro linguístico, seja em relação ao seu caráter muito abusivo, muito longo, muito vulgar, muito incompreensível, muito adulator, ou simplesmente mentiroso. **A natureza do que a boca põe para fora repetidamente trai a quantidade e qualidade do que o falante ingeriu, e o seu caráter enquanto comensal necessariamente condiciona a emissão de sua voz.** (STEINER, 2002, p. 312. Grifo meu)<sup>56</sup>.

Na Atenas democrática do século V, a metáfora será direcionada para usos invectivos semelhantes. Na comédia, ela se apresenta como reação à ingressão na *pólis* de uma variedade abundante de novos pratos e discursos, “bem-temperados” com *opsa*<sup>57</sup> e figuras retóricas, provindos sobretudo de estrangeiros sicilianos como Miteco e Górgias<sup>58</sup>. O discurso, não mais tão doce, passa a ser representado pelos hábitos apetitivos vulgares de sofistas, políticos, oradores e poetas rivais (cf. capítulo 4).

<sup>56</sup> “From Hesiod to Aeschylus and beyond, Greek poets and orators combine references to outsized and/or transgressive appetites with forms of speech that violate the rules of linguistic decorum, whether on account of being too abusive, too long, too vulgar, too incomprehensible, too fawning, or quite simply mendacious. The nature of what the mouth puts out repeatedly betrays the quantity and quality of what the speaker has ingested, and his character as eater necessarily conditions the emissions of his voice.” Tradução minha. A autora elenca uma série de outros exemplos, como Arquíloco, fr. 124 W; Hipônax, fr. 118, 128 W; Íbico, fr. 311a PMG; Píndaro, *Ode Olímpica* 1.

<sup>57</sup> Ὠψα, singular ὄψον, é um termo de difícil definição, usado para se referir a condimentos, acompanhamentos e temperos, assim como a pratos de preparação mais complicada – ou seja, um suplemento do σίτος, o alimento farináceo que resolve a pura necessidade da fome. Cf. DAVIDSON, 1997, p. 20 *et seq.* São de *opsa* que Gláucon sente falta na “cidade dos porcos” primeiro construída por Sócrates na *República* (372c), e a partir dessa reivindicação emergem os novos e variados luxos da cidade inflamada.

<sup>58</sup> A Sicília teria sido tanto o berço da técnica retórica, cuja invenção era atribuída a Córax e Tísias, quanto da “gastronomia”. Davidson (1997, p. 4-5) nota que “The invention of the sumptuous ‘modern’ style of cookery was usually traced back to the Sicilians or their neighbours across the straits, the people of Sybaris on the instep of Southern Italy. (...) Sicily also produced the first cookbooks. Among the earliest of these treatises was one by Mithaecus of Sicily, a famous chef mentioned by Plato [*Górgias*, 518b] and described by one writer as the Pheidias of the kitchen.” Sobram fragmentos do livro de receitas de Arquêstrato de Gela, o *Hedypatheia*, do século IV a.C. (cf. OLSON; SENS, 2000; SOARES, C., 2016). Cf. PLATÃO, *República*, 404d, onde Sócrates se refere à “mesa de Siracusa e a variedade de pratos siciliana” (Συρακοσίαν ... τράπεζαν καὶ Σικελικὴν ποικιλίαν ὄψου) e à famosa “doçaria ática” (Ἀττικῶν περμάτων).

Platão é herdeiro deste imaginário onde o discurso é como um alimento, e com frequência o resgata nos termos do vocabulário do preenchimento, dadas implicações da sua vocação apetitiva. Isto sugere que o uso deste léxico para descrever desejo ou *apetite* de discursos não é simplesmente uma cristalização idiomática da língua grega, mas se constitui como uma tópica filosófico-literária especial do pensamento platônico em diálogo direto com a produção discursiva do seu tempo. Em uma passagem do *Timeu* à qual já foi feita referência (cf. *supra*, pp. 34-35), onde se trata da formação da boca, o fluxo discursivo é colocado em oposição qualitativa direta ao fluxo alimentício, uma relação articulada no seu *locus* corporal compartilhado de emissão e recepção:

Em relação às propriedades da nossa boca, foi com vista ao que é necessário e melhor que aqueles que a apetrecharam a apetrecharam de dentes, língua e lábios, segundo a forma como hoje está disposta, concebendo a entrada com vista à necessidade e a saída com vista ao melhor; é que tudo quanto entra, dado ao corpo como alimento, diz respeito ao necessário, e que **o fluxo de palavras, que corre para o exterior e auxilia o pensamento, é o mais belo e excelente de todos os fluxos** [τὸ δὲ λόγων νᾶμα ἔξω ῥέον καὶ ὑπηρετοῦν φρονήσει κάλλιστον καὶ ἄριστον πάντων ναμάτων.]. (PLATÃO, *Timeu*, 75d5-e5. Grifos meus)<sup>59</sup>.

A boca é não apenas uma porta de entrada do corpo, como os outros órgãos dos sentidos, mas uma porta de saída para a alma. Como glosa Romeri (1997, p. 74), ela é o “lugar de compartilhamento e participação das duas ordens”, de entrada e de saída<sup>60</sup>, que se opõem numa perspectiva convivial – em causa no *Banquete*. A autora continua:

A entrada de alimentos em vista do sustento do corpo não ultrapassa o nível individual, de pura sobrevivência. Nenhuma relação é formada entre os homens através deste ato da nutrição; ao contrário, tem-se mesmo a impressão de que a alimentação exigida necessariamente pelo corpo não faz nada além de encerrar o próprio homem em um estado de clausura e em um

<sup>59</sup> τὴν δὲ δὴ τοῦ στόματος ἡμῶν δύναμιν ὁδοῦσιν καὶ γλώττη καὶ χεῖλεσιν ἔνεκα τῶν ἀναγκαίων καὶ τῶν ἀρίστων διεκόσμησαν οἱ διακοσμοῦντες ἢ νῦν διατέτακται, τὴν μὲν εἴσοδον τῶν ἀναγκαίων μηχανώμενοι χάριν, τὴν δ' ἐξοδον τῶν ἀρίστων· ἀναγκαῖον μὲν γὰρ πᾶν ὅσον εἰσέρχεται τροφήν διδόν τῷ σώματι, τὸ δὲ λόγων νᾶμα ἔξω ῥέον καὶ ὑπηρετοῦν φρονήσει κάλλιστον καὶ ἄριστον πάντων ναμάτων. Tradução de Rodolfo Lopes, PLATÃO, 2012c. Em *Partes dos Animais*, II.659b30-660a7, Aristóteles afirma que a formação das partes da boca humana – lábios, língua, dentes – pela natureza visou, de modo similar aos animais, à alimentação e, de modo distinto e melhor, à fala (*lógos*).

<sup>60</sup> De necessidade e de nous. Cf. *Timeu*, 70d-e, sobre a alimentação como necessidade. Cf. ROMERI, 1997, p. 75-78 para considerações sobre a passagem no contexto da função destas ordens na plasmação do mundo no *Timeu*.

interior sem retorno [εἴσοδον, εἰσέρχεται], **sem jamais impulsioná-lo a uma abertura para o exterior.** Por outro lado, o fluxo de palavras, τὸ δὲ λόγων ᾧμα, **que flui para o exterior, implica precisamente uma relação do interior com o mundo;** a imagem evocada por τὸ ᾧμα exprime, com efeito, a ideia de fonte, da qual se pode extrair, em um movimento de troca (ROMERI, 1997, p. 74-75. Grifos meus)<sup>61</sup>.

A palavra estabelece uma relação entre o mundo e o sujeito que a enunciou, por oposição ao fluxo alimentício que serve à necessidade do corpo. E quanto ao sujeito que a ouviu? Qual é a relação entre o alimento e a palavra recebida, na medida em que os dois entram, ainda que não pelo mesmo buraco (cf. *infra*, pp. 129-130)? No *Timeu*, a necessidade da alimentação está inextricavelmente ligada ao problema do apetite. Na composição do corpo humano, já prevendo a *aplestía*, a insaciabilidade, constitutiva do ser humano, os deuses “instalam peças” para impedir que a gula tornasse a espécie humana “completamente estranha à filosofia e às Musas” (διὰ γαστριμαργίαν ἀφιλόσοφον καὶ ἄμουσον πᾶν ἀποτελοῖ τὸ γένος, 73a6-7): o intestino, que retarda o retorno da fome aumentando o tempo de digestão (73a); e o diafragma, que “separa” a sede do apetite da sede do intelecto (70d-e)<sup>62</sup>.

Estaria um desejo de discursos sujeito ao mesmo problema? Em outros diálogos, é comum que se estabeleça, de certa forma distinta do caso do *Timeu*, uma relação analógica entre *lógos* e alimento de maneira não necessariamente opositiva. Nem sempre a conexão é negativa, como no caso do discurso filosófico no *Fedro* (cf. *supra*, p. 36, n. 27) e na *República*, onde é tendo se “banqueteado com belos pensamentos [palavras, λόγοι] e especulações” (ἐστιάσας λόγων καλῶν καὶ σκέψεων, IX.571d8) que o *logistikón* pode cair no sono sem medo de que o *epithymetikón* cause sonhos tirânicos (cf. *supra*, p. 43). No *Teeteto* (157c-d), Sócrates oferece “provinhas” de discursos de outros sábios para que Teeteto as deguste (γεύοιο, 157c3, ἀπογεύσασθαι, 157d1), e preocupa-se de que sejam doces (ἡδέα, 157c3). Similarmente, no *Primeiro Alcibiades*, Sócrates evita repetir os argumentos porque a boca delicada (τρυφᾶς) de Alcibiades “não acharia agradável

<sup>61</sup> “L’entrée des aliments en vue du soutien du corps ne dépasse pas le niveau individuel, de pure survie. Aucun rapport ne se noue entre les hommes par cet acte de la nutrition; au contraire, on a même l’impression que l’alimentation requise nécessairement par le corps ne fait qu’enfermer l’homme lui-même dans un état de clôture et dans un intérieur sans retour [εἴσοδον, εἰσέρχεται], sans jamais le pousser à une ouverture sur l’extérieur. En revanche, le flux de paroles, τὸ δὲ λόγων ᾧμα, qui coule à l’extérieur implique précisément une relation de l’intérieur avec le monde; l’image évoquée par τὸ ᾧμα exprime en effet l’idée de source, à laquelle on peut puiser, dans un mouvement d’échange.” Tradução minha.

<sup>62</sup> Sendo a ambiguidade da homografia de “sede” uma ótima maneira de economizar palavras.



(doce) provar do mesmo discurso” duas vezes (οὐκέτ' ἂν ἡδέως τοῦ αὐτοῦ γεύσαιτο λόγου, 114a7)<sup>63</sup>.

Por outro lado, o lado negativo do apetitivo irrompe, com frequência, através do vocabulário do preenchimento, de modo que se delineia no *corpus* uma censura consistente do uso de discursos visando ao “preenchimento”. Este é o caso, por exemplo, da “fome de aprender” (μαθημάτων πείνην) no *Filebo* (52a2), cujo prazer Sócrates insinua ser menos puro que o de outro tipo de preenchimento de aprendizados<sup>64</sup>; e da satisfação da alma de um interlocutor pela criação de imagens (*eidola*) no *Político*, por oposição a um “*lógos*”, aqui implicitamente entendido como raciocínio dialético:

Contudo, para os objetos de maior importância e mais complexos, não existe nenhuma imagem (εἶδωλον) nitidamente criada para que o homem utilize, cuja apresentação surgiria quando **se desejasse satisfazer [se quisesse preencher, βουλόμενος ἀποπληρῶσαι]** o espírito do interlocutor, bastando ir ao encontro de um dos sentidos adequados [para satisfazer, πληρώσει]. É por isso que temos de praticar até sermos capazes de dar e de acompanhar qualquer explicação verbal (λόγον). De facto, as coisas incorpóreas, sendo as mais belas e importantes, a única maneira de as revelar com clareza é através do discurso (λόγῳ), e não por nenhum outro processo (PLATÃO, *Político*, 286a1-7. Grifos meus)<sup>65</sup>.

Similarmente, na passagem do *Lisis* citada na epígrafe deste capítulo, Sócrates censura rapazes que “se preenchem” de orgulho e insolência (φρονήματος

<sup>63</sup> Tradução minha.

<sup>64</sup> No mesmo diálogo, Sócrates também faz troça do jovem que o discurso “experimenta [degusta, γευσάμενος] pela primeira vez [e] sente tanto prazer como se tivesse descoberto algum tesouro de sabedoria, e não só fica entusiasmado pelo prazer, como se rejubila em mover todo e qualquer argumento, ora revirando-o e o misturando em um só, ora desenrolando-o de novo e dividindo-o em partes.” (ὁ δὲ πρῶτον αὐτοῦ γευσάμενος ἐκάστοτε τῶν νέων, ἡσθεὶς ὥς τινα σοφίας ἡὺρηκὼς θησαυρόν, ὅφ' ἡδονῆς ἐνθουσιᾷ τε καὶ πάντα κινεῖ λόγον ἄσμενος, τότε μὲν ἐπὶ θάτερα κυκλῶν καὶ συμφύρων εἰς ἓν, τότε δὲ πάλιν ἀνειλίττων καὶ διαμερίζων, *Filebo*, 15d-e, tradução de Fernando Muniz, PLATÃO, 2012b). Cf. *República*, 539b, onde o mesmo entusiasmo dos jovens gerado pela primeira prova do *lógos* (τὸ πρῶτον λόγων γεύωνται, b3; cf. γεύεσθαι, b2) – no caso, a dialética – é razão para que não seja atividade de criança. Cf. também *Sofista*, 251a-b, onde a multiplicidade do *lógos* é um “banquete” ou “festim” (θοῖνην, 251b6) para jovens e velhos que começaram a se instruir há pouco tempo. Cf. *infra* p. 52.

<sup>65</sup> τοῖς δ' αὖ μέγιστοις οὗσι καὶ τιμιωτάτοις οὐκ ἔστιν εἶδωλον οὐδὲν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους εἰργασμένον ἐναργῶς, οὗ δειχθέντος τὴν τοῦ πυνθανομένου ψυχὴν ὁ βουλόμενος ἀποπληρῶσαι, πρὸς τῶν αἰσθήσεων τινα προσαρμοττων, ἱκανῶς πληρώσει. διὸ δεῖ μελετᾶν λόγον ἐκάστου δυνατὸν εἶναι δοῦναι καὶ δέξασθαι· τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνον ἄλλω δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται. Tradução de Carmen Isabel Leal Soares, PLATÃO, 2008b. Robin (PLATÃO, 1950) traduz λόγον e λόγῳ, respectivamente, por “justification rationnelle” e “representation”. Paleikat e Costa (PLATÃO, 1972), ambos por “razão”.

ἐμπίμπλονται καὶ μεγαλαυχίας, 206a4) pelos elogios e poemas que recebem dos seus amantes<sup>66</sup>.

O *Górgias* talvez contenha os exemplos mais abundantes e diretos da associação negativa do desejo de discursos ao vocabulário do preenchimento em “modalidade apetitiva”, como já sugerido pela passagem mencionada na seção anterior. Neste diálogo, Sócrates recorre explicitamente a uma analogia entre corpo e alma e as atividades que, respectivamente, os estragam pela adulação: a retórica (e a sofística) está para a alma, assim como a culinária (e as vestimentas) está para o corpo (464b-466a). Já na parte final do diálogo, o vocabulário do preenchimento é aplicado na crítica dos grandes políticos da cidade, em contexto que retoma explicitamente a mesma analogia ou imagem (διὰ τῶν αὐτῶν εἰκόνων, 517d5). Sócrates compara os feitos de Temístocles, Címon e Péricles aos dos “diligentes admiráveis do corpo Teárion, o padeiro, Miteco, escritor sobre a culinária siciliana, e Sarambo, o comerciante: um, guarnecedor de tortas admiráveis, o outro, de comida, e o outro, de vinho”<sup>67</sup> (518b5-c1). Estes homens, ele diz, são:

... servidores e guarnecedores de **apetites** [ἐπιθυμιῶν], ignorantes de tudo o que é belo e bom sobre o assunto. Eles, quando obtêm sucesso, fazem **saciar** [ἐμπλήσαντες] e engordar o corpo das pessoas, motivo pelo qual são louvados por elas, mas destroem a sua antiga compleição muscular. Quando a saciedade lhes advém acarretando-lhes tempos depois a doença, sem a promoção de sua saúde, elas inculparão, vituperarão e maltratarão, à medida de sua capacidade, quem estiver presente àquela ocasião e prestar algum conselho, enquanto àqueles primeiros, os responsáveis pelos males, só lhes tecerão elogios. (PLATÃO, *Górgias*, 518c3-e1. Grifos meus)<sup>68</sup>.

Cálicles faz a mesma coisa ao elogiar os políticos, diz Sócrates, que são, segundo este:

<sup>66</sup> Este uso metafórico se assemelha à noção de “inflar o ego” que temos em português. Cf. *Lísis*, 204c-d, *supra* p. 35.

<sup>67</sup> Θεαρίων ὁ ἄρτοκόπος καὶ Μίθαικος ὁ τὴν ὀψοποιίαν συγγεγραφὸς τὴν Σικελικὴν καὶ Σάραμβος ὁ κάπηλος, ὅτι οὗτοι θαυμάσιοι γεγονάσιν σωμάτων θεραπευταί, ὁ μὲν ἄρτους θαυμαστοὺς παρασκευάζων, ὁ δὲ ὄψον, ὁ δὲ οἶνον. Tradução de Daniel R. N. Lopes, PLATÃO, 2014a.

<sup>68</sup> διακόνους μοι λέγεις καὶ ἐπιθυμιῶν παρασκευαστὰς ἀνθρώπους, οὐκ ἐπαῖοντας καλὸν κἀγαθὸν οὐδὲν περὶ αὐτῶν, οἳ ἂν οὕτω τύχωσιν, ἐμπλήσαντες καὶ παχύναντες τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων, ἐπαινούμενοι ὑπ' αὐτῶν, προσαπολοῦσιν αὐτῶν καὶ τὰς ἀρχαίας σάρκας· οἱ δ' αὖ δι' ἀπειρίαν οὐ τοὺς ἐστιῶντας αἰτιάσονται τῶν νόσων αἰτίους εἶναι καὶ τῆς ἀποβολῆς τῶν ἀρχαίων σαρκῶν, ἀλλ' οἳ ἂν αὐτοῖς τύχωσι τότε παρόντες καὶ συμβουλευόντές τι, ὅταν δὴ αὐτοῖς ἦκη ἡ τότε πλησμονὴ νόσον φέρουσα συχνῶ ὕστερον χρόνῳ, ἅτε ἄνευ τοῦ ὑγιεινοῦ γεγονυῖα, τοὺς αἰτιάσονται καὶ ψέξουσιν καὶ κακὸν τι ποιήσουσιν, ἂν οἳ οἱ τ' ᾧσι, τοὺς δὲ προτέρους ἐκείνους καὶ αἰτίους τῶν κακῶν ἐγκωμιάσουσιν. Tradução de Daniel R. N. Lopes, PLATÃO, 2014a.

... **anfiriões e que empanturraram essas pessoas do que lhes apetecia** [οἱ τούτους εἰστιάκασιν εὐωχοῦντες ὧν ἐπεθύμουν]. Dizem que eles tornaram a cidade grandiosa, mas não percebem que ela está intumescida e inflamada por causa desses homens de outrora. Pois sem justiça e temperança, eles **saciaram** [ἐμπεπλήκασιν] a cidade de portos, estaleiros, muralhas, impostos e tolices do gênero, porém quando sobrevier, enfim, aquele assalto de fraqueza, inculparão os conselheiros presentes nesse momento, e elogiarão Temístocles, Címon e Péricles, os responsáveis pelos males. (PLATÃO, *Górgias*, 518e2-519a7. Grifos meus)<sup>69</sup>.

Cozinheiros e *rhētores* são ditos responsáveis pelo adoecimento das suas áreas de influência pelo excesso de “preenchimento” dos cidadãos e da cidade<sup>70</sup>. Convém precisar que os políticos citados não construíram eles mesmos esta infraestrutura cívica que “sacia” os cidadãos. O que eles fizeram, de fato, foi produzir discursos persuasivos que, aprovados em assembleia, levaram à construção destas coisas. É possível afirmar ainda que, apesar de Sócrates não buscar desenvolver este ponto na passagem, estes discursos foram responsáveis por criar o desejo ou “apetite” nos cidadãos em primeiro lugar. Consequentemente, Sócrates não está condenando a construção civil, mas um certo uso de discursos: “é provável”, ele diz, “que tanto os políticos de fachada quanto os sofistas sejam os mesmos” (519c)<sup>71</sup>.

Sócrates não resiste à vocação apetitiva da metáfora e afirma que os políticos “εἰστιάκασιν εὐωχοῦντες” (518e2-3). Alguns passos depois, ele retoma todas estas imagens para responder ao ataque “profético” de Cálicles: os discursos socráticos, correspondentes à “verdadeira arte política” (ἀληθὺς πολιτικῇ τέχνῃ, 521d7), não visam ao prazer, de modo que não serviriam de nada em um tribunal:

... serei julgado como se fosse um médico a ser julgado em meio a crianças sob a acusação de um cozinheiro. Examina, então: que defesa poderia fazer um homem como esse surpreendido por tal circunstância, se alguém o acusasse dizendo que “Crianças, esse homem aqui presente cometeu inúmeros males contra vós

<sup>69</sup> οἱ τούτους εἰστιάκασιν εὐωχοῦντες ὧν ἐπεθύμουν. καί φασι μεγάλην τὴν πόλιν πεποιηκέναι αὐτούς· ὅτι δὲ οἶδεῖ καὶ ὕπουλός ἐστιν δι' ἐκείνους τοὺς παλαιούς, οὐκ αἰσθάνονται. ἄνευ γὰρ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης λιμένων καὶ νεωρίων καὶ τειχῶν καὶ φόρων καὶ τοιοῦτων φλυαριῶν ἐμπεπλήκασιν τὴν πόλιν· ὅταν οὖν ἔλθῃ ἡ καταβολὴ αὕτη τῆς ἀσθενείας, τοὺς τότε παρόντας αἰτιάσονται συμβούλους, Θεμιστοκλέα δὲ καὶ Κίμωνα καὶ Περικλέα ἐγκωμιάσουσιν, τοὺς αἰτίους τῶν κακῶν· Tradução de Daniel R. N. Lopes, PLATÃO, 2014a.

<sup>70</sup> Um diagnóstico alinhado com a patologia hipocrática, baseada na esquematização fisiológica dos fluxos, cf. supra, p. 40, n. 37. Cf. *República*, 372e6.

<sup>71</sup> κινδυνεύει γὰρ ταῦτόν εἶναι, ὅσοι τε πολιτικοὶ προσποιοῦνται εἶναι καὶ ὅσοι σοφισταί. Tradução de Daniel R. N. Lopes, PLATÃO, 2014a.

próprios, e corrompe vossos entes mais jovens lacerando-os e cauterizando-os, e vos deixa embaraçados emagrecendo-vos e sufocando-vos; ele vos oferta as mais acerbos poções e vos constrange à fome e à sede, diferente de mim, **que vos empanturrava de toda sorte de coisa aprazível** [πολλὰ καὶ ἡδέα καὶ παντοδαπὰ ἡνώχουν]. (PLATÃO, *Górgias*, 521e3-522a3. Grifos meus)<sup>72</sup>.

Ambas as passagens usam verbos que pertencem ao campo semântico do *sympósiōn*, ἐστιάω denotando a recepção de convidados em casa para um festim, e εὐωχέω, um ato voraz de empanturramento, por assim dizer, próprio dessa ocasião. Os temas do discurso-fluxo e o do apetite convergem com frequência em certos usos da imagem do “**festim de discursos**”<sup>73</sup>, que aparece de forma desenvolvida em outras interações do filósofo com personagens ditos sofistas, oradores ou logógrafos e em ambientes extra-conviviais. É com ela que Platão fecha a discussão entre Sócrates e Trasímaco e, com isso, o livro I da *República*<sup>74</sup>. A referência se conecta diretamente ao contexto dramático, pois, como nota Romeri (2002b, p. 51), o diálogo é ambientado no dia do festival de Bêndis, no qual, como festa religiosa cívica, seriam oferecidos banquetes públicos. A imagem aparece primeiro anunciando o fim de uma etapa da discussão e o início de outra, o “resto da ceia” (ROMERI, 2002b, p. 52):

*Trasímaco*: Banqueteia-te à vontade [te entope, te embucha] com a tua argumentação [Εὐωχοῦ τοῦ λόγου, cf. ARISTÓFANES, *Vespas*, v. 603] – disse ele – que não serei eu quem te contradiga, a fim de não me tornar odioso aos presentes. *Sócrates*: Vamos lá – repliquei –. E **sacia-me** [ἀποπλήρωσον] com o resto da ceia, respondendo-me como tens feito. (PLATÃO, *República*, 352b3-6. Grifo meu)<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> κρινοῦμαι γὰρ ὡς ἐν παιδίῳ ἰατρὸς ἂν κρίνοιτο κατηγοροῦντος ὀψοποιοῦ. σκόπει γάρ, τί ἂν ἀπολογοῖτο ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος ἐν τούτοις ληφθεὶς, εἰ αὐτοῦ κατηγοροῖ τις λέγων ὅτι “ὦ παῖδες, πολλὰ ὑμᾶς καὶ κακὰ ὅδε εἴργασται ἀνὴρ καὶ αὐτούς, καὶ τοὺς νεωτάτους ὑμῶν διαφθείρει τέμνων τε καὶ κάων, καὶ ἰσχυαίνων καὶ πνίγων ἀπορεῖν ποιεῖ, πικρότατα πόματα διδοὺς καὶ πεινῆν καὶ διψῆν ἀναγκάζων, οὐχ ὥσπερ ἐγὼ πολλὰ καὶ ἡδέα καὶ παντοδαπὰ ἡνώχουν ὑμᾶς. Tradução de Daniel R. N. Lopes, PLATÃO, 2014a.

<sup>73</sup> Cf. também *Lísis*, 211c11, onde Sócrates afirma que está banquetizando ou saboreando a conversa, ἐστιάσθων; *Timeu*, 27b8, onde Sócrates fala do “banquete de discursos (τῶν λόγων ἐστίασιν)” que receberá dos outros; e, em *Leis*, onde o Ateniese se refere à conversa que está tendo com Clínias e Megilo como “θοῖνη” (I.649a4), apesar de estarem caminhando (I.625b).

<sup>74</sup> Introduzida no diálogo pelas passagens destacadas abaixo, a imagem do banquete e do preenchimento e da degustação próprios dele é um fio temático importante na *República*, sendo através dele que, diversas vezes, é delineado o perfil tirânico (livros VIII-IX), por oposição a ele, o perfil do filósofo (participante de um banquete e prazeres derivados de natureza bastante distinta), vide III.411c-d, V.475b-d, VI.496b, IX.582b-c, 586-b.

<sup>75</sup> T: Εὐωχοῦ τοῦ λόγου, ἔφη, θαρρῶν· οὐ γὰρ ἔγωγέ σοι ἐναντιώσομαι, ἵνα μὴ τοῖσδε ἀπέχθωμαι. // Σ: Ἰθὶ δὴ, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τὰ λοιπὰ μοι τῆς ἐστίασεως ἀποπλήρωσον ἀποκρινόμενος ὥσπερ καὶ νῦν; Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, PLATÃO, 2017b.

E, em seguida, Sócrates recorre a ela em sentido negativo para finalizar a discussão e prenunciar a necessidade de outra, que, desta vez, não seria feita ao modo dos glutões.

– Regala-te lá com este manjar, ó Sócrates, para o festival das Bendideias!  
 – Graças a ti, sem dúvida, ó Trasímaco – respondi – pois te tornaste cordato e deixaste de ser desagradável. Contudo, a ceia não é opípara, por culpa minha, e não tua. **Mas parece-me que fiz como os glutões, que agarram numa prova de cada um dos pratos, à medida que os servem, antes de terem gozado suficientemente o primeiro (...)** (PLATÃO, *República*, 354a10-b3. Grifo meu)<sup>76</sup>.

Na imagem, a desmedida das escolhas gastronômicas de um conviva glutão é “transferida” para as escolhas discursivas de Sócrates, para quem, afirma Romeri (2002b, p. 54), “a longa discussão sobre justiça corre o risco de se parecer com o discurso de rétores e sofistas, como Lísias ou Górgias, discurso no qual **se preenche** a boca de belas palavras sem visar à verdade da questão”<sup>77</sup> (grifo meu).

É com o festim, também, que se abre o *Górgias*, onde o tipo de discurso em causa é especificamente o de tipo epidítico<sup>78</sup> ou de “exibição” (*ἐπεδείξατο*, 447a6; *ἐπιδείξεται*, 447b2), como uma performance (cf. CASSIN, 2004, p. 11 *et seq.*; 2017, p. 85), feita para a degustação dos ouvintes.

Cálicles: Como dizem, Sócrates, eis a devida maneira de participar da guerra e da batalha.  
 Sócrates: Mas o quê? Chegamos, como no ditado, depois da **feita** [*ἐορτῆς*] e atrasados?  
 C: E depois de uma **feita** [*ἐορτῆς*] muito distinta, pois Górgias há pouco nos exibiu inúmeras coisas belas.  
 S: Mas o culpado disso é Querefonte, Cálicles; por sua força, demoramos na ágora.  
 Querefonte: Não há problema, Sócrates! Vou remediá-lo, pois Górgias é meu amigo. Se for de teu parecer, nos fará uma exibição agora, ou, se quiseres, em outra ocasião.

<sup>76</sup> T: Ταῦτα δὴ σοι, ἔφη, ὦ Σώκратες, εἰστιάσθω ἐν τοῖς Βενδιδαίοις. // Σ Ὑπὸ σοῦ γε, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε, ἐπειδὴ μοι πρῶτος ἐγένοντο καὶ χαλεπαίνων ἐπαύσω. οὐ μέντοι καλῶς γε [354b] εἰστίαιμι, δι' ἐμαυτὸν ἀλλ' οὐ διὰ σέ· ἀλλ' ὥσπερ οἱ λίχνοι τοῦ ἀεὶ παραφερομένου ἀπογεύονται ἀρπάζοντες, πρὶν τοῦ προτέρου μετρίως ἀπολαῦσαι, (...). Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, PLATÃO, 2017b.

<sup>77</sup> “la longue discussion sur la justice risque de ressembler au discours des rhéteurs et des sophistes, comme Lysias ou Gorgias, discours où l’on se remplit la bouche de belles paroles sans viser à la vérité de la question”. Tradução minha.

<sup>78</sup> Classificação que foi posteriormente estabilizada no século IV a.C. por autores como Aristóteles (cf. *Retórica*, I.1358b5-13). Para uma introdução à retórica epidítica, vide CAREY, 2007.

C: O quê, Querefonte? Sócrates **almeja [deseja, ἐπιθυμεῖ]** ouvir Górgias?

S: Eis a razão de nossa presença (PLATÃO, *Górgias*, 447a1-b6)<sup>79</sup>.

Como nota Lopes (in PLATÃO, 2014a, p. 168, n. 3), o uso por Cálicles do verbo ἐπιθυμέω antecipa a defesa pelo personagem do ideal hedonista de vida, mas não deixa de caracterizar também Sócrates, amante de discursos em uns diálogos, caçador de sofistas em outros: ele quer *provar*, no sentido gustativo do termo.

Outra ocasião onde se alude “à imagem da festa suntuosa e elegante para designar longos discursos feitos por um erudito diante de um público” (ROMERI, 2002b, p. 50), também no início imediato do diálogo, é o prólogo do *Fedro*<sup>80</sup>. Sócrates garante que Lísias recebeu seus convidados “para um festim de discursos” (τῶν λόγων ... εἰστία, 227b6-7). A imagem é reiterada quando Fedro ameaça nunca mais mostrar ao filósofo discurso nenhum caso este não fizesse um discurso próprio, melhor que o do logógrafo: “Como seria eu capaz de privar-me de semelhante festim (θοίνης)?”<sup>81</sup>, diz Sócrates (236e). Assim interpreta Romeri:

O tom é aqui abertamente irônico e a questão colocada por Sócrates, expressamente retórica. O conjunto de discursos, do qual é composto o banquete oferecido por Lísias (ἐστιάων), é aos olhos de Sócrates um festim, no sentido negativo do termo. A ideia que ele pretende transmitir com esta imagem é de fato a de uma refeição sumptuosa durante a qual, longe de comer apropriadamente, os convidados correm o risco de cair no excesso de gula [gourmandise]<sup>82</sup>, especialmente um convidado, que, como Fedro, não saberia escolher entre o que é salutar e o que é prejudicial. É a falta de gosto e de moderação – o risco de qualquer banquete mal supervisionado – que está em causa nesta alusão ao festim de palavras de Lísias. Assim como, em um

<sup>79</sup> {ΚΑΛ.} Πολέμου καὶ μάχης φασὶ χρῆναι, ὃ Σώκρατες, οὕτω μεταλαγχάνειν. // {ΣΩ.} Ἄλλ' ἦ, τὸ λεγόμενον, κατόπιν ἐορτῆς ἦκομεν καὶ ὑστεροῦμεν; // {ΚΑΛ.} Καὶ μάλα γε ἀστείας ἐορτῆς· πολλὰ γάρ καὶ καλὰ Γοργίας ἡμῖν ὀλίγον πρότερον ἐπεδείξατο. // {ΣΩ.} Τούτων μέντοι, ὦ Καλλίκλεις, αἴτιος Χαιρεφῶν ὄδε, ἐν ἀγορᾷ ἀναγκάσας ἡμᾶς διατρίψαι. // {ΧΑΙ.} Οὐδὲν πρᾶγμα, ὦ Σώκρατες· ἐγὼ γάρ καὶ ἰάσομαι. φίλος γάρ μοι Γοργίας, ὥστ' ἐπιδείξεται ἡμῖν, εἰ μὲν δοκεῖ, νῦν, ἐὰν δὲ βούλῃ, εἰς αὐθις. // {ΚΑΛ.} Τί δέ, ὦ Χαιρεφῶν; ἐπιθυμεῖ Σωκράτης ἀκοῦσαι Γοργίου; // {ΧΑΙ.} Ἐπ' αὐτὸ γέ τοι τοῦτο πάρεσμεν. Tradução de Daniel R. N. Lopes, PLATÃO, 2014a.

<sup>80</sup> Como nota Philip (1981), o festim de discursos é, na verdade, um tema chave do *Fedro*, uma metáfora que é “fiada ao longo de todo o diálogo” (p. 454) e cujos significados se alteram segundo o contexto imediato de onde emergem e a posição que tomam na tessitura do diálogo. No texto, o banquete de discursos mortal – como o que Lísias ofereceu, e como o que Sócrates não quer deixar de ter acesso (cf. ROMERI, 2002b, p. 48) – é superado, no segundo discurso de Sócrates, pela imagem do banquete divino (θοίνη, 247a8-b1) de “inteligência e ciências puras” (νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτω, 247d1-2) (cf. PHILIP, 1981; ROMERI, 2002b, pp. 48-49).

<sup>81</sup> πῶς γὰρ ἂν οἷός τ' εἶην τοιαύτης θοίνης ἀπέχεσθαι; Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis, PLATÃO, 2016b.

<sup>82</sup> É o que sugere, ainda, o fato deste “festim” ter sido servido na Moriquia, casa que fora do notório *gourmand*, Mórico. Cf. *infra*, p. 133.

banquete que tem como critério apenas o prazer do estômago, tudo o que é servido corre o risco de ficar sem ordem e moderação, igualmente, em um discurso como o de Lísias, que tem como critério apenas o prazer de uma linguagem clara, bem redonda e perfeitamente torneada, tudo o que é dito corre o risco de ser sem sentido e sem valor. (ROMERI, 2002b, p. 50)<sup>83</sup>.

O discurso de Lísias é objeto, ainda, do seguinte símile socrático: “tal como quem quer tocar em frente um animal faminto [πεινῶντα] e por isso aproxima dele um galho de fruta ou legume, e também tu estendes para mim discursos em manuscritos” (230d6-8)<sup>84</sup>. Este *lógos* é o *phármakon* (230d6) que Fedro usa para atrair Sócrates, autoproclamado doente e amante de discursos (228b6, c1-2), e também a cenoura que “desperta a fome”, o seu apetite<sup>85</sup> de φιλομαθής (230d3).

Não seria um comportamento estranho a Sócrates rebaixar-se ironicamente, comparando-se ao glutão (λίχνος) e ao animal de carga – personagens que, segundo a tripartição psicológica proposta nestes dois diálogos, *República* e *Fedro*, correspondem à “parte” apetitiva da alma: o glutão é definido pela sua preferência apetitiva – ou, nas palavras já citadas da *República*, porque a torrente do seu desejo se inclina violentamente para a comida (VI.485d6-8); e o animal é uma antecipação temática da imagem da parelha alada empregada por Sócrates no seu segundo discurso, onde o cavalo negro, representante dos apetites, é igualmente movido pela visão do objeto que quer *consumir* (cf. *Fedro*, 254b-e). E no *Górgias*, como apontado, haveria um desejo socrático de “provar” os discursos.

Se no caso da *República* o problema do festim, para Sócrates, havia sido suas próprias escolhas gluttonas, ou seja, o modo como conduziu a conversa com

<sup>83</sup> “Le ton est ici ouvertement ironique et la question posée par Socrate expressément rhétorique. L'ensemble des discours, dont se constitue le banquet offert par Lysias (ἑστιᾶν), est aux yeux de Socrate un festin, au sens négatif du terme. L'idée qu'il entend faire passer par cette image est bien celle d'un repas somptueux pendant lequel, loin de se nourrir convenablement, les invités risquent de tomber dans l'excès de la gourmandise, surtout un invité, qui, comme Phèdre, ne saurait pas choisir entre ce qui est salubre et ce qui est nuisible. C'est le manque de goût et de mesure – risque de tout banquet mal surveillé – qui est en cause dans cette allusion au festin de paroles de Lysias. De même que, dans un banquet qui n'a comme critère que le plaisir du ventre, tout ce qui est servi risque d'être sans ordre et sans modération, également, dans un discours comme celui de Lysias qui n'a comme critère que le plaisir du langage clair, bien rond et parfaitement tourné, tout ce qui est dit risque d'être sans sens et sans valeur.” Tradução minha.

<sup>84</sup> ὥσπερ γὰρ οἱ τὰ πεινῶντα θρέμματα θαλλὸν ἢ τινα καρπὸν προσείοντες ἄγουσιν, σὺ ἔμοι λόγους οὕτω προτείνων ἐν βιβλίοις. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis, PLATÃO, 2016b.

<sup>85</sup> Como nota Philip (1981, p. 454), “Dans ce cas, notons-le, le *lógos* est non seulement ce qui nourrit, mais ce qui suscite le mouvement, par la **“faim” qu’il éveille**. Par ailleurs, avant même l’écoute du discours de Lysias, la comparaison de Socrate nous en montre la véritable nature. Il s’agit d’une nourriture destinée aux animaux de troupeau. **Elle ne peut satisfaire en lui que la part animale et grégaire.**” Grifos meu.

Trasímaco, na passagem 227b6-7 do *Fedro* a crítica se volta também contra o próprio “cozinheiro”, como interpreta Romeri na passagem citada acima, e como é patente na passagem 518c-519a do *Górgias*. A ideia de que personagens como Lísias, Górgias, Temístocles, Címon e Péricles são “provedores” de alimentos nocivos, e que apelam aos instintos ou apetites mais baixos do ser humano, se relaciona diretamente ao esforço platônico de distingui-los do filósofo e sua prática social e discursiva.

Como afirma Nightingale (1995, p. i), um dos objetivos do filósofo em sua obra escrita é “definir e legitimar” a filosofia em “oposição a modos tradicionais de pensar e discursar”, ou seja, não apenas distinta, como em competição com outros gêneros de discurso que possuíam autoridade na pólis. Esta é uma observação programática especialmente importante para a leitura de um diálogo como o *Banquete*, onde se encontram em um *agōn* representantes ou mesmo “personificações” destes variados gêneros discursivos, cada um com a sua contribuição teórica específica (SOARES, 2016, p. 70-71; 2021, p. 246)<sup>86</sup>: o mítico, o retórico, o fisiológico, o poético – cômico e trágico –, o dialético, o religioso, o judicial. Não seria sem propósito pensar o *Banquete* como a imagem do “festim de discursos” transformada em obra.

Uma das estratégias platônicas destacadas por Nightingale é a exclusão da filosofia e do filósofo do seio das transações socioeconômicas da democracia ateniense, especificamente no que diz respeito à atividade dos “comerciantes de sabedoria” (NIGHTINGALE, 1995, pp. 41-43) – à qual se opõe, como modelo da prática do filósofo, a atitude do “só sei que nada sei”<sup>87</sup> socrático: ele não cobra nada de ninguém porque não tem nada a vender<sup>88</sup>. Esta diferenciação se apresenta como necessidade diante da prática dos chamados sofistas e outros professores, como Isócrates, que buscam se integrar na cidade<sup>89</sup>, enquanto estrangeiros ou cidadãos assalariados, através do mecanismo de compra e venda: eles têm uma mercadoria

<sup>86</sup> Sobre a forma dialógica em geral como *agōn* dramatizado, vide MENEZES NETO, 2018.

<sup>87</sup> Cf. *Apologia*, 23a-b.

<sup>88</sup> Cf. *Apologia*, 19d-e; XENOFONTE, *Memoráveis*, I.6.4.

<sup>89</sup> Tal necessidade de integração reflete uma desconfiança entre os atenienses deste tipo de prática. Guardadas as devidas proporções ao lidar com fontes como estas, as comédias de Aristófanes, por exemplo, exprimem fortes críticas à atividade de tais comerciantes, dos quais o comediógrafo não exclui Sócrates (vide *Nuvens*). No *Mênon* de Platão, Ânito é especialmente antipático a este tipo de prática, sendo ele, é claro, um dos acusadores mais implacáveis de Sócrates na *Apologia*.



benéfica – uma riqueza intelectual – que pode ser adquirida por quem deseja, não muito diferente de um pedaço de pão, uma dúzia de sardinhas, um cótilo de vinho<sup>90</sup>.

E, de fato, é a esses produtos alimentícios que se recorre para descrever a atividade destes comerciantes. Assim, no *Protágoras*, Sócrates se dispõe a avaliar a qualidade da mercadoria do sofista homônimo antes que Hipócrates gaste seu dinheiro na compra de ensinamentos (μαθήματα) que poderiam fazer mal à sua alma, porque:

Com efeito, há um risco muito maior na compra de ensinamentos do que na de alimentos. Pois, quando se compra comidas e bebidas do vendedor ou negociante, é possível transportá-las em diferentes recipientes; antes de comer ou beber e então acomodá-las no corpo, pode-se estoca-las em casa e, convidando quem conhece o assunto, aconselhar-se com ele sobre o que se deve ou não comer e beber, em que quantidade e em que ocasião. Por conseguinte, não há grande risco nessa compra. Todavia, no caso dos ensinamentos, não é possível transportá-los em outro recipiente, mas é necessário, uma vez pago o preço, que se carregue na alma o que se aprende e se saia daí ou prejudicado ou beneficiado. (PLATÃO, *Protágoras*, 314a1-b4)<sup>91</sup>.

Não seria fora de hora lembrar que o *Protágoras* apresenta todos os personagens do *Banquete* – com a exceção de Aristófanes – como ouvintes ou frequentadores dos “sofistas” (315b-e).

O critério por trás desta analogia segundo a qual a “arte dos discursos” está para a alma assim como a culinária está para o corpo, encontrada mais explicitamente no *Protágoras*, no *Górgias* e no *Fedro*, é o mesmo da divisão do gênero “comércio por atacado” (ἐμπορικὴ) em venda de produtos para consumo pelo corpo e pela alma no *Sofista*. Neste diálogo, onde a “caça” pela definição do sofista é ensejada pela necessidade de diferenciá-lo do político e do filósofo (217a), o aspecto comercial da atividade sofística é determinante para as duas primeiras definições, sendo que a segunda destas compara o sofista – um “comerciante de virtude” – diretamente ao mercador de comida e bebida, do qual se encontra a três graus de separação:

<sup>90</sup> Nem de uma nova armada ou uma expedição militar, no caso dos políticos.

<sup>91</sup> καὶ γὰρ δὴ καὶ πολὺ μείζων κίνδυνος ἐν τῇ τῶν μαθημάτων ὥνῃ ἢ ἐν τῇ τῶν σιτίων. σιτία μὲν γὰρ καὶ ποτὰ πριάμενον παρὰ τοῦ κατήλου καὶ ἐμπορίου ἔξεστιν ἐν ἄλλοις ἀγγείοις ἀποφέρειν, καὶ πρὶν δέξασθαι αὐτὰ εἰς τὸ σῶμα πίνοντα ἢ φαγόντα, καταθέμενον οἴκαδε ἔξεστιν συμβουλευσασθαι, παρακαλέσαντα τὸν ἐπάγοντα, ὅτι τε ἔδεστέον ἢ ποτέον καὶ ὅτι μή, καὶ ὅπόσον καὶ ὅποτε· ὥστε ἐν τῇ ὥνῃ οὐ μέγας ὁ κίνδυνος. μαθήματα δὲ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ ἀγγεῖῳ ἀπενεγκεῖν, ἀλλ' ἀνάγκη καταθέντα τὴν τιμὴν τὸ μάθημα ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ λαβόντα καὶ μαθόντα ἀπιέναι ἢ βεβλαμμένον ἢ ὠφελημένον. Tradução de Daniel R. N. Lopes, PLATÃO, 2014a.

*Hóspede de Eleia:* Por acaso não percebemos que, do comércio por atacado [ἐμπορικῆς], o que se vende e troca por moeda, de um lado, o corpo se nutre e utiliza muitas coisas, de outro, a alma?

*Teeteto:* Que queres dizer?

*HE:* Talvez ignoremos, a respeito da alma, visto que de algum modo compreendemos o outro.

*T:* Sim.

*HE:* Digamos então que em geral a cultura é importada de cidade para cidade, toda vez comprada numa e transportada e vendida a outra: pintura, ilusionismo e outras artes na alma, umas vezes para diversão, outras, para necessidades sérias. **O que transporta e vende essas coisas seria corretamente dito mercador nada menos do que o que vende alimentos e bebidas.** (PLATÃO, *Sofista*, 223e1-224a5-7. Grifo meu)<sup>92</sup>.

Já na primeira definição, a sofística é uma “caça de jovens ricos e ilustres” caracterizada especificamente pela troca de “conversa com vista à virtude” (ὡς ἀρετῆς ἔνεκα τὰς ὁμιλίας, 223a3-4) por dinheiro (223a-b), pertencendo ao que se pode traduzir como “arte mercenária” (μισθοαρνητικοῦ, 222e5; cf. *República*, 493a). Na sequência de divisões, ela se encontra a dois graus de separação da “arte erótica” ou “dos amantes” (ἐρωτικῆς τέχνης, 222e3; τῇ τῶν ἐρώντων θήρᾳ, 222d10) – uma caça de jovens por meio de presentes – ambas pertencendo à arte da persuasão de indivíduos<sup>93</sup>. É importante ressaltar que é o aspecto transacional de ambas as atividades que permite ao Estrangeiro ou Hóspede de Eleia estabelecer tal parentesco entre a sofística e a sedução pederástica – parentesco sobre o qual o *Banquete* se debruça totalmente.

## 2.4. ... e pederastas.

Ao utilizar a imagem do preenchimento em um contexto patentemente pederástico, já introduzido pelo tom erótico da conversa entre Sócrates e Agatão no prólogo, Platão insere o *Banquete* no projeto crítico mais amplo dos valores e

<sup>92</sup> {ΞΕ.} Τῆς δ' ἐμπορικῆς ἅρ' οὐκ ἡσθήμεθα ὅτι τὸ μὲν ὅσοις τὸ σῶμα τρέφεται καὶ χρῆται, τὸ δὲ ὅσοις ἡ ψυχὴ, πωλοῦν διὰ νομίσματος ἀλλάττεται; // {ΘΕΑΙ.} Πῶς τοῦτο λέγεις; // {ΞΕ.} Τὸ περὶ τὴν ψυχὴν ἴσως ἀγνοοῦμεν, ἐπεὶ τό γε ἕτερόν που συνίμεν. // {ΘΕΑΙ.} Ναί. // {ΞΕ.} Μουσικὴν τε τοίνυν συνάπασαν λέγωμεν, ἐκ πόλεως ἐκάστοτε εἰς πόλιν ἔνθεν μὲν ὠνηθεῖσαν, ἐτέρωσε δὲ ἀγομένην [καὶ πιπρασκομένην], καὶ γραφικὴν καὶ θαυματοποικὴν καὶ πολλὰ ἕτερα τῆς ψυχῆς, τὰ μὲν παραμυθίας, τὰ δὲ καὶ σπουδῆς χάριν ἀχθέντα καὶ πωλούμενα, τὸν ἄγοντα καὶ πωλοῦντα μηδὲν ἔχοντα τῆς τῶν σιτίων καὶ ποτῶν πράσεως ἐμπορον ὁρθῶς ἂν λεγόμενον παρασχεῖν. Tradução de Murachco, Maia, Santos, PLATÃO, 2011c.

<sup>93</sup> A definição completa é dada em 223b. A divisão inteira pode ser acompanhada entre 221c-223b.

discursos da pólis, o mesmo que denuncia o apetite por discursos, os cozinheiros e comerciantes que o criam e estimulam, e a relação transacional que se estabelece entre os indivíduos. Da mesma maneira que se podiam comprar discursos de logógrafos para serem lidos ou recitados na assembleia, e que sofistas vendiam seus discursos como “aulas de virtude”; da mesma maneira se podia “comprar” uma educação com sexo, e sexo podia ser “comprado” por discursos persuasivos e adutores.

Como se sabe, em Atenas, a *paiderastía* era um costume social que consistia no relacionamento sexual e pedagógico entre um homem maduro, o amante (*erastēs*), e um adolescente, o amado (*erōmenos*). O amante preparava o amado para o exercício do papel de cidadão, auxiliando-o no cultivo do modo de vida apropriado a um *kalokagathós*, de acordo com os valores de sua classe. A esta “aquisição de virtude”, o amado retribuía cedendo aos avanços sexuais do mais velho. Como sugere Nightingale (1995, pp. 43 *et seq.*) o *Banquete* insere a *paiderastía* no rol de atividades políades transacionais das quais Platão deseja excluir o filósofo. As razões do autor para tal têm origem no mesmo problema identificado com a sofística: estas atividades supõem tanto que a sabedoria é transmissível via discursos, quanto que ela é um bem alienável – ou seja, cujo valor pode se equivaler a uma quantidade “X” de um outro produto sensível. A assemelhação entre *paiderastía* e sofística pode ser identificada também no *Banquete* de Xenofonte, onde Sócrates diz a Antístenes:

... te tornaste intermediário [alcoviteiro, προαγωγεύσαντα] entre aqui o Cálías e o sábio Pródico, quando percebeste que este ansiava por sabedoria [estava apaixonado por filosofia, φιλοσοφίας ἐρῶντα] e o outro precisava de dinheiro [χρημάτων δεόμενον]. E sei que também o puseste em contacto com Hípias de Elide, com quem aprendeu a técnica da memorização, o que ainda o tornou mais apaixonado [ἐρωτικώτερος], porque agora não consegue esquecer quando vê uma coisa bela. (XENOFONTE, *Banquete*, 4.62)<sup>94</sup>.

No *Banquete*, são estes os termos “contratuais” pressupostos por Agatão e Alcibiades nas suas interações com Sócrates, assim como nos discursos de Fedro e Pausânias, que tomam a *paiderastía* como modelo de relacionamento erótico. Como

<sup>94</sup> Οἶδα μὲν, ἔφη, σε Καλλίαν τουτονὶ προαγωγεύσαντα τῷ σοφῷ Προδίκῳ, ὅτε ἐώρας τοῦτον μὲν φιλοσοφίας ἐρῶντα, ἐκεῖνον δὲ χρημάτων δεόμενον· οἶδα δὲ σε Ἰππία τῷ Ἡλείῳ, παρ' οὗ οὗτος καὶ τὸ μνημονικὸν ἔμαθεν· ἀφ' οὗ δὴ καὶ ἐρωτικώτερος γέγνηται διὰ τὸ ὅ τι ἂν καλὸν ἴδῃ μηδέποτε ἐπιλανθάνεσθαι. Tradução de Ana Elias Pinheiro, XENOFONTE, 2008.

afirma Brisson (2007, p. 230), um dos principais objetivos críticos do diálogo seria justamente criticar esta dinâmica pedagógica transacional que, transfigurada e “corrigida” segundo o paradigma erótico ativo-poiético, será o modelo de prática filosófica revelado por Diotima (τὸ ὀρθὸς παιδευαστεῖν, 211b5-6).

O retrato mais claro deste modelo pode ser encontrado no discurso de Pausânias, amante de Agatão. Sua perspectiva é apresentada por Platão com toda a seriedade – pelo menos, até que Aristófanes, com seus soluços, a ridicularize (cf. *infra*, p. 123 *et seq.*). A persuasão<sup>95</sup> pelo discurso, ou seja, o fluxo de *lógos*, tem um papel importante na satisfação de ambos amante e amado neste elogio. O amado deve ser persuadido do mérito do amante enquanto transmissor de virtude, não apenas em relação às suas intenções como à sua capacidade de ensinar, já que o amante de má índole usaria falsas promessas, além de presentes e elogios aduladores na sua “caça” – ao modo do gênero de persuasão de indivíduos que ele compartilha com o sofista no *Sofista* (222d).

É pela capacidade persuasiva de seus cidadãos que Pausânias determina a superioridade do *nómos* de Atenas. Segundo ele, nos lugares onde os homens não são sábios nas palavras (μή σοφοὶ λέγειν, 182b2), como Élis e Beócia, a lei é simples, de modo que toda conduta pederástica é bela, para que “não tenham dificuldade com a palavra ao tentarem seduzir [**persuadir**] os jovens, porque **incapazes de falar**” (ἵνα οἶμαι μὴ πράγματ' ἔχωσιν λόγῳ πειρώμενοι **πειθεῖν** τοὺς νέους, ἅτε **ἀδύνατοι λέγειν**, 182b4-6). Já na Jônia e lugares sob domínio bárbaro, e portanto tirânico (182b8), não há liberdade de discurso e o senso de intimidade que ela cria. Nestes locais,

são vergonhosos esse amor, a filosofia e a filoginastia. Não é útil, creio, aos governantes que grandes pensamentos surjam dos governados, nem amizades sólidas e comunhões, o que sobretudo o amor especialmente tende a inspirar [ἐμποιεῖν] (PLATÃO, *Banquete*, 182b8-c4)<sup>96</sup>.

Assim, o bom amante pausânico é associado a uma certa “filosofia” (182c1, 183a1, 184d1): “devem ambas essas leis convergir, a da pederastia e a da filosofia” (δεῖ δὴ τῷ νόμῳ τούτῳ συμβαλεῖν εἰς ταὐτόν, τόν τε περὶ τὴν παιδευαστίαν καὶ τὸν

<sup>95</sup> Note-se que Persuasão, *Peitho*, pertence duplamente aos campos da retórica e da sedução erótica. Cf. RIZZINI, 1999.

<sup>96</sup> αἰσχρὸν τοῦτό γε καὶ ἢ γε φιλοσοφία καὶ ἢ φιλογυμναστία· οὐ γὰρ οἶμαι συμφέρει τοῖς ἄρχουσι φρονήματα μεγάλα ἐγγίγνεσθαι τῶν ἀρχομένων, οὐδὲ φιλίας ἰσχυράς καὶ κοινωνίας, ὃ δὴ μάλιστα φιλεῖ τά τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἔρως ἐμποιεῖν. Sobre philogymnastia no *Banquete*, cf. DOVA, 2020.

περὶ τὴν φιλοσοφίαν, 184c7-d1). Esta não seria a filosofia que Platão buscava definir nos diálogos, mas o termo empregue em seu sentido lato e corrente naquela Atenas: uma certa erudição que poderia ser igualmente atribuída ao “sofista” pré-platônico, aquele que é, simplesmente, considerado um sábio. Essa sabedoria genérica, transmissível por meio do discurso, é o que o jovem amado objetiva adquirir pelo convívio com o amante, satisfazendo o desejo deste.

A possibilidade de transmissão da sabedoria e da virtude se apoia em dois elementos que correspondem aos qualificativos do paradigma apetitivo passivo-aquisitivo. O primeiro é a assimetria entre os papéis de um sujeito ativo e um sujeito passivo, um que emite a sabedoria e outro que a recebe. Neste esquema, o amado é duplamente passivo: quanto ao desejo sexual, e quanto ao modo da sua “satisfação”, que consiste na recepção “intro-vertida” de um fluxo discursivo externo. Isto se expressa linguisticamente nos termos gregos: “amante” é “ἔρῶν” ou “ἔραστής”, um o particípio presente *ativo* do verbo amar (ἔράω) e o outro um substantivo formado com o sufixo -της, que gera, sintaticamente, sujeitos e agentes; “amado” é ἐρώμενος, o particípio presente passivo do verbo amar, sendo o sufixo -μενος formador do padecente da ação expressa pelo radical.

Tal como descrita pelo personagem, a complicada (ποικίλος, 182b1) “lei do amor” (ἔρωτα νόμος, 182a7) ateniense atribui ao amante a função de sujeito do desejo – é ele que estaria emocionalmente e sexualmente interessado na beleza do jovem, ele que estaria sob a influência de eros. Também Fedro, em seu discurso, considerou o amante “mais divino” (θειότερον, 180b3) por estar inspirado pelo *pneuma* erótico (cf. 179b1), ter o deus dentro de si (ἐνθεος, 180b4). Este é um estado de exceção: ao amante é permitido agir como um escravo em relação ao seu amado, o que seria vergonhoso, porque adulator e servil, se ele visasse a qualquer outra coisa, como um cargo político ou dinheiro (183a-b). Já o amado é o objeto deste desejo, e permaneceria desinteressado em aquiescer ao desejo ardente do outro homem se ele próprio não estivesse necessitado – mas não estritamente *desejoso* (PENTASSUGLIO, 2018, p. 379) – de outra coisa, no caso, “virtude” e “sabedoria”, ou, em termos práticos, o *savoir-faire* do cotidiano social e político de um cidadão ilustre. Em outros termos, ele se torna um servo voluntário da virtude (184c), em nome da qual tudo é belo – mesmo que, enganado pelo amante, se acabe não “recebendo” virtude nenhuma (185a).

Aqui se faz necessária uma breve consideração sobre as noções de passividade e atividade, pois não apenas a dicotomia ativo x passivo é amplamente difundida hoje em dia para falar de relacionamentos homossexuais, como é fundamental para uma estabelecida tradição de interpretação da sexualidade grega, desenvolvida no século passado e representada sobretudo por nomes como Dover, Foucault, e Halperin. Em concordância com Davidson (1997; 2001), Hubbard (1998) e outros trabalhos mais recentes, a dissertação se alinha à interpretação que considera que muita ênfase foi colocada, nestes estudos anteriores, no ato da penetração. Isto reduz a interpretação da sexualidade grega a uma hierarquia social falocêntrica, e, como aponta Rinella (2010, p. xii), tem a desvantagem de afastar a possibilidade de uma análise da problematização conjunta e simultânea dos apetites. Nesse sentido também afirma Sissa:

Para os filósofos gregos, as *aphrodisia*, as coisas do amor, não constituem um domínio de experiência autônoma, especialmente destinado a ser envolvido por um questionamento ético. (...) **As *aphrodisia* fazem parte de um conjunto, como a fome, a sede a paixão pelo dinheiro**, sensações de vazio que fazem com que a alma se volte para um objeto, corpo vivo ou coisa inanimada. (...) Em resumo, os atos sexuais são objeto de uma problematização filosófica não tanto como tais, mas como *efeitos de desejos*. (SISSA, 1999, p. 39-40. Grifo meu).

Deixa-se claro que, nesta dissertação, o termo “passivo”, aplicado ao *erōmenos*, não se refere à posição física assumida durante o ato sexual, mas à atitude diante do desejo sexual do amante e o tipo de resolução do seu próprio “desejo” de sabedoria. Como fica evidente em diversas representações “negativas” de eros, do tipo que os oradores do *Banquete* vão ignorar para poder elogiá-lo (e.g.: *Hino Homérico a Afrodite*, 5.36 et seq.; EURÍPIDES, *Hipólito*, vv. 525-544, 764-775), o imaginário cultural grego entende que a pessoa eroticamente inspirada perde o controle de si e a atenção para normas sociais – está “embriagada”. Em um homem formado, o comportamento paranômico – que Pausânias descreve como servidão ao amado, ou ao seu próprio desejo – pode ser desculpado desde que não seja um traço definidor de caráter, como no caso de Alcibíades (cf. CORNELLI, 2013, cf. *infra*, p. 274). O mesmo não é verdade para um rapaz em fase crucial de formação. Assim, o problema não está em, como uma mulher, assumir o papel sexual “passivo”, ou seja, de penetrado, mas, também como uma mulher, não

exercer controle sobre si mesmo e seus apetites (cf. XENOFONTE, *Banquete*, 8.21-22; ARISTÓTELES, *Problemata*, IV.26, 879a36 *et seq.*).

O que leva ao segundo foco da crítica, que corresponde ao qualificativo “aquisitivo” do paradigma apetitivo. Concebida como uma transação, esta *paiderastía* toma a sabedoria como riqueza transferível ao amado, que paga com sua “beleza”. Nos termos da imagem das taças, um amante – o recipiente cheio – transmite “virtude” e “sabedoria” através de discursos e atitudes exemplares ao amado – o recipiente vazio; este, por sua vez, em troca ou em gratidão, oferece favores sexuais ao amante. O sentido sexual de “gratificar” ou “favorecer”, *kharizesthai*, usado no discurso de Pausânias (182a3, b3, d1, 183d7, 184a2, b6, d3, d4, e4, 185a1, a6; cf. CANTARELLA, 1994, p. 23)<sup>97</sup> para se referir ao ato de “reciprocidade” ao amante, teria assumido um sentido pejorativo específico no século V pela democratização das relações<sup>98</sup> que eram, antes, reservadas aos membros da aristocracia:

Inevitavelmente, havia mais relacionamentos do mesmo sexo entre homens de berço e homens de classe intermediária, levando a preocupações (talvez exageradas) de que um parceiro menos rico, especialmente quando este era o amado, estava se “prostituindo” para adquirir respeitabilidade, o que potencialmente lançava desconfiança em todas essas relações. A troca digna de “presentes” (*charis*) entre amante e amado, que costumava ser tão central para o namoro pederástico entre as elites, estava se tornando uma memória pitoresca; tais relacionamentos eram agora, na imaginação popular, muitas vezes bastante mercenários. (LEITAO, 2018, p. 63)<sup>99</sup>.

<sup>97</sup> Também no *Fedro*, no discurso de Lísias (231c4, 233d5, 233e6, 234b7) e no primeiro de Sócrates (237b6, 238e2, 241b7), que em muito se assemelham ao de Pausânias na tese que defendem, ainda que o tom deste seja uma “defesa”, do ponto de vista do personagem, e aqueles, acusações, da *paiderastía* tradicional. No *Fedro*, conferir também os usos na mesma conotação em 235b8, 235e7, 241d5, 243d7, 244a4, 265a3, e em conotação distinta em 273e9.

<sup>98</sup> Cf. YATES, 2005, p. 29: “The aristocrats strove to create intense competition over a very limited pool of prized *eromenoi* (...). Democracy, on the other hand, was associated with the universal availability of sexual resources for all male citizens. Most famously, Solon was credited with the institution of cheap brothels” Sobre, cf. Filêmon, *Adelphoi*, fr. 3 PCG. Pausânias acena a esta polêmica ao mencionar o caso dos tiranicidas Harmódio e Aristogíton, este amante do outro, que no imaginário ateniense se tornaram heróis cívicos responsáveis pela derrubada da tirania dos Pisistrátidas. Nesse sentido, o encômio de Pausânias, chega a atribuir ao eros pederástico que defende a própria democracia ateniense. Sobre o caso, cf. TUCÍDIDES, VI.54, que o evoca no contexto do receio do *demos* diante das tendências tirânicas de Alcibiades; PAIARO, 2016; RODRIGUES, 2018; e também YATES, 2005.

<sup>99</sup> “Inevitably, there were more sarge-sex relationships between highborn and middling males, leading to worries (perhaps exaggerated) that a less wealthy partner, especially when the beloved, was “prostituting” his way into respectability, which potentially cast suspicion on all such relationships. The dignified exchange of “gifts” (*charis*) between lover and beloved that used to be so central to pederastic courtship among the elites was becoming a quaint memory; such relationships were now, in the popular imagination, often quite mercenary.” Tradução minha.

Por isso, aquele ele se dispõe a gratificar o amante, aquele que salda a transação em troca de cada vez mais bens, atrairia sobre si o estigma de prostituição (cf. ARISTÓFANES, *Pluto*, vv. 149-159; WINKLER, 1990). Neste novo imaginário cultural, o relacionamento pederástico começa a perder o sentido de ser, na medida que desqualifica o rapaz envolvido exatamente para o tipo de função que pretendia qualificar: o homem que, em sua juventude, foi muito prolífico em suas transações, não pode ser confiado com cargos públicos, pois, se vendeu o próprio corpo, porque não venderia os interesses da *pólis*? (cf. ÉSQUINES, *Contra Timarco*, sobretudo 29 *et seq.*, 188).

Se a sofística se associa à *paiderastía* por seu aspecto transacional, e a paiderastía à prostituição pela mesma razão, por transitividade, também a sofística pode ser associada à prostituição. Em Xenofonte, pelo mesmo tipo de raciocínio desenvolvido na passagem do seu *Banquete* citada no início desta seção (*supra*, p. 59) onde Antístenes é o alcoviteiro entre aluno e sofista, o Sócrates das *Memoráveis* responde da seguinte forma a Antífonte, que havia questionado a recusa pelo filósofo de receber dinheiro por sua “companhia” – συνουσία (1.6.11.4), um termo eufemístico para relação sexual:

Olha, Antífonte, entre nós, acreditamos que a beleza e a sabedoria tanto podem ser belas como vergonhosas: porque **se alguém vender, por dinheiro, a sua beleza a quem a quiser, chama-se prostituição**, mas se alguém travar conhecimento com um amante bem formado e se tornar seu amigo, consideramo-lo sensato. E **com a sabedoria passa-se o mesmo: àqueles que a vendem por dinheiro chamam-lhes sofistas (que é o mesmo que prostitutas)** enquanto àquele que conhecer alguém de boa índole e lhe ensinar o que tem de bom, tornando-se seu amigo, desse acreditamos que o que ele faz corresponde à actuação do cidadão perfeito. (XENOFONTE, *Memoráveis*, 1.6.13.1-14.1)<sup>100</sup>.

A explicitação da analogia mostra uma inversão, contudo, na atribuição esperada de papéis: é o sofista, detentor da sabedoria, que, tal como um “amado” que detém beleza, a oferece em troca de dinheiro. Esse tipo de deslocamento é

<sup>100</sup> Ὁ Ἀντιφῶν, παρ' ἡμῶν νομίζεται τὴν ὥραν καὶ τὴν σοφίαν ὁμοίως μὲν καλόν, ὁμοίως δὲ αἰσχρὸν διατίθεσθαι εἶναι. τὴν τε γὰρ ὥραν ἔαν μὲν τις ἀργυρίου πωλῇ τῷ βουλομένῳ, πόρνον αὐτὸν ἀποκαλοῦσιν, ἔαν δέ τις, ὃν ἂν γνῶ καλόν τε κάγαθόν ἐραστὴν ὄντα, τοῦτον φίλον ἑαυτῷ ποιῇται, σῶφρονα νομίζομεν· καὶ τὴν σοφίαν ὡσαύτως τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς [ὥσπερ πόρνους] ἀποκαλοῦσιν, ὅστις δὲ ὃν ἂν γνῶ εὐφυῆ ὄντα διδάσκων ὃ τι ἂν ἔχη ἀγαθὸν φίλον ποιεῖται, τοῦτον νομίζομεν, ἃ τῷ καλῷ κάγαθῷ πολίτῃ προσήκει, ταῦτα ποιεῖν. Tradução de Ana Elias Pinheiro, XENOFONTE, 2009.



permitido pela própria estrutura da relação transacional que “qualquerifica” as coisas ao tornar o seu valor equivalente em termos quantitativos. Ele também interessa mais ao ponto de Xenofonte: diferenciar Sócrates dos sofistas.

Para remediar a problemática apresentada pela associação com a prostituição, a justificativa da *paiderastia* tradicional/transacional teve que reconfigurar a forte relação metonímica entre os campos conceituais da transmissão de sabedoria e da relação sexual (REEVE, 2007, p. 131-2), do fluxo discursivo e dos fluidos corporais, da interlocução e do intercursos.

O desejo de um menino teve que ser refigurado ideologicamente como algo mais apropriado – o desejo de ser um escravo do seu amante não em vista do prazer sexual, mas de virtude ([*Banquete*,] 184c2–7, 219e3–5). **Ao mesmo tempo, o desejo sexual do amante teve que ser refigurado como educativo ao invés de orgásmico ou ejaculatório em intenção.** O amor-de-rapazes se tornou implicitamente dividido, como resultado, naquilo que Pausânias chama de amor Urânio (bom), cujo objeto é a alma e cujo objetivo é instilar virtude no rapaz, e amor Pandêmio (mau), cujo objeto é o corpo e cujo objetivo é o prazer sexual para o amante. (REEVE, 2007, p. 131-2)<sup>101</sup>.

Diz-se “reconfigurar” porque a ideia de que a educação funcionava como uma “semeadura” já era difundida entre escritores e professores da época (cf. ANTIFONTE, B60 DK<sup>102</sup>; HIPÓCRATES, *Lex*, 3.2-3<sup>103</sup>; cf. PROTÁGORAS, B11 DK), como se verifica também no próprio Platão (*Fedro*, 276e-277a). Como ressalta Leitao (2012, p. 136), a metáfora agrícola para ensinar e a metáfora sexual não são a mesma coisa, mas a primeira era correntemente usada para a reprodução

<sup>101</sup> “(...) the boy’s desire had to be ideologically refigured as something more appropriate—a desire to be a slave to his lover for the sake not of sexual pleasure, but of virtue (184c2–7, 219e3–5). At the same time, the sexual desire of the lover had also to be refigured as educative rather than orgasmic or ejaculatory in intent. Boy-love became implicitly divided, as a result, into what Pausanias calls (good) Uranian love, whose object is the soul and whose aim is to instill virtue in the boy, and (bad) Pandemotic love, whose object is the body and whose aim is sexual pleasure for the lover (180c1–d7).” Tradução minha.

<sup>102</sup> “Considero que a primeira das realizações que se dão entre os homens é a educação; pois, se o princípio de uma realização é produzido retamente, retamente – é verossímil – há de vir-a-ser o fim; pois quando se introduz a semente na terra é preciso esperar pelo desabrochar; e quando se **planta a nobre educação no corpo novo**, desse modo ele vive e floresce durante toda a vida, e nem a chuva, nem a seca o impedem.”/ *πρῶτον, οἶμαι, τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ παιδείσιν· ὅταν γάρ τις πράγματός κ' αὖν ὁτουοῦν τὴν ἀρχὴν ὀρθῶς ποιήσῃται, εἰκὸς καὶ τὴν τελευτὴν ὀρθῶς γίγνεσθαι· καὶ γὰρ τῇ γῇ οἶον ἂν τις τὸ σπέρμα ἐναρόσῃ, τοιαῦτα καὶ τὰ ἔκφορα δεῖ προσδοκᾶν· καὶ ἐν νέῳ σώματι ὅταν τις τὴν παιδείσιν γενναίαν ἐναρόσῃ, ζῆναι τοῦτο καὶ θάλλει διὰ παντὸς τοῦ βίου, καὶ αὐτὸ οὔτε ὄμβρος οὔτε ἀνομβρία ἀφαιρεῖται.* Tradução de Bellintani, ANTIFONTE, 2009. Este é possivelmente o mesmo Antifonte que interage com Sócrates na passagem de Xenofonte anterior.

<sup>103</sup> Nossa natureza é como o solo; os ensinamentos/dogmas dos professores, como as sementes. *Ἡ μὲν γὰρ φύσις ἡμέων, ὁκοῖον ἢ χώρη· τὰ δὲ δόγματα τῶν διδασκόντων, ὁκοῖον τὰ σπέρματα.* Tradução minha.

biológica heterossexual, de modo que o caminho mental entre as duas áreas já estava delineado: de semear um campo (o útero) (cf. SÓFOCLES, *Édipo Rei*, v. 1497) a semear educação em um corpo jovem. Isto faz sentido, sobretudo, em um contexto cultural onde já se falava da produção intelectual como um tipo de gravidez e dar à luz (LEITAO, 2012, esp. pp. 120-134), como se verifica, igualmente em Platão, no *Teeteto* e no próprio *Banquete* (cf. *infra*, pp. 202 *et seq.*).

No discurso de Pausânias, para evitar que maus amantes – que seriam maus semeadores de virtude, ou semeadores “de virtude de vento” – sejam bem sucedidos na corte dos amados, e ao contrário do que se estimula o amante a fazer, a lei ateniense recomenda ao jovem rapaz fugir e resistir aos pretendentes o máximo de tempo possível antes de aceitá-los e “gratificá-los”. Isto se explica porque as atitudes contraditórias das partes criam uma espécie de teste de resistência, permitindo que o tipo de amor do amante se revele como “mau” ou “bom”: se o amante quer o menino apenas pelo seu corpo para largá-lo depois, é um seguidor da Afrodite e de Eros Pandêmios, “vulgares”; se pela sua alma, buscando educá-lo e garantir um relacionamento mais duradouro e mutuamente benéfico, é um seguidor da Afrodite e de Eros Urânios (180d-181a)<sup>104</sup>. Assim, Pausânias afirma que os pais mesmo exigem que os pedagogos de seus filhos – e aqui, portanto, trata-se de crianças menores – os proibam de **conversar** (διαλέγεσθαι) com os homens que se aproximem deles nos ginásios e palastras (183c6). Também por isso, o orador elogia especificamente o amor por rapazes um pouco mais velhos, “que já começam a ter juízo [νοῦν], e isso é perto de pungir a barba” (181d2-3)<sup>105</sup>, de modo que tenham algum discernimento capaz de separar cães e lobos<sup>106</sup>.

Contudo, ao insistir que é na equivalência entre sexo e *lógos* que Atenas se destaca positivamente (NIGHTINGALE, 1995, p. 43, 47), Pausânias não é bem-

<sup>104</sup> Breitenberger (2007, p. 32) nota que os cultos históricos faziam a associação inversa: “In cult, however, Οὐρανία is worshipped under the aspect of reproduction, whereas Πάνδημος is associated with a rather abstract political principal of civic harmony”, uma sublimação de aspectos sexuais (p. 44) em associação com a personificação da Persuasão, Peitho.

<sup>105</sup> ἀλλ' ἐπειδὴν ἤδη ἄρχονται νοῦν ἴσχειν, τοῦτο δὲ πλησιάζει τῷ γενειάσκειν.

<sup>106</sup> O primeiro discurso de Sócrates no *Fedro*, que guarda muitas semelhanças com o discurso de Pausânias no *Banquete*, termina assim: “... a amizade do amante não resulta de boas intenções, mas tal qual o alimento e em vista da saciedade, como lobos têm amor [amam] por cordeiros, assim amantes têm estima por [gostam dos] seus favoritos.” (τὴν ἐραστοῦ φιλίαν ὅτι οὐ μετ'εὐνοίας γίγνεται, ἀλλὰ σιτίου τρόπον, χάριν πλησμονῆς, ὥς λύκοι ἄρνας ἀγαπῶσιν, ὥς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί.) (PLATÃO, *Fedro*, 241c7-d1). Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis, FEDRO, 2016b. Cf. *Sofista*, 231a. Sobre o filósofo como cão (ou o cão como filósofo), cf. *República*, 376c *et seq.*

sucedido na sua tentativa de elevar a paiderastía ao nível de “filosofia”, porque sabedoria e beleza são desvalorizadas como moeda de troca, colocadas no mesmo patamar que o dinheiro, os presentes, cargos, “favores”. Mais tarde no diálogo, Alcibíades retoma a teorização de Pausânias (cf. *infra*, p. 266) ao relatar sua sedução de Sócrates no *Banquete* (218c-d): ele havia oferecido “gratificar” (χαρίζεσθαι, 218c10; χαρίζομενος, 218d4, 5) Sócrates em troca da sua riqueza intelectual, que, no discurso do general, é figurada em “estatuetas divinas” (ἀγάλματα, 216e6, 222a4) guardadas dentro do filósofo e suas palavras. Como se sabe, Sócrates rejeita os termos da transação proposta por Alcibíades, justamente porque a beleza física e a beleza da sabedoria de Sócrates – se esta fosse real – são de ordens tão distintas a ponto de não serem intercambiáveis (218e-219a).

Por estas razões, concorda-se com Nightingale (1995, p. 44; cf. CORRIGAN; GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 61) que Platão deseja chocar a leitora com o discurso de Pausânias, também pelo seu uso inconsequente tanto do vocabulário da escravidão quanto de categorias superficialmente “socráticas” – alma, virtude, sabedoria, filosofia:

O retrato pontiagudo do "amor celestial" por Platão no discurso de Pausânias nos convida a refletir sobre a diferença entre vender-se por dinheiro e vender-se por virtude: como se poderia traçar com confiança a linha entre esses dois tipos de troca? Servir alguém sexualmente em troca de virtude é realmente tão diferente da prostituição comum? (NIGHTINGALE, 1995, p. 45)<sup>107</sup>.

Depois das últimas dezenas de páginas, vale a pena recapitular o caminho feito para encadear as referências contidas na imagem das taças do prólogo de Aristodemo: primeiro, foi estabelecido que o discurso é representado no corpus platônico como um tipo de fluxo, e fluxos são, por sua vez, descritos segundo um vocabulário de preenchimento e esvaziamento. Este é privilegiadamente aplicado para a discussão sobre desejos no *corpus*, sobretudo *epithymiai* em sentido apetitivo, de modo que o discurso poderia ser um objeto de tal desejo. Depois, foram reunidas passagens que mostram que a reunião dos temas do discurso-fluxo e do vocabulário do preenchimento em declinação apetitiva se relaciona com uma

<sup>107</sup> “Plato's pointed portrayal of "heavenly love" in the Pausanias speech invites us to ponder the difference between selling oneself for money and selling oneself for virtue: how can one confidently draw the line between these two kinds of exchange? Is servicing someone sexually in exchange for virtue really so different from ordinary prostitution?” Tradução minha.

metáfora bem estabelecida na literatura grega para o discurso como um fluxo-gustativo. No *corpus*, uma forma cristalizada desta metáfora é a do “festim de discursos”, bem desenvolvida nas interações entre Sócrates e sofistas. A sofística e a retórica, enquanto produtoras e vendedoras de discursos, são analogicamente relacionadas a atividades comerciais relativas aos alimentos, tanto do cozinheiro e do padeiro quanto do seu vendedor. Estas atividades são consideradas, no contexto de aplicação, como prejudiciais à alma e à cidade. Neste ponto, é feito um salto, via algumas divisões do *Sofista*, entre a sofística e a *paiderastía*. Nesta, considerada como uma atividade transacional, também o discurso-fluxo é um pretenso transmissor de sabedoria. Contudo, ao invés de ser pago em dinheiro, como os sofistas, o amante é pago via *kharis*, um eufemismo para sexo.

Aqui o círculo se fecha, e se retorna ao pedido de Agatão que Sócrates se sente ao lado dele. Como foi antecipado, a dinâmica entre esses personagens se estabelece como uma competição erótica entre sabedorias. Ao rejeitar os avanços do poeta através da imagem das taças, em clara prefiguração do relato da rejeição de Alcibiades (218d-219a), Sócrates estabelece tacitamente sua oposição ao paradigma apetitivo passivo-aquisitivo.

### 3

## Consequências de uma ressaca

*É doce,  
“no banquete e copioso festim,  
deleitar-se com palavras, uma vez que de comida se tenham  
[saciado”.*  
(HESÍODO, fr. 274 M-W in ATENEU, *Deipnosophistae*, II.40f)<sup>1</sup>.

*Assim, a filosofia se embebeda de poesia – ou será o contrário? Esta  
bebedeira ou este banquete acontece desde que cada uma delas passou  
a existir.*  
(NANCY, 2020, p. 16).

Aristodemo contou a Apolorodo que, tendo Sócrates se reclinado e todos terminado de jantar, os convivas realizaram as cerimônias de praxe, que incluíam libações de vinho puro (ἄκρατος, não-misturado) e o canto de hinos ao deus, para então tratarem da bebida (PLATÃO, *Banquete*, 176a1-4)<sup>2</sup>. A cena marca o início do *sympósion* propriamente dito, a parte da noite em que ocorreria o consumo regrado de vinho, que era diluído com água<sup>3</sup> em um *kratēr*, um grande recipiente que ficava no centro do ambiente, na intersecção dos olhares dos participantes. A proporção da mistura e a quantidade total de *krateres* a serem servidos seria determinada pelo simposiarca, o mestre de cerimônias (cf. PLUTARCO, *Quaestiones Convivales*, I.620a-622b). Passado o clima sério do momento ritual, e sendo preciso determinar tais critérios da bebedeira, pela primeira vez se pronuncia um dos convivas que já estavam presentes antes da chegada de Aristodemo e Sócrates: Pausânias. Ele se ajeitou na sua *klinē* e olhou ao seu redor, buscando o olhar de Agatão – seu amado e dono da casa – através do salão à meia-luz<sup>4</sup>. Nele, encontra a anuência para dar prosseguimento aos eventos da noite, de modo que então pergunta ao grupo:

“Seja, senhores, qual a melhor [fácil, ῥᾶστα] maneira de bebermos? Eu mesmo vos digo que estou deveras mal da bebedeira de ontem e preciso de um respiro – e penso que também é o caso de muitos de vós, que ontem estivestes

<sup>1</sup> “ἡδὺ ἐστὶν ‘ἐν δαιτὶ καὶ εἰλαπίνῃ τεθαλυῖν / τέρπεσθαι μύθοισιν, ἐπὶ δαιτὸς κορέσωνται”.

Tradução minha.

<sup>2</sup> A mesma ordem de procedimentos é tema de XENÓFANES, fr. B1; ARISTÓFANES, *Vespas*, vv. 1210-17; *Theognidea*, I.762-4. Cf. STRAUSS CLAY, 2016.

<sup>3</sup> Os gregos não costumavam tomar vinho fora de ocasiões sociais tais como festivais públicos e banquetes (Cf. SCHMITT-PANTEL, 1997).

<sup>4</sup> É noite, de modo que as lamparinas à óleo estão acesas; mas o tipo de ocasião, assim como a ressaca de alguns dos convivas, pede uma atmosfera fracamente iluminada.

presentes. Examinai, pois, qual seria o melhor modo de bebermos”.

Aristófanis, então, disse: “Bem o dizes, Pausânias, aliviar de todo modo a bebedeira! Eu mesmo sou dos que ontem se afundaram [βεβαπτισμένων]”.

Ouvindo-os, Erixímaco, filho de Acúmeno, disse: “Belas palavras! Mas devo ainda ouvir um de vós como está a resistência para beber, hem, Agatão?”

“De modo algum”, disse ele, “nem eu mesmo aguento.”

“Seria um achado”, disse ele, “para nós, ao que parece, para mim, para Aristodemo, para Fedro e estes aqui, se vós, os mais capazes de beber, desistis agora, pois nós somos sempre incapazes. Excluo Sócrates dessa conta, pois ele é capaz de ambos, de modo que o contentará o que quer que façamos. Uma vez que me parece que nenhum dos presentes está animado a beber muito vinho, talvez eu seja menos desagradável por dizer a verdade sobre a embriaguez, tal qual é. Para mim, a prática médica tornou claro que a embriaguez é ruínosa para os homens. Nem eu mesmo de bom grado quereria beber demais nem aconselharia a outrem, sobretudo quem está de ressaca de véspera.”

Tomando a palavra, Fedro de Minirrunte disse: “De fato, eu costumo confiar em ti [costumo ser persuadido por ti, σοι εἶωθα πείθεσθαι] sobretudo no que dizes de medicina. Agora, se bem deliberam, também os outros confiarão.” Ouvindo isso, **todos concederam em fazer a reunião sem se embriagar, mas assim bebendo por prazer.**

Disse Erixímaco: “Uma vez que se decidiu beber quanto cada um quiser, e nada ser obrigatório [ἐπάναγκες δὲ μηδὲν εἶναι], proponho em seguida dispensar a recém-chegada flautista, flauteando ela para si mesma, ou, se quiser, para as mulheres da casa, **e que nós hoje façamos nossa reunião com discursos. E como sejam os discursos, se quiserdes, posso propor**”.

(PLATÃO, *Banquete*, 176a5-176e10. Grifos meus)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Εἶεν, ἄνδρες, φάναι, τίνα τρόπον ῥᾶστα πίομεθα; ἐγὼ μὲν οὖν λέγω ὑμῖν ὅτι τῷ ὄντι πάνυ χαλεπῶς ἔχω ὑπὸ τοῦ χθὲς πότου καὶ δέομαι ἀναψυχῆς τινος – οἶμαι δὲ καὶ ὑμῶν τοὺς πολλοὺς· παρῆστε γὰρ χθὲς – σκοπεῖσθε οὖν τίνι τρόπῳ ἂν ὥς ῥᾶστα πίνωμεν. Τὸν οὖν Ἀριστοφάνη εἰπεῖν, Τοῦτο μέντοι εὖ λέγεις, ὦ Πausανία, τὸ παντὶ τρόπῳ παρασκευάσασθαι ῥαστώνην τινὰ τῆς πόσεως· καὶ γὰρ αὐτὸς εἰμι τῶν χθὲς βεβαπτισμένων. Ἀκούσαντα οὖν αὐτῶν ἔφη Ἐρυξίμαχον τὸν Ἀκουμενοῦ ἥ καλῶς, φάναι, λέγετε. καὶ ἔτι ἐνὸς δέομαι ὑμῶν ἀκοῦσαι πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἐρρῶσθαι πίνειν, Ἀγάθων<ος>. Οὐδαμῶς, φάναι, οὐδ' αὐτὸς ἔρρωμαι. Ἐρμαιον ἂν εἴη ἡμῖν, ἢ δ' ὅς, ὡς ἔοικεν, ἐμοὶ τε καὶ Ἀριστοδήμῳ καὶ Φαῖδρῳ καὶ τοῖσδε, εἰ ὑμεῖς οἱ δυνατώτατοι πίνειν νῦν ἀπειρήκατε· ἡμεῖς μὲν γὰρ ἀεὶ ἀδύνατοι. Σωκράτη δ' ἐξαίρῳ λόγου· ἱκανὸς γὰρ καὶ ἀμφοτέρω, ὥστ' ἐξαρκέσει αὐτῷ ὅπότερ' ἂν ποιῶμεν. ἐπειδὴ οὖν μοι δοκεῖ οὐδεὶς τῶν παρόντων προθύμως ἔχειν πρὸς τὸ πολὺν πίνειν οἶνον, ἴσως ἂν ἐγὼ περὶ τοῦ μεθύσκεσθαι οἶόν ἐστι τάληθ' ἔλεγον ἦττον ἂν εἶην ἀηδής. ἐμοὶ γὰρ δὴ τοῦτό γε οἶμαι κατάδηλον γεγονέναι ἐκ τῆς ἱατρικῆς, ὅτι χαλεπὸν τοῖς ἀνθρώποις ἡ μέθη ἐστίν· καὶ οὔτε αὐτὸς ἐκὼν εἶναι πόρρω ἐθελήσαιμι ἂν πλεῖν οὔτε ἄλλῳ συμβουλευέσασθαι, ἄλλως τε καὶ κραυγαλῶντα ἔτι ἐκ τῆς προτεραίας. Ἀλλὰ μὴν, ἔφη φάναι ὑπολαβόντα Φαῖδρον τὸν Μυρρινούσιον, ἔγωγέ σοι εἶωθα πείθεσθαι ἄλλως τε καὶ ἄτ' ἂν περὶ ἱατρικῆς λέγῃς· νῦν δ', ἂν εὖ βουλευόνται, καὶ οἱ λοιποὶ ταῦτα δὴ ἀκούσαντας συγχωρεῖν πάντας μὴ διὰ μέθης ποιήσασθαι τὴν ἐν τῷ παρόντι συνουσίαν, ἀλλ' οὕτω πίνοντας πρὸς ἡδονήν. Ἐπειδὴ τοίνυν, φάναι τὸν Ἐρυξίμαχον, τοῦτο μὲν δέδοκται, πίνειν ὅσον ἂν ἕκαστος βούληται, ἐπάναγκες δὲ μηδὲν εἶναι, τὸ μετὰ τοῦτο εἰσηγοῦμαι τὴν μὲν ἄρτι εἰσελθοῦσαν αὐλητρίδα χαίρειν ἔαν, αὐλοῦσαν ἑαυτῇ ἢ ἂν βούληται ταῖς γυναιξὶ ταῖς ἔνδον, ἡμᾶς δὲ διὰ λόγων ἀλλήλοις συνεῖναι τὸ τήμερον· καὶ δι' οἶων λόγων, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω ὑμῖν εἰσηγήσασθαι.

Esta passagem cumpre uma série de funções. Desde uma perspectiva dramática, ela apresenta o elenco de personagens e dá mais informações sobre a festa da véspera. Chama a atenção a ausência de Alcibiades dentre os citados, levando em consideração sua menção no início do diálogo. Dado o *status* dessa figura – em termos históricos e literários, e também no *corpus* platônico –, certamente não estaria incluída entre “estes aqui” (τοῖσδε, 176c2) que Erixímaco cita *en passant*. Estes permanecem anônimos e desimportantes no diálogo, visto que Aristodemo se esqueceu do que disseram e os pôs de lado em seu relato (180c), e também Apolodoro, ao que parece, não insistiu que Sócrates reconstituísse esta lacuna, ainda que tenha verificado com ele outros fatos (173b). Mesmo que não se saiba o número de anônimos, certamente não formam a “multidão” presente na festa da vitória do dia anterior pois, do contrário, Sócrates não teria vindo (174a)<sup>6</sup>.

Sendo assim, o seletor grupo para o qual o texto dirige nossa atenção consiste em Pausânias, Aristófanes, Erixímaco, Agatão, Aristodemo, Fedro e Sócrates, na ordem de menção da passagem. O trecho caracteriza estes personagens segundo sua atitude em relação à bebida e encaminha o enredo que se pode esperar a partir deste ponto, após o qual, imediatamente, Erixímaco propõe que seja feita uma competição de encômios ao deus Eros (177a-d) – ou seja, os “discursos eróticos” que os ouvintes de Apolodoro e os leitores estão esperando desde a primeira página. Os grupos dos incapazes (ἀδύνατοι, 173c2) – Fedro, Aristodemo, Erixímaco e os anônimos –, dos mais capazes (δυνατότατοι, 176c3) – Pausânias, Aristófanes e Agatão –, e a categoria ambígua e solitária de Sócrates são retomados pelo filósofo quando este aceita em nome de todos a sugestão de Erixímaco. Ele destaca como “pesos-pesados” nas questões de amor os mesmos que são hábeis na bebedeira, só que, desta vez, se inclui entre eles:

“Ninguém votará contra ti, Erixímaco”, disse Sócrates. “Eu com certeza não me oporia, eu que afirmo nada saber além do que se refere ao amor [τὰ ἐρωτικά], nem talvez Agatão e Pausânias, nem tampouco Aristófanes, todo dedicado a Dioniso e Afrodite, nem mais nenhum dos que vejo aqui. Todavia a situação não é a mesma para nós, os reclinados na outra ponta. Mas se os da frente falarem com propriedade e bem, para nós será o bastante. Que

<sup>6</sup> Segundo Stehle (1997, p. 213), em um *sympósion*, usualmente, havia sete a onze sofás ao todo e, portanto, cerca de quatorze a vinte-dois homens.

Fedro principie com boa sorte e faça o encômio de Eros!”.  
(PLATÃO, *Banquete*, 177d6-e7)<sup>7</sup>.

A *expertise* erótica do Sócrates platônico é dado comum a outros diálogos<sup>8</sup>; Pausânias e Agatão conheceriam as matérias do amor porque estão apaixonados um pelo outro; e Aristófanes, ainda que não tenha dentre os convivas nenhum amante ou amado (nem em ato nem em potência), enquanto autor de comédias se dedica profissionalmente ao sexo e ao vinho. Lida em conjunto com a classificação de Erixímaco, e com a evocação de Dioniso por Agatão (175e) com a qual se lidou no capítulo anterior, esta passagem, que é a última palavra antes do primeiro discurso, diz aos leitores para lançarem as suas apostas quanto ao campeão da(s) disputa(s) de sabedorias eróticas, oferecendo três novos possíveis critérios: a experiência de vida de cada um com o desejo erótico, sua tolerância ao álcool, e em que medida eros e vinho influiriam na sua habilidade de produzir um discurso vencedor.

Tendo isto em vista, espera-se mostrar no presente capítulo que a demora sobre o vinho nesta cena não é apenas um detalhe atmosférico ou artifício encontrado pelo autor para, dentro do contexto simpótico, “chegar ao ponto”. É nesta passagem que se encontra o *locus* da transferência da função e das qualidades do vinho para o discurso. Em outras palavras, este é o gesto dramático através do qual Platão instaura a **metáfora do vinho para o discurso**. Este movimento é composto por três momentos: 1. A substituição da obrigatoriedade de beber pela atividade de discursar segundo as regras propostas por Erixímaco; 2. A divisão dos convivas em dois grupos segundo a sua capacidade de consumir álcool; e 3. sua retomada por Sócrates. As consequências deste gesto, pretende-se mostrar aqui e no resto da dissertação, é atribuir certas características e efeitos do vinho, calcados na sua ambiguidade, ao *lógos* enquanto objeto de desejo instável e objeto de consumo embriagante. Subjaz a este movimento de transferência o fato de que ambos são considerados *phármaka* e, por isso, exigem uma determinada técnica para seu melhor e mais correto manuseio.

<sup>7</sup> Οὐδεὶς σοί, ὦ Ἐρυξίμαχε, φάναι τὸν Σωκράτη, ἐναντία ψηφιεῖται. οὔτε γὰρ ἂν ποὺ ἐγὼ ἀποφῆσαιμι, ὅς οὐδὲν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά, οὔτε ποὺ Ἀγάθων καὶ Πανσανίας, οὔδὲ μὴν Ἀριστοφάνης, ὃ περὶ Διόνυσον καὶ Ἀφροδίτην πᾶσα ἡ διατριβή, οὔδὲ ἄλλος οὐδεὶς τούτων ὧν ἐγὼ ὀρώ. καίτοι οὐκ ἐξ ἴσου γίγνεται ἡμῖν τοῖς ὑστάτοις κατακειμένοις· ἀλλ' ἐὰν οἱ πρόσθεν ἱκανῶς καὶ καλῶς εἴπωσιν, ἐξαρκέσει ἡμῖν. ἀλλὰ τύχη ἀγαθὴ καταρχέτω Φαῖδρος καὶ ἐγκωμιάζετω τὸν Ἔρωτα.

<sup>8</sup> Explicitamente – *Lísis*, 204b-c; *Teages*, 128b – ou implicitamente – *Fedro*, *Cármides*, *Alcibiades I*. Cf. XENOFONTE, *Memoráveis*, II.6.28.



As próximas três seções se dedicarão a explorar melhor as razões pelas quais, no *Banquete*, o autor decidiu caracterizar o discurso como um tipo de vinho. É preciso considerar a especificidade do *Banquete* em relação à imagem discutida no capítulo anterior: a ambiguidade inerente ao *phármakon* complexifica os critérios de avaliação do discurso que “empanturra” e apela ao apetite. Na primeira seção a seguir, será examinada a adequação entre beber e discursar enquanto atividades simpóticas recíprocas e mesmo equivalentes, de modo a justificar a metáfora platônica em sentido contextual e intertextual. Na segunda, vinho e *lógos* serão abordados separadamente segundo a sua representação, em Platão e na tradição, como *phármaka* – ou seja, fluidos psicotrópicos. Na terceira e última seção, serão analisadas as razões de Erixímaco que subjazem à aproximação entre as capacidades de beber e de discursar dos convivas, e se isto pode servir de indício das relações entre elogios e de suas diferentes “sabedorias eróticas”.

### 3.1. Beber e discursar em *sympósia*

A troca de lugar entre vinho e discurso é uma colaboração entre narrador e personagem, que elaboram afirmações linguisticamente paralelas. Aristodemo narra que foi decidido, em tradução mais literal, “fazer a presente reunião **não através da embriaguez**” (μη διὰ μέθης ποιήσασθαι τὴν ἐν τῷ παρόντι συνουσίαν, 176e1-2); a que Erixímaco complementa, algumas linhas depois, com a proposta de que “hoje façamos nossa reunião **através de discursos**” (διὰ λόγων ἀλλήλοις συνεῖναι τὸ τήμερον, 176e8-9) (ROMERI, 2002b, p. 84). Isto pode ser entendido como uma “substituição” do vinho pelo discurso que só será revertida pela chegada de Alcibiades e a imposição da obrigatoriedade da bebedeira (213e) (cf. *infra* pp. 231-232). Romeri (2002b, p. 70), por exemplo, afirma que “a palavra usurpa o lugar do vinho simpótico”<sup>9</sup>. Também Robinson:

Ao fazer Erixímaco propor uma série de discursos em louvor ao próprio Eros, Platão substitui um aspecto simpótico (bebedeira) por outro que é igualmente natural naquele contexto, mas que temporariamente transforma o meio no qual ocorrerá a competição de sabedorias. Com efeito, Erixímaco substitui *vinho com palavras*. (...) Para todas as finalidades e propósitos

<sup>9</sup> “La parole usurpe la place du vin *symposiacal*”. Tradução minha.

relevantes, portanto, os discursos são equivalentes ao vinho. (ROBINSON, 2004, pp. 90-91)<sup>10</sup>.

À luz desta substituição, o comentário de Agatão em 175e sobre o Dioniso-juiz ganha outra camada. No momento de sua enunciação, o poeta pareceu querer apenas dizer que a bebedeira porvir testaria suas habilidades discursivas e as de Sócrates, de modo que “Dioniso” seria – pelo menos para Agatão – uma metonímia para embriaguez. Agora, além disso, é o próprio discurso que, transformado em vinho, foi transferido para a tutela do deus.

O modo de “fazer” a reunião, a atividade principal através da qual se passará o tempo (διατριβή, 177d1), será a produção regrada de discursos segundo o que propõe o simposiarca – função que Erixímaco parece querer tomar para si –, e a ordem dos assentos, ἐπὶ δεξιᾷ (177d3), ou seja, da esquerda para a direita: “o que passa de boca em boca, como deveria passar a taça de vinho de mão em mão seguindo uma ordem estabelecida, é a palavra, o único laço entre estes sábios convivas” (ROMERI, 2002b, p. 105)<sup>11</sup>. Note-se, contudo, que o vinho não foi eliminado. A frase completa de Aristodemo é “fazer a reunião não através da embriaguez, mas assim bebendo por prazer” (μὴ διὰ μέθης ποιήσασθαι τὴν ἐν τῷ παρόντι συνουσίαν, ἀλλ' οὕτω πίνοντας πρὸς ἡδονήν, 176e2-3) – o que significa a derrubada da obrigatoriedade<sup>12</sup> do consumo de vinho segundo as regras de um simposiarca, mas não uma imposição de sobriedade. Ao contrário, cada um definirá as próprias regras de consumo de acordo com o princípio do prazer, um cálculo individual que, especula-se, poderia ser feito de acordo com as “capacidades” às quais Erixímaco se refere na passagem – mas não necessariamente. De todo modo,

<sup>10</sup> “By having Eryximachus propose a series of speeches in praise of Eros himself, Plato replaces one sympotic feature (heavy drinking) with another that is equally natural for that context, but which temporarily transforms the medium within which the contest of wisdom will take place. In effect, Eryximachus substitutes *words for wine*. (...) For all relevant intents and purposes, therefore, the speeches are equivalent to the wine.” Tradução minha. Note-se que preferi trocar a ordem dos termos na tradução da expressão “*words for wine*” – onde a preposição “*for*” indica a substituição do segundo termo pelo primeiro – para evitar confusões em português.

<sup>11</sup> “Ce qui passe de bouche en bouche, comme devrait passer la coupe de vin de main en main suivant un ordre établi, est la parole, le seul lien entre ces savants convives”. Tradução minha.

<sup>12</sup> Cf. DOVER, 1980, p. 87. Rinella (2010, p. 54), ressalta alguns versos citados em Ateneu que dizem respeito a essa obrigatoriedade, onde o verbo “beber” aparece em imperativo exortativo (πιθι!), como em fragmentos dos cômicos Antífanos (ffr. 4, 161, 205), Cratino (fr. 145), Dífilo (fr. 20) (ATENEU, *Deipnosophistae*, X.445f-446d); e o registro de costumes que incentivavam a bebedeira: “one found such customs as *examystizein*, drinking an entire cup “in one breath”, something that was done even with unmixed wine (11.783d); using music to speed the tempo of the drinking (11.783e); requiring those who failed to answer a riddle correctly to drink (10.448e)”. Quando Alcibiades chegar, ele também entornará um vaso de vinho de uma vez só (213e-214a) (cf. infra, p. 232).

permite-se que vinho e discurso coexistam neste banquete platônico. Ainda que troquem de função enquanto organizadores da ocasião, essa “substituição” ou transferência ocorre simultaneamente a uma justaposição de vinho e discurso enquanto fluxos que correm entre os convivas.

Por quê? É necessário investigar as razões pelas quais o vinho não é expulso como e com a flautista (αὐλητρίδα, 176e7). Esta representa, ao mesmo tempo, a música, a dança<sup>13</sup> e o sexo, entretenimentos que compõem o “espetáculo” simpótico ao lado da comida, poesia, jogos<sup>14</sup>, perfumes, óleos e incensos – a soma de elementos que fazem do *sympósion* o “ritual hedonístico mais completo” (SISSA, 2010, s/p), “a vitrine, sedutora, de todos os excessos, ao mesmo tempo psicológicos e físicos” (POWELL, 2012, §19). A flautista será igualmente expulsa do banquete dos *kalokagathoi* idealizado por Sócrates no *Protágoras*, o qual, para Romeri (2002a, p. 54), é ilustrado pelo *Banquete*:

O diálogo sobre poesia me parece muitíssimo semelhante aos banquetes de homens medíocres e vulgares. Pois eles, devido à **incapacidade de se entreterem por conta própria durante a bebedeira e por meio de sua própria voz e de seus próprios discursos**, fruto de sua falta de educação, valorizam as **auletas** [flautistas, τὰς αὐλητρίδας]<sup>15</sup> e despendem grande soma de dinheiro na voz alheia desses instrumentos, entreteendo-se mediante essa voz. Nos banquetes de homens excelentes e educados, contudo, você não veria nem auletas, nem dançarinas, nem harpistas; observaria que eles bastam a si próprios para se entreterem por meio de sua própria voz, alheios a essas patacoadas infantis, e que **falam e escutam ordenadamente, cada um à sua volta, ainda que bebam vinho em demasia**. (PLATÃO, *Protágoras*, 347c3-e1. Grifos meus)<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Como a coreografia sensual dos dançarinos representando Dioniso e Ariadne ao fim do *Banquete* de XENOFONTE, 8.43-9.7.

<sup>14</sup> Muitos deles envolvendo vinho. Vide LISSARRAGUE, 1990, capítulo 4; RINELLA, 2010, p. 13.

<sup>15</sup> Também no *Teeteto*, tendo distinguido o filósofo de outros homens da cidade pela sua liberdade discursiva, Sócrates afirma que aqueles que se dedicam à filosofia não frequentam, e nem mesmo conhecem, “as diligências das heterias para obter o poder, bem como suas reuniões, seus jantares, **suas festas com tocadoras de flauta** ... nem mesmo em sonho lhes ocorre participar <disso tudo>” (σπουδαὶ δὲ ἑταιριῶν ἐπ’ ἀρχὰς καὶ σύνοδοι καὶ δεῖπνα καὶ **σὺν αὐλητρίσι κῶμοι**, οὐδὲ ὄναρ πράττειν προσίσταται αὐτοῖς. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues). A pobre figura da flautista aparece também em *Vespas* de Aristófanes, onde é raptada pelo bêbado Filocléon que sai do banquete (vv. 1342-81).

<sup>16</sup> “αἱ γὰρ δοκεῖ μοι τὸ περὶ ποιήσεως διαλέγεσθαι ὁμοιότατον εἶναι τοῖς συμποσίοις τοῖς τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων. καὶ γὰρ οὗτοι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἀλλήλοις δι’ ἑαυτῶν συνεῖναι ἐν τῷ πότῳ μηδὲ διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς καὶ τῶν λόγων τῶν ἑαυτῶν ὑπὸ ἀπαιδευσίας, τιμίας ποιούσι τὰς αὐλητρίδας, πολλοὺ μισθοῦμενοι ἄλλοτριαν φωνὴν τὴν τῶν αὐλῶν, καὶ διὰ τῆς ἐκείνων φωνῆς ἀλλήλοις σύνεισιν· ὅπου δὲ καλοὶ κάγαθοι συμπόται καὶ πεπαιδευμένοι εἰσίν, οὐκ ἂν ἴδοις οὐτ’ αὐλητρίδας οὔτε ὀρχηστρίδας οὔτε ψαλτρίδας, ἀλλὰ αὐτοὺς αὐτοῖς ἱκανοὺς ὄντας συνεῖναι ἄνευ τῶν λήρων τε καὶ παιδιῶν τούτων διὰ τῆς αὐτῶν φωνῆς, λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας ἐν μέρει ἑαυτῶν κοσμίως, κἂν πάνυ πολὺν οἶνον πῖωσιν.” Tradução de Daniel R. N. Lopes, PLATÃO, 2017a. Vale

Na sua admissão seletiva de elementos simpóticos, este Sócrates, como Erixímaco, não vê nenhuma incongruência entre o prazer do vinho e a produção ordenada de discursos pelos próprios convivas. Não se pode falar quando se observa, com segundas intenções, uma flautista ou dançarina – mas é algo perfeitamente possível com uma taça sendo constantemente levada à boca. Logo, a questão parece se tratar de uma compatibilidade entre as atividades.

De toda a variedade de entretenimentos, o consumo de vinho era a atividade mais importante do *sympósion*. Como quase toda literatura secundária sobre o assunto faz questão de repetir, “sym-pósion” significa, literalmente, com-beber, ou beber-junto. Não apenas a reunião se organizava segundo o ritual da bebedeira, como era por causa dela que as outras fontes de prazer podiam ser apropriadamente desfrutadas em conjunto. O banquete precisava do vinho enquanto agente de sociabilidade (LISSARRAGUE, 1990a, p. 8), sendo uma atividade convivial cuja função seria reforçar laços sociais extrafamiliares através da experiência compartilhada destes prazeres em um espaço exclusivo, ou quase “esotérico” (ROSSI, 2020, p. 240). Uma vez embebido, ele libera as inibições físicas e espirituais, deixa os humanos mais inclinados ao prazer e, sobretudo, *solta a língua* (cf. *Odisseia*, XIV.463-466<sup>17</sup>; PLUTARCO, *Quaestiones Convivales*, III.645a-b).

Se o discurso convivial é facilitado pela influência do vinho, a presença deste se justifica, em primeiro lugar, pela vontade de comunicação. Afirma Rossi (2020, p. 336) que o simpósio era mesmo “o que os gregos chamavam de ‘deliberar ou aconselhar-se mutuamente por ocasião de beber’, *bouléuesthai parà pòton*”. Algo similar sugere um comentário atribuído a Teofrasto, que teria chamado barbearias de “simpósios sem vinho” (ᾠοῖνα συμπόσια), por serem lugares notórios de bate-papo (PLUTARCO, *Quaestiones Convivales*, V.679a; cf. ARISTÓFANES, *Pluto*, vv. 337-8). Com efeito, a literatura metasimpótica, na qual o consumo de vinho é temática prioritária, é marcada por um “fluxo discursivo” (HOB DEN, 2013, p. 6, p. 14) transecular que associa de modo específico e intrínseco o beber e o

---

lembrar a já mencionada relação dramática especial que estes diálogos guardam, ou seja, a coincidência do elenco de personagens, cf. *Protágoras*, 315b-e.

<sup>17</sup> ... pois o vinho me impele / o vinho louco, que leva até o homem sério a cantar e a rir-se / com moleza: fã-lo levantar-se para dançar e leva-o / a proferir palavras que seria melhor ficarem por dizer. οἶνος γὰρ ἀνάγει, / ἡλεός, ὅς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ μάλ' αἰεῖσαι / καὶ θ' ἀπαλὸν γελάσαι καὶ τ' ὀρχήσασθαι ἀνῆκε, / καὶ τι ἔπος προέηκεν, ὃ πέρ τ' ἄρρητον ἄμεινον. Tradução de Frederico Lourenço, HOMERO, 2011.

discursar – cantando, falando, recitando. As atividades são frequentemente representadas como simultâneas, como sinaliza, por exemplo, o seguinte dístico da *Theognidea* pelo uso comum do participípio presente dos verbos correspondentes:

Neste momento, regozijemo-nos bebendo (πίνοντες),  
[dizendo (λέγοντες) belas palavras;  
o que acontecerá depois cabe aos deuses (*Theognidea*, I.1046-7)<sup>18</sup>.

De modo similar, no seguinte fragmento da peça *Esopo* do cômico Alexis, contemporâneo de Platão, o consumo ateniense de vinho, ou seja, em ocasião simpótica, é definida por Sólon pelas duas ações:

(...) Isto seria, vês, o beber  
grego: usando taças comedidas,  
papear e tagarelar agradavelmente.  
Pois o outro estilo é um banhar-se, e não beber –  
[ou seja], beber de um *pskyter* ou de uma jarra!  
(ALEXIS, fr. 9.8-12 PCG; cf. *infra*, p. 127, *figura 4*)<sup>19</sup>.

Mais do que interdependentes, vinho e discurso são representados frequentemente como fluxos equivalentes, uma variação da antiga metáfora poética do discurso como um fluxo doce (cf. *supra*, p. 44). Píndaro fala na “doce cratera de altissonantes canções” (γλυκὺς κρατὴρ ἀγαφθέγκτων ἀοιδῶν, *Ode Olímpica* 6.91), e “a segunda cratera de melodias das Musas” (δεύτερον κρατῆρα Μοισαίων μελῶν / κίρναμεν) mesclada em *sympósiōn* de homens (*Ode Ístmica* 6.1-3)<sup>20</sup>. Filóxeno de Citera, poeta ditirâmico, fala do “belo-fluente vinho panfônico” (εὐρείας οἶνος πάμφωνος<sup>21</sup>, fr. 831 PMG). Também assim dois fragmentos elegíacos de Dionísio Calco falam de “brindar com poemas” da esquerda para a direita, tal como pretende Erixímaco no *Banquete*:

Toma este primeiro brinde [προπινομένην]  
da minha poesia. Eu, da direita [ἐπιδέξια]) passo  
a ti primeiro as graças misturadas das Graças.  
E tu, recebendo este presente, com canto brinda de

<sup>18</sup> Νῦν μὲν πίνοντες τερπόμεθα, καλὰ λέγοντες / ὅσσα δ' ἔπειτ' ἔσται, ταῦτα θεοῖσι μέλει. Tradução de ONELLEY, 2009., p. 151.

<sup>19</sup> “τοῦτ' ἐσθ', ὄρῳ, Ἑλληνικὸς / πότος, μετρίοισι χρωμένους ποτηρίοις / λαλεῖν τι καὶ ληρεῖν πρὸς αὐτοὺς ἡδέως. / τὸ μὲν γὰρ ἕτερον λουτρόν ἐστιν, οὐ πότος / ψυκτῆρι πίνειν καὶ κάδοις” Tradução minha. O consumo exagerado de vinho, sobretudo não-misturado, era considerado um costume bárbaro, cf. *infra* p. 101.

<sup>20</sup> Traduções de Roosevelt Rocha, PÍNDARO, 2018, pp. 109, 329.

<sup>21</sup> Note-se que πάμφωνος é o atributo do *aulós*, a flauta inventada por Atena (cf. *infra*, p. 162-163) e associada aos sátiros – aqueles a quem Sócrates será comparado por Alcibiades (cf. capítulo 6).

[volta,  
o banquete adornando e fazendo bem o que te foi posto.  
(DIONISIO CALCO, fr. 1 West).

Servir o vinho dos hinos, da esquerda para a direita, a ti e a nós  
(...) (DIONISIO CALCO, fr. 4 West)<sup>22</sup>.

A relação de compatibilidade estabelecida entre estes elementos simpóticos é distinta do resto do “espetáculo” sensorio, de modo que eles podem mesmo tomar o lugar um do outro. Mesmo que os tipos de discursos que o Sócrates do *Protágoras* tenha em mente, assim como os que compõem o *Banquete*, não sejam récitas de cantos, hinos, mitos, poemas ou enigmas (ROMERI, 2002a, p. 58) – vozes inteiramente alheias<sup>23</sup> –, eles não deixam de ser também compatíveis com o vinho.

Feitas estas primeiras considerações, é possível afirmar, também com Romeri (2002a, pp. 51), que a explícita exclusão dos outros elementos convivais demarca uma ruptura do filósofo com a tradição de *lógoi sympótikoi* anterior, pelo menos no que diz respeito à representação dos outros prazeres sensoriais. É neste sentido que o *Banquete* inauguraria o gênero dos *sympósia sokratiká*<sup>24</sup> – o “banquete filosófico” (ROMERI, 2002a, p. 57) –, onde o discurso assume prioridade absoluta. Em compensação, o diálogo dá continuidade a um dos aspectos mais comuns da literatura simpótica, que é a adequação entre o fluxo discursivo e o fluxo de vinho, ainda que este seja dramaticamente subordinado ao primeiro. A permanência do vinho é mesmo o que, na prática, permite que este novo gênero mantenha o nome de “*sympósion*”. Evitar uma descaracterização total do simpósio pelos princípios de verossimilhança e determinações de gênero é razão suficiente para justificar a permanência do vinho, e o precedente metafórico, para a transferência de função do vinho para o discurso. Todavia, nenhuma das duas o é para explicar o motivo filosófico deste recurso dramático.

<sup>22</sup> Fr. 1 W: “Ὁ Θεόδωρε, δέχου τήνδε προπινομένην / τήν ἀπ' ἐμοῦ ποιήσιν. ἐγὼ δ' ἐπιδέξια πέμπω / σοὶ πρώτῃ Χαρίτων ἐγκεράσας χάριτας. / καὶ σὺ λαβὼν τόδε δῶρον ἀοιδᾶς ἀντιπρόπιθι, / συμπόσιον κοσμῶν καὶ τὸ σὸν εὖ θέμενος.”; fr. 4 W: “ὕμνους οἰνοχοεῖν ἐπιδέξια σοὶ τε καὶ ἡμῖν”. Traduções minhas. No primeiro fragmento, na locução “προπινομένην ... ποιήσιν”, o verbo “προπίνειν”, literalmente “antes-beber”, aqui no particípio, denota o primeiro brinde de vinho dedicado à reunião, de modo que a imagem criada é mesmo de um brinde de poemas. Similarmente, no segundo, o verbo composto “οἰνοχοεῖν”, que designa o ato de servir o vinho, tem como objeto direto os hinos.

<sup>23</sup> É sim possível identificar uma miríade de vozes alheias nos elogios que os convivas do diálogo produzem, ainda que elas se subordinem à voz própria do personagem que as enuncia e ao seu objetivo.

<sup>24</sup> Uma nova tradição literária, na qual se incluem Plutarco (*Quaestiones Convivales*, *Septem Sapientium Convivium*) e Ateneu (*Deipnosophistae*).

Propõe-se, para isso, que o *Banquete* seja lido à luz da metáfora tradicional do discurso-fluxo gustativo, e assim devidamente inserido na rede de diálogos nos quais Platão se apropria desta tradição para os fins críticos que foram discutidos brevemente no capítulo anterior. No entanto, neste caso, não se trata de comida, mas de vinho. Como nota Romeri (2002a, pp. 52-4; 2002b, p. 99; 2019, pp. 107-8), Platão reforça – ou mesmo força<sup>25</sup> – uma separação entre os momentos de comer/silenciar e beber/falar do banquete: primeiro, através da demarcação das diferentes posturas socráticas – sentar (καθίζεσθαι) para falar com Agatão, e só se reclinar (κατακείμεαι; κατακλίνομαι), atrasadíssimo, para comer (ROMERI, 2019, p. 108)<sup>26</sup>; e, segundo, calando todos os personagens durante o momento da refeição, em forte contraste com a *logorreia* que marca o resto do texto. A conversa entre personagens só retorna, como foi demarcado no início do presente capítulo, quando chega o momento em que se deve tratar da bebida, que é quando Sócrates, filósofo, se reintegra após comer sozinho. Isto não significa que nada absolutamente foi dito durante o momento da refeição, mas apenas nada interessante ou memorável para Aristodemo, Apolodoro ou Platão.

Platão deixa claro que a comida é incompatível com o *sympósion* filosófico: fora do *Banquete*, palavras da família de δειπνεῖν são usadas em perspectiva crítica no *corpus* (*Críton*, 53e5; *Fédon*, 116e4; *Teeteto*, 173d4; ROMERI, 2002b, p. 102). O vinho, por outro lado, é *fonte* de lógos e com ele entra em uma relação simbiótica e produtiva. Por conseguinte, se, como a autora afirma em outro lugar, o vinho poderia ser “figura de sabedoria”, ou seja, “representaria melhor esse discurso filosófico (...) que, como a taça, também circula entre os convivas, passando de uma mão à outra, à diferença da comida que fecha sobre si mesma e impede todo movimento” (ROMERI, 1997, p. 89)<sup>27</sup> – se o vinho, enfim, é *lógos* –, é preciso

<sup>25</sup> “S’il est vrai que même dans les banquets homériques l’on peut constater une distinction entre le δειπνον, le moment proprement alimentaire, et le symposion, le moment de la circulation du vin, néanmoins à cette distinction ne correspond pas nécessairement une séparation entre nourriture et parole”. (ROMERI, 2002a, p. 54, cf. *Odisseia*, V.71-112, 212-3).

<sup>26</sup> O retorno narrativo à posição socrática, após a conversa com Agatão, sugere que o uso do verbo “sentar” (καθίζεσθαι, 175d3) não foi uma variação que buscou meramente evitar a repetição do verbo “reclinar” (κατακείμεαι; κατακλίνομαι, cf. 175a5, 175c5, 8, 175e1, 177d4, 177e4 passim) por razões estilísticas.

<sup>27</sup> “... le vin qui circule comme lógos, représente-t-il mieux ce discours philosophique indirect qui, comme la coupe, lui aussi circule parmi les convives, passant d’une main à l’autre, à la différence de la nourriture qui enferme sur soi et empêche tout mouvement? Le vin peut-il donc être une figure de la sagesse?” Tradução minha.

especificar melhor a razão dessa adequação para além do compartilhamento de um valor líquido – mas não sem ele.

Diferente da comida e de outros fluxos como mel, leite ou água, o vinho, assim como o *lógos*, é no imaginário grego, uma droga, um intoxicante, um *phármakon*. Assim, é ambíguo, um presente que “Dioniso deu aos homens como alegria e fardo (χάρμα καὶ ἄχθος)” (HESÍODO, *Escudo de Héracles*, fr. 400)<sup>28</sup>. O vinho serve de veículo perfeito para esta versão da metáfora platônica porque o diálogo em questão apresenta uma manipulação muito particular do problema do discurso como objeto de consumo e de desejo. Pensar o discurso como um vinho, e não simplesmente como uma comida que preenche ou nutre, necessariamente complexifica a relação entre sujeito desejante e objeto desejado, porque os efeitos do vinho são múltiplos e polivalentes. Por isso, se prestam com menos certeza ao tipo de juízo de valor que o diálogo põe em questão, ao eleger o elogio como gênero geral dos discursos.

Nesse sentido, deve-se explicar o fim do prólogo, e sobretudo a atuação de Erixímaco, como um recurso platônico que direciona a atenção do leitor para o *phármakon*. Foi dito que o simpósio precisava do vinho porque soltava inibições, mas, como aponta Pellizer (1990 p. 179 apud RINELLA 2010 p. 15), essa “exploração coletiva do universo das paixões [sc. não estava] livre das ansiedades acerca dos elementos de contravenção que podem se revelar uma vez que a paixões tenham sido liberadas pela embriaguez”<sup>29</sup>, porque o consumo humano desta droga é submetido à necessidade da medida, que por sua vez acarreta um discurso prescritivo, por vezes técnico, por vezes laudatório ou crítico, mas sempre complexo e ele próprio também ambivalente. Portanto, na próxima seção, se busca esclarecer a noção de *phármakon*, na medida do possível, especificamente em relação ao vinho e ao *lógos*, e como ela se apresenta no *corpus* platônico. Onde uma “farmacopeia”, um código dissertativo das aplicações. Depois disto, será possível avaliar a cena em questão, e a equivalência simpótica entre discurso e vinho, com novos olhos.

<sup>28</sup> “(...) οἷα Διόνυσος δῶκ' ἀνδράσι χάρμα καὶ ἄχθος”. Tradução em português a partir de Most, HESÍODO, 2007. O fragmento ecoa verso da *Iliada*, na qual o deus é chamado de “alegria dos mortais” (χάρμα βροτοῖσιν, 14.325), representando, por metonímia, a bebida.

<sup>29</sup> “collective exploration of the universe of the passions, not without anxieties about elements of contravention which can reveal themselves once passions have been unleashed by drunkenness”. Tradução minha.



### 3.2. Uma breve farmacopeia platônica

Em geral, o substantivo *phármakon* evoca uma substância psicotrópica líquida ou oleosa – fluida – que causa uma passagem de estados corporais e/ou psíquicos ao entrar em contato com o organismo, geralmente, através do seu consumo como bebida ou poção. Como afirma Rinella (2010, p. xvii), ainda que seja comumente entendido segundo uma oposição binária entre “remédio/medicamento” e “veneno”<sup>30</sup> – “bom” e “mau”, “cura” e “doença” –, o significante é polissêmico, referindo-se a “muitas outras coisas que não se encaixam facilmente naquela binaridade”, e “invoca de uma maneira ou outra os poderes de **alteração da percepção** da intoxicação, como “perfume”, “pigmento”, “feitiço, filtro, ou talismã” e “droga recreativa”” (RINELLA, 2010, p. xvii, grifo meu)<sup>31</sup>. O dicionário Bailly (2000) define o como “toda substância por meio da qual se altera a natureza do corpo, toda droga salutar ou prejudicial”, similar ao *LSJ*, onde é “droga, curativa ou nociva”; acrescenta-se do primeiro à lista de Rinella a acepção de “preservativo, meio de assegurar ou consolidar”, e, do segundo, “meio de produzir algo” – como no mais recente *CGL*, “meio de produzir (um fim desejável)” – e “reagente químico”<sup>32</sup>.

Em Platão, a palavra e seus cognatos são empregados em diversos destes sentidos: o substantivo frequentemente pode ser traduzido como “remédio”, no sentido estritamente médico<sup>33</sup> ou metafórico (como “meio de produzir”)<sup>34</sup>, quando é destacada sua utilidade contra algum mau, mas pode também ser a tinta<sup>35</sup> do

<sup>30</sup> Já Derrida em sua *Farmácia de Platão* (1991) busca superar essa binaridade, entendendo o *phármakon* como algo sem essência, e sem forma (aneidético) – dir-se-ia fluido. “O líquido é o elemento do *phármakon*” (p. 102).

<sup>31</sup> “[pharmakon] was in fact a signifier for many other things that do not easily fit that binary, and that invoke in one way or another the perception-altering powers of intoxication, such as “perfume,” “pigment,” “magical charm, philter, or talisman,” and “recreational drug.””. Tradução minha.

<sup>32</sup> “toute substance au moyen de laquelle on altère la nature d'un corps, toute drogue salubre ou malfaisante”; “drug, whether healing or noxious”; “préservatif, moyen d'assurer ou consolider”; “a means of producing something”; “means of producing (a desirable result)”; “chemical reagent”. Traduções minhas.

<sup>33</sup> *Crátilo*, 394a7, 9; *Teeteto*, 167a5; *Filebo*, 46a9; *Fedro*, 268c3, 270b6; *Laques*, 185c5; *Eutidemo*, 299b1, 6; *Protágoras*, 254a6; *Górgias*, 456b3, 467e7, 9; *República*, 332c9, 406d2, 407d2, 408a5, 7, 426a3; *Timeu*, 84e10, 89b2, 4, 89c6, d1; *Leis*, 735e1.

<sup>34</sup> *Político*, 310a3; *Filebo*, 54c1 (contado dentre instrumentos, *organa*); *Cármides*, 155b6, 155c8; *Lísias*, 220d3, 4; *Protágoras*, 334a4 (listado ao lado de comida e bebida, podendo ser bom ou mau a depender da pessoa que o consome); *República*, 426b1; *Leis*, 836b3, 919b4.

<sup>35</sup> *Crátilo*, 424e1, 4, 434b1; *Político*, 227c2.

pintor, um veneno<sup>36</sup>, ou antídoto<sup>37</sup>. Também é chamado de *phármakon* o “conhecimento”<sup>38</sup>. Duas características extras se destacam: o *phármakon* é algo que se bebe<sup>39</sup>; e é frequentemente associado a uma de duas “técnicas”: a medicina<sup>40</sup> ou a magia<sup>41</sup>. Vinho e discurso são temas ambivalentes no *corpus* e, apropriadamente, são também nele caracterizados como *phármaka*, ainda que não de modo simultâneo. No caso do *Banquete*, Platão promove uma aproximação entre os dois significantes através deste aspecto compartilhado, ainda que não sejam assim caracterizados explicitamente.

Como afirma Belfiore (1986, pp. 430-431), mesmo que a datação de algumas fontes torne difícil definir o que é “pré-platônico” e o que é “influência platônica”, as evidências textuais sugerem que o tratamento do vinho nos diálogos herda bastante da sua representação tradicional na poesia e nas literaturas médica e histórica. E, neste discurso grego, vinho é um *phármakon* por excelência. Ele era consumido com vistas ao seu efeito transformador, e podia mesmo ser misturado a outros *phármaka* para diminuir ou intensificar os seus efeitos<sup>42</sup>. Como será visto na próxima seção em relação a Erixímaco, a questão da mistura – ou seja, da medida – é prevalente nas discussões médica e metasimpótica sobre os benefícios e malefícios do vinho como *phármakon*, ainda que por razões distintas. Esta caracterização literária só não é tão antiga quanto Homero porque “o fármaco

<sup>36</sup> *Fédon*, passim (é a cicuta); *Leis*, 845d7, 845e3, 932e1,5, 933b6, 933d1, 933e1. Note-se que, mesmo no caso do *Fédon*, um tradutor convictamente socrático poderia traduzir *phármakon* não como veneno, mas como remédio – deve-se um galo a Asclépio, afinal.

<sup>37</sup> *Político*, 279c9; *Alcibiades I*, 132b2; *Leis*, 957d6.

<sup>38</sup> *Alcibiades*, 132b2: μάθοντα; *República*, 595b6: τὸ εἶδεναι; *Timeu*, 106b4, 5: ἐπιστήμη.

<sup>39</sup> *Fédon*, passim; *Sofista*, 227a8; *Lísis*, 299b; *Górgias*, 456b3, 467e7, 9; *Leis*, 646c4, 647e1.

<sup>40</sup> Cf. *supra*, p. 81, n. 33.

<sup>41</sup> *Crátilo*, 405b1 (*mantiké*; cf. 396e); *Político*, 280e1 (*mageutiké*).

<sup>42</sup> Rinella (2010, p. 5) nota que água não era a única coisa adicionada ao vinho: “There would also have been occasions where there would have been a desire for (a) the addition of attractive tastes; (b) the addition of attractive odors; (c) modifying wines with more or less accidental impurities (an overabundance of methyl alcohol or other aldehydes in addition to ethyl alcohol); and (d) adding additional substances known to the ancient Greeks to have psychoactive properties.” Por exemplo, diz-se em Ateneu (*Deipnosophistae*, XI.464c-d) que Aristóteles, em seu tratado *Sobre a Embriaguez* (περὶ Μέθης), registrou a mistura fervida de “mirra, *rhus aromatica*, anis, açafraão, erva-bálsamo, cardamomo e canela” (“σμύρνης, σχοίνου, ἀνήθου, κρόκου, βαλσάμου, ἀμώμου, κινναμώμου”) que era adicionada ao vinho para evitar a embriaguez; o mesmo efeito teria o consumo de repolho fervido dentre os egípcios, e a adição de sementes de repolho ao vinho (ATENEU, *Deipnosophistae*, I.34c). A adição de psicotrópicos é registrada já na *Odisséia* (IV.220-226), e seria tão frequente que seria difícil separar a intoxicação por vinho daquela por outras substâncias (RINELLA, 2010, p. 3). Com efeito, “intoxicating plants were frequently described as having the power of wine, *dynamis oinodes*”, como mandrágora (cf. PLATÃO, *República*, 488c), *belladonna*, e meimendro-negro, todas capazes de produzir narcose e alucinações (RINELLA, 2010, p. 8).

penseroso [astucioso]”<sup>43</sup> (φάρμακα μητιόντα) de Helena não é vinho, e sim misturado a ele (HOMERO, *Odisseia*, IV.220-232)<sup>44</sup>. De todo modo, vê-se já neste exemplo uma associação das noções, assim como, no resto da épica homérica, a justaposição dos efeitos ambivalentes do vinho e, sobretudo, a possibilidade de sua manipulação por um personagem que possua algo como uma “técnica” ou conhecimento específico<sup>45</sup>.

Segundo se pode mapear pelas evidências textuais disponíveis, o *lógos* tem um histórico de associação explícita ao *phármakon* mais recente que o vinho. A primeira tal ocorrência de que se tem notícia é o *Elogio de Helena* de Górgias, do século V a.C., “o texto-chave da medicina analógica da alma e do corpo, psicossomatização da fala” (CASSIN, 2017, p. 81)<sup>46</sup>. O texto atribui ao *lógos* a capacidade de persuadir e enganar (§8), entrando na alma com seu “menor e mais inaparente corpo” (σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ, §8) para efetuar grandes obras, transformar opiniões e causar emoções intensas de dor ou prazer, alegria ou medo (§8-14). Este efeito persuasivo é análogo ao *phármakon* médico, porque droga, e é comparável ao encantamento que “enfeitiça, persuade e altera a alma por sortilégio” (ἡ δύναμις τῆς ἐπωδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεῖᾳ, §10):

Têm a mesma relação tanto o poder do discurso para o ordenamento da alma, quanto o ordenamento dos fármacos para a natureza dos corpos. Pois assim como alguns dos fármacos expulsam alguns humores do corpo e fazem cessar uns, a doença, outros, a vida, assim também dentre os discursos uns afligem, outros deleitam, outros atemorizam, outros conferem ousadia aos ouvintes, outros, por alguma má persuasão, **drogam e**

<sup>43</sup> Tradução de Trajano Vieira. HOMERO, 2014.

<sup>44</sup> “no vinho de que bebiam pôs uma droga [φάρμακον] que causava / a anulação da dor e da ira e o olvido de todos os males” (αὐτίκ' ἄρ' εἰς οἶνον βάλε φάρμακον, ἔνθεν ἔπινον, / νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων; IV.220-21. Tradução de Frederico Lourenço, HOMERO, 2011, p. 173.)

<sup>45</sup> A droga que Helena colocou no vinho dos convidados da mesa de Menelau lhe foi dada no Egito, onde a terra produz muitas drogas (*Odisseia*, IV.230) e todo homem é médico porque possui mais conhecimentos que os não-egípcios (v. 230-2). Compare-se este uso do vinho com a manipulação de Polifemo por Odisseu, cheio de manhas (*polytropos*), que dá ao ciclope vinho *ákratos* como meio de produzir o fim desejável: fugir.

<sup>46</sup> Cassin (2017, p. 84) nota neste texto matriz, que volta a atenção – como no caso do vinho – para a figura de Helena, o potencial de no canto IV da *Odisseia* se ver também uma primeira instância do *lógos-phármakon*. Após administrar a droga, Helena conta a história da vez que imitou as vozes das mulheres dos gregos escondidos no cavalo de Tróia, quase arruinando o plano de Odisseu: “o *phármakon* egípcio nos abre à compreensão da voz humana como *phármakon*, remédio-veneno, por excelência.”

**enfeitiçam** [ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν] completamente a alma. (GÓRGIAS, *Elogio de Helena*, §14. Grifo meu)<sup>47</sup>.

Do modo como Górgias o descreve – δυναστής μέγας (§9) –, o *lógos* persuasivo, ainda fortemente associado ao engano (ἀπάτη, *apáte*), parece estar acima de qualquer juízo humano. Mesmo que seus efeitos possam ser vistos como prejudiciais, ele se equipara à vontade divina, à força violenta, e a eros (§6). Por outro lado, a associação com a medicina aponta na direção de uma terapêutica da alma, e reivindica para a retórica um sentido técnico e, por causa disso, sustenta a necessidade de aprendê-la como tal. A mesma ideia transparece no relato de Pseudo-Plutarco (*Vitae decem oratorum*, 833c-d; cf. FILÓSTRATO, *Vitae sophistarum*, I.498 = 87 A6 DK) acerca do orador Antifonte, contemporâneo de Górgias e que, antes de se voltar para a oratória, teria criado uma técnica de cessação da dor (τέχνην ἀλυσίας), capaz de tratar por palavras os que estivessem sofrendo (δύναται τοὺς λυπουμένους διὰ λόγων θεραπεύειν), tal como os tratamentos dos médicos aos doentes (ὥσπερ τοῖς νοσοῦσιν ἢ παρὰ τῶν ἱατρῶν θεραπεία). O mesmo é colocado na boca de Protágoras por Platão no *Teeteto* (167a): “o médico faz a mudança com drogas, e o sofista, com discursos” (ἀλλ' ὁ μὲν ἱατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστὴς λόγοις)<sup>48</sup>.

Esta analogia seria destinada a “ter uma longa história na tradição de pensamento ocidental” (SERRA, 2021, p. 4), mas aqui só se precisa ir até Isócrates, contemporâneo de Platão e sujeito de interesse no *Fedro* (278e):

Cabe a mim, e aos outros que se preocupam com a cidade, escolher não os discursos mais doces [τοὺς ἡδίστους], e sim os mais úteis. E vós, é preciso que primeiro percebaís que aos males do corpo há muitos tratamentos de variados tipos descobertos pelos médicos; **mas que às almas ignorantes e cheias de desejos vis não há outro *phármakon* exceto o *lógos* que ousa reprovar os erros cometidos**. Além disso, é ridículo suportar as cauterizações e incisões dos médicos onde mais se dói para que sejamos curados, mas rejeitar os *lógoi* sem saber, claramente, se

<sup>47</sup> τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν. Tradução de Daniella Paulinelli, GÓRGIAS, 2009. Como faz Platão no *Górgias* (456b), um dos diálogos em que ele próprio aplica a mesma analogia entre retórica e medicina, não se pode deixar de mencionar que o sofista, um *tekhnitēs logōn*, pelo seu *phármakon*, é análogo ao seu irmão, Heródico, um médico.

<sup>48</sup> Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues, PLATÃO, 2020b.

eles têm o poder de serem úteis aos ouvintes. (ISÓCRATES, *Sobre a Paz*, §39.3-40.5)<sup>49</sup>.

Tendo isso em vista, Serra (2021, p. 8) sugere que esta seria uma metáfora de comum uso entre mestres de retórica para se referirem a si mesmos, o que pode muito bem ser correto, ainda que se deva levar em consideração a natureza de segunda mão desses relatos.

Note-se, contudo, que o efeito do *lógos-phármakon* de Górgias mais se aproxima dos efeitos que hoje se atribuem à intoxicação por *drogas* psicotrópicas do que ao tratamento por *remédios* psiquiátricos<sup>50</sup>. Como afirma Serra (2021, p. 5), a analogia só é plenamente compreensível à luz de um contexto teórico antigo de associação entre retórica e medicina via feitiçaria e seus encantamentos, ἐπωδαί (*epōdai*). Neste, medicina e magia não são campos independentes, mas contínuos e misturados (cf. HOMERO, *Iliada*, XV.390-394, *Odisseia*, XIX.457-8; PÍNDARO, *Ode Pítica* 3, vv. 47-53; ÉSQUILO, *Prometeu Cadeeiro*, vv. 172-5; EURÍPIDES, *Hipólito*, vv. 477-81). Ainda que usos mais tardios da noção terapêutica de ἐπωδή (*epōdē*) tenham assumido sentido metafórico, e que, no período clássico, a medicina tenha buscado se separar definitivamente de feiticeiros-charlatães (cf. HIPÓCRATES, *De sacro morbis*, 2), a fronteira entre estas atividades permanece porosa na sua associação ao poder do discurso.

Platão definitivamente se aproveita desta ambivalência para seus próprios fins. A compreensão do *lógos-phármakon* – assim como do vinho-*phármakon* – no *corpus* platônico exige uma abordagem fluida dos significantes, adaptada ao seu caráter líquido, e ciente das razões do filósofo para enfatizar um outro aspecto dos seus efeitos. Cassin aponta nessa direção, nos lembrando que “*lógos*” também é um “intraduzível” (Cf. *Logos* in CASSIN, 2004):

O *logos* como *pharmakon*: “o discurso como remédio,” “a linguagem como droga,” “o relato como veneno,” “a definição como charme [feitiço],” “a palavra como colorante,” “o termo como tanino”, e “o raciocínio como lixívia”, deveríamos nos dar,

<sup>49</sup> Ἐμὸν μὲν οὖν ἔργον ἐστὶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κηδομένων τῆς πόλεως προαιρεῖσθαι τῶν λόγων μὴ τοὺς ἡδίστους, ἀλλὰ τοὺς ὠφελιμοτάτους· ὑμᾶς δὲ χρῆ πρῶτον μὲν τοῦτο γινώσκειν, ὅτι τῶν μὲν περὶ τὸ σῶμα νοσημάτων πολλαὶ θεραπείαι καὶ παντοδαπαὶ τοῖς ἰατροῖς εὕρηται, ταῖς δὲ ψυχαῖς ταῖς ἀγνοοῦσαις καὶ γεμούσαις πονηρῶν ἐπιθυμιῶν οὐδὲν ἐστὶν ἄλλο φάρμακον πλὴν λόγος ὁ τολμῶν τοῖς ἀμαρτανομένοις ἐπιπλήττειν, ἔπειθ' ὅτι καταγέλαστόν ἐστιν τὰς μὲν καύσεις καὶ τὰς τομὰς τῶν ἰατρῶν ὑπομένειν ἵνα πλείονων ἀλγηδόνων ἀπαλλαγῶμεν, τοὺς δὲ λόγους ἀποδοκιμάζειν πρὶν εἰδέναι σαφῶς, εἰ τοιαύτην ἔχουσιν τὴν δύναμιν ὥστ' ὠφελεῖσθαι τοὺς ἀκούοντας. Tradução minha.

<sup>50</sup> Uma distinção, sabe-se, bastante arbitrária. Cf. ARAUJO; CORNELLI, 2022.

por um momento, o direito divertido de tudo ouvir. (CASSIN, 2017, p. 78).

### 3.1.1. Vinho como *phármakon* no *corpus* platônico

O vinho é explicitamente dito ser um *phármakon* apenas em *Leis* (649a3, 666b6, 672d7). Parte considerável dos dois primeiros livros se dedica à discussão da utilidade e da regulamentação do *sympósion*, especificamente em relação ao ato de beber vinho, para a promoção da justiça. O vinho propriamente dito é caracterizado pelo Ateniense como um presente dado por Dioniso para servir de *phármakon* para alma e corpo dos seres humanos e não, ao contrário, como diria o relato de outros (ὁ τῶν ἄλλων λόγος, II.672d5-6), uma vingança do deus para levá-los à loucura (II.672d). O uso da palavra *phármakon* em oposição direta (τοῦναντίον, II.672d7) à noção de vingança ou retribuição (τιμωρία, II.672d6) sugere um emprego positivo do termo, no sentido médico de “remédio”<sup>51</sup>. Prefere-se ali apostar com otimismo no vinho apesar de seus efeitos adversos, ou mesmo por causa destes, desde que em doses controladas por alguém que, como um médico, saiba administrá-lo. A própria pólis é descrita nos termos da mistura em um *kráter* (VI.773d).

Esta visão farmacológico-terapêutica do vinho subjaz aos usos pedagógicos que o Ateniense encontra para os *sympósia*. Ele propõe que nestes eventos esteja sempre presente um “líder sóbrio” (ἄρχοντος νήφοντος, I.640e5) que dê as normas simpóticas (νόμους ... συμποτικούς, II.671c4), uma “variação platônica”, por assim dizer, do cargo tradicional do simposiarca. Isto permitiria fortalecer os laços de afeto entre os convivas sem que a desmedida conduzisse a noite para a violência (cf. Êubulo, fr. 93 PCG, cf. *infra*, p. 107). Outros benefícios desta embriaguez regulada estão nas propriedades térmicas do vinho, que afeta ambos corpo e alma (cf. *Timeu*, 60a), tornando-os mais maleáveis e, portanto, educáveis. Além de permitir ao sujeito experimentar a desmedida em um ambiente controlado, o simpósio serve como um teste de personalidade. Porque vinho intensifica prazeres e dores, ao passo que enfraquece o autocontrole e as inibições, ele propicia um “retorno” à infância e, assim, um *insight* do verdadeiro temperamento da pessoa

<sup>51</sup> Assim traduzem Saunders (“medicine”, in PLATÃO; COOPER, 1997) e Robin (“remède”, PLATÃO, 1950). Mnesiteu, médico ateniense do século IV a.C., relata que um oráculo ordenou que os atenienses honrassem Dioniso como médico (ἰατρον) e provedor de saúde (ὑγιάτην) (ATENEU, *Deipnosophistae*, I.22e = fr. 42 Bertier; II.36b).

embriagada – o que é relevante para o praticante da arte política (I.645d-650b) na medida em que dá a conhecer a alma. A maleabilidade desta alma aquecida e infantilizada permite que ela seja moldada segundo os critérios de um nomoteta bom e sóbrio (II.671b-c)<sup>52</sup>. É nesse sentido que o simpósio é uma salvaguarda (σωτερία) da *paideia* (II.653a). O vinho também promove a flexibilização dos membros e das mentes dos anciãos, por temperar sua natureza “fria”, permitindo-os tomar parte das danças e coros dionisiacos (II.666b-c)<sup>53</sup>, importantes para a cidade<sup>54</sup>. Por outro lado, é proibido qualquer consumo de vinho para menores de dezoito anos – crianças já são por natureza “quentes” – e a embriaguez para menores de trinta (II.666a-b)<sup>55</sup>.

A benevolência platônica com o vinho neste momento do diálogo está inscrita no tratamento positivo da instituição simpótica, e este, por sua vez, à possibilidade de voltá-la para fins filosóficos e benéficos à cidade – algo que também explica, parcialmente, a permanência do vinho no *Banquete*. Tal subordinação do simpósio à filosofia e, mais especificamente, às preocupações do filósofo com a política, assume um caráter mais intolerante em textos que enfatizam o aspecto problemático do banquete não-filosófico, seu *ethos* do empanturramento e consequente associação com a degeneração da *politeia* em tirania, como diagnostica o Platão da *Carta VII*, por exemplo:

E nenhuma cidade estará tranquila segundo as leis, quaisquer que fossem, enquanto os homens acharem que é preciso gastar tudo

<sup>52</sup> A maleabilidade da alma das crianças é ponto fulcral da discussão pedagógica nos livros II e III da *República*.

<sup>53</sup> Como nas *Bacantes* de Eurípides. Assim Cadmo diz a Tirésias, ambos idosos: “Amigo, lá dentro, de um sábio a sábia voz escutei. Pronto me tens, já investido das insígnias do deus. Quanto em nosso poder, glorificado seja o nume que de minha filha nasceu, Dioniso, que aos homens se revelou. **Aonde levaremos nossos pés? Onde iremos dançar? Onde agitaremos nossos brancos cabelos?** Tirésias, guia tu, velho, o velho que sou, tu que és sábio. Doravante, noite e dia, não cessarei de bater o solo com este tirso. **Como é bom, sendo idoso, a idade esquecer!**” (ὦ φίλταθ', ὡς σὴν γῆρυν ἡισθόμην κλυῶν / σοφὴν σοφοῦ παρ' ἀνδρός, ἐν δόμοισιν ὦν. / ἤκω δ' ἔτοιμος τήνδ' ἔχων σκευὴν θεοῦ· / δεῖ γάρ νιν ὄντα παῖδα θυγατρὸς ἐξ ἐμῆς / [Διόνυσον ὃς πέφηνεν ἀνθρώποις θεὸς] / ὅσον καθ' ἡμᾶς δυνατόν αὔξεσθαι μέγαν. / ποῖ δεῖ χορεύειν, ποῖ καθιστάναι πόδα / καὶ κρῖτα σεῖσαι πολίον; ἐξηγοῦ σύ μοι / γέρων γέροντι, Τειρεσία· σὺ γὰρ σοφός. / ὡς οὐ κάμοιμ' ἂν οὔτε νύκτ' οὔθ' ἡμέραν / θύρσωι κροτῶν γῆν· ἐπιελλήσμεθ' ἡδέως / γέροντες ὄντες. vv. 178-189, tradução de Eudoro de Souza). A cena é algo cômica, pois ainda que vestidos e animados para a festa, os personagens são frágeis e devem segurar um a mão do outro como apoio – presumivelmente para não tropeçarem nas pedras que recobrem o solo à frente do palácio tebano. Também na *Odisseia* (XIV.463-666) é dito que o “vinho louco” (οἶνος ... ἡλεός) leva o homem sério a cantar, rir, dançar e falar.

<sup>54</sup> As Musas, Apolo e Dioniso são deuses festivos, cuja atuação alivia as dores humanas e educa a cidade, cf. *Leis*, II.653c-e.

<sup>55</sup> O Ateniense proíbe também o consumo de vinho na noite de núpcias, uma vez que o homem embriagado seria um “mau sementeiro” e isto levaria a malformações no corpo e na alma da criança concebida (VI.775c).

em excesso, considerando ainda ser preciso tornarem-se desocupados em tudo, **salvo em banquetes e bebedeiras** – e entregando-se seriamente aos **prazeres do sexo** [ἐὺνοχίας καὶ πότους καὶ ἀφροδισίων]. É necessário que essas cidades sejam tiranias, oligarquias e democracias, mudando sem jamais cessar sem que os soberanos nelas suportem ouvir o nome do governo justo e isônomo. (PLATÃO, *Carta VII*, 326b-d)<sup>56</sup>.

Este também o caso da *República*, onde a ênfase está na bebida enquanto catalisador de desejos, de modo que o vinho “é apresentado de maneira sistematicamente negativa” (NOËL, 2002, p. 212)<sup>57</sup>, e a embriaguez, como um agente de injustiça. Além de ser terminantemente proibido para os guardiães (III.398e, 403e), o vinho é associado diretamente à democracia e à tirania. O homem democrático é caracterizado pela volubilidade de desejos, dentre eles o de beber vinho e tocar flauta (VIII.561c7-8) – ou seja, é um frequentador de simpósios (PLATÃO, 2017b, p. 391, n. 29). Essa “embriaguez inerente condena fundamentalmente a cidade democrática a se tornar uma cidade tirânica” (NOËL, 2002, p. 213): a liberdade libertina que caracteriza esta *pólis* é como um “vinho *ákratos*” servido pelos “maus escansões no governo” (κακῶν οἰνοχόων προστατούντων) para saciar a “sede de liberdade” (ἐλευθερίας διψήσασα, VIII.562c8) daquela. Como nota Noël (2002, p. 203-204), o tema da embriaguez é encontrado na literatura ateniense a partir do século V a.C. em críticas dos excessos associados à democracia, sobretudo na comédia, e é frequente em censura dos partidários desse regime ainda no século seguinte, não apenas Platão (cf. ISÓCRATES, *Sobre a Paz*, §13).

O vinho é responsável, ainda, por despertar os piores desejos na alma durante o sono (IX.571c) e, junto de outros elementos simpóticos, instalar nela o eros tirânico (IX.573a)<sup>58</sup> – por isso, inclusive, se recomenda o “banquete de belos

<sup>56</sup> πόλις τε οὐδεμία ἂν ἡρεμήσαι κατὰ νόμους οὐδ' οὐσίνασθῶν ἀνδρῶν οἰομένων ἀναλίσκειν μὲν δεῖν πάντα εἰς ὑπερβολάς, ἀργῶν δὲ εἰς ἅπαντα ἡγουμένων αὐτῶν δεῖν γίνεσθαι πλὴν ἐς εὐνοχίας καὶ πότους καὶ ἀφροδισίων σπουδᾶς διαπονουμένας· ἀναγκαῖον δὲ εἶναι ταύτας τὰς πόλεις τυραννίδας τε καὶ ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας μεταβαλλούσας μηδέποτε λήγειν, δικαίου δὲ καὶ ἰσονόμου πολιτείας τοὺς ἐν αὐταῖς δυναστεύοντας μὴδ' ὄνομα ἀκούοντας ἀνέχεσθαι. Tradução de José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr. PLATÃO, 2013. Fica fora do escopo desta dissertação mergulhar no que parece ser uma das variações políticas da metáfora do fluxo gustativo, na qual o regime político de uma cidade é caracterizado por um regime alimentar específico. Cf. ROMERI, 2015.

<sup>57</sup> Cf. BELFIORE, 1986, para interpretação da diferença entre *República* e *Leis* como uma transformação na psicologia platônica.

<sup>58</sup> Sócrates cita incenso, perfumes e coroas, além de vinhos. Note-se, contudo, que o vinho está presente na primeira cidade saudável criada por Sócrates (372b), a “cidade de porcos” segundo Gláucon (372d). Como para um paciente a quem foi prescrito o uso de antibióticos, o consumo de



discursos e especulações” (IX.571d8, cf. *supra*, p. 49). Com efeito, a embriaguez é também uma das principais características do tirano, ao lado de eros e da loucura (μανία ou μελαγχολία, IX.573c), a mesma “melancolia” à qual Aristóteles associa a lascívia sexual (λαγνεία, cf. *Problemata*, XXX.953b33, cf. *infra*, p. 90)<sup>59</sup>. Estes três atributos tirânicos são reunidos pelo seu efeito psicotrópico que enfraquece o controle do racional sobre o irracional, este que é, por sua vez, potencializado.

Enquanto psicotrópico, o vinho é um potente estimulante dos desejos. Permitindo-se aqui uma extrapolação de passagem já mencionada, é como se ele fosse um fluxo que se agrega àquela torrente que são os desejos da alma (*República*, VI.485d6-8), arrastando-a toda para uma direção se o consumidor ou a ocasião de consumo não impuser determinadas regras de medida ou moderação – tais como pelo simposiarca de *Leis*. Ademais, o vinho é um *phármakon* especialmente propício a eros, bem-entendido como “desejo sexual”<sup>60</sup>, com o qual mantém, uma relação de semelhança e reciprocidade: o vinho não apenas abre as portas do desejo, como é um objeto de desejo por excelência – os gregos não tinham o “alcoólatra” no sentido moderno, mas tinham o φίλοινος<sup>61</sup>, o amante de vinho (PLATÃO, *Lísis*, 212d7; *República*, 475a5; cf. DAVIDSON, 1997, pp. 37-38).

Nesse sentido, não à toa se estabelece uma relação próxima entre Dioniso e Afrodite, à qual Sócrates faz referência no *Banquete* (177d) para caracterizar a “sabedoria erótica” de Aristófanes<sup>62</sup>. O poeta, que em *Nuvens* afirma ter sido “nutrido por Dioniso” (τὸν Διόνυσον τὸν ἐκθρέψαντά με, v. 519), também teria falado sobre “o vinho doce de beber, leite de Afrodite” (ἡδύς γε πίνειν οἶνος,

---

álcool na “cidade inflamada” é problemático, tornando-se simbólico de seus excessos e preenchimentos ao lado dos hábitos alimentares “gourmets”. Cf. ROMERI, 2015, pp. 170-179.

<sup>59</sup> No contexto anterior do trecho referido, Aristóteles se pergunta por que os homens mais eminentes na filosofia – Empédocles, Platão, Aristóteles –, na política, na poesia e artes (*tekhnai*) eram de tipo melancólico (*Problemata*, XXX.953a10-27), o Sócrates da *República* reconhece o mesmo caráter erótico, no filósofo (485a-b) e no tirano, e uma mesma grandeza de alma que, corrompida, leva aos piores desastres (491a-492e). Note-se que o filósofo da *República* não bebe.

<sup>60</sup> Como em Anacreonte, fr. 376 PMG: “... de novo tendo-a escalado, da rocha de Lêucade / mergulho na plúmbea vaga, **ébrio de paixão [eros]**” (ἀρθεῖς δηῦτ' ἀπὸ Λευκάδος / πέτρης ἐς πολὺν κῦμα κολυμβῶ **μεθύων ἔρωτι**). Tradução de RAGUSA, 2013, p. 188). Cf. Anacreonte fr. 357 e fr. 396 PMG, onde o vinho figura também no léxico erótico, mas como se fosse um *phármakon* que auxilia o eu-lírico na sedução do belo amado e/ou a resistir, por sua vez, a sedução deste – a interpretação do poema é, apropriadamente, ambígua.

<sup>61</sup> Substantivos formados pelo prefixo φιλο- – como φιλόσοφος, φιλεραστής, φιλόλογος etc. – denotam uma intensidade ou obsessão mais próxima do erótico do que da sua raiz *philia*, um amor mais domesticado. Esse é o sentido predominante, se não no *Lísis*, na *República*, *Banquete*, *Fedro*...

<sup>62</sup> A citação conjunta de Dioniso e Afrodite também ocorre no *Crátilo* (406b7-d2), onde Hermógenes agrupa os dois deuses numa mesma pergunta a Sócrates. Cf. APOSTOLIUS, iv.48, Ἀφροδίτη καὶ Διόνυσος μετ' ἀλλήλων εἰσί, os deuses “estão juntos um com o outro”.

Ἀφροδίτης γάλα; ATENEU, *Deipnosophistae*, X.444d = fr. 613 PCG). Considere-se ainda o feitiço de amor (cf. FARAONE, 1996) inscrito em um *kytēlē* de vinho do século VIII a.C., a famosa “taça de Nestor” (*Pithekoussa*): “Eu sou a taça de Nestor, a que é boa para beber. / Aquele que daqui beber será imediatamente / arrebatado pelo desejo que inspira Afrodite, a deusa da bela coroa<sup>63</sup>.” O vinho, ali dentro, torna-se *philtron*, poção de amor, um afrodisíaco, uma vez que as palavras são recitadas (cf. FARAONE, 1996) – *lógos-phármakon* transforma vinho em *phármakon* para fins amorosos. Tal relação entre os deuses e seus respectivos domínios também é apontada por Aristóteles em *Problemata*, quando se questiona sobre a miríade de efeitos que o vinho pode causar nos seres humanos:

O vinho dispõe para amar; sinal disso é que quem está bebendo é levado a beijar aqueles que, por causa da aparência ou da idade, não beijaria sóbrio. (...) E por isso o vinho é afrodisíaco, e corretamente Dioniso e Afrodite são ditos acompanhar um ao outro, e os melancólicos<sup>64</sup> são os mais devassos. (ARISTÓTELES, *Problemata*, XXX.953b15-17, 30-33)<sup>65</sup>.

A associação entre o vinho e um tipo de “mau amante” também é feita no *Fedro*, onde Sócrates afirma, em seu primeiro discurso, que a bebida contribui para a repugnância do velho amante, que, bêbado, emprega uma *parrhēsia* vergonhosa em seus elogios e censuras ao jovem amado (240e). “Irrigar-se” em *sympōsia* (συμποσίαις τε ἄρδοντες, 276d6), ou seja, beber vinho, não é um passatempo digno de filósofos, sendo trivial (φάυλην) por oposição ao belíssimo (παγκάλην) jogo da escrita e de se divertir com discursos (ἐν λόγοις ... παίζειν, 276e1-2). Assim, no segundo discurso de Sócrates, o excesso de bebida pode levar o casal de amantes a “se render” à atividade sexual, um direcionamento de energia erótica inadequado para os objetivos da alma filosófica (256c). Tanto a *parrhēsia* quanto a fronteira escorregadia entre democracia e tirania são comportamentos evocados na

<sup>63</sup> “Νέστορος ε[ι] μ[ε]ν εὐποτ[ον] ποτέριον / ὅς δ' ἂν τ' ὁδε πίεσι ποτερί[ο] αὐτικά κενον / ἥμερος ἀρέσει καλλιστε[φά]νο Ἀφροδίτης.” Tradução Jônatas Batista Neto in VIDAL-NAQUET, 2002, p. 16. Texto grego em FARAONE, 1996.

<sup>64</sup> O vinho afeta mais o melancólico, explica Aristóteles, porque a conjunção das propriedades pneumáticas do vinho e da bile negra, em excesso nesse tipo de homem, produz excitação sexual, que seria um deslocamento de ar. Com efeito, as comidas e bebidas afrodisíacas são as que tornam “aeradas” (πνευματώδη) a região em torno da genitália, sendo o vinho tinto o mais eficaz nesse sentido. (*Problemata*, XXX.953b20-33, 954a2-6).

<sup>65</sup> ποιεῖ δὲ καὶ φιλητικούς ὁ οἶνος· σημείον δὲ ὅτι προάγεται ὁ πίνων καὶ τῷ στόματι φιλεῖν, οὓς νήφων οὐδ' ἂν εἴς φιλήσειεν ἢ διὰ τὸ εἶδος ἢ διὰ τὴν ἡλικίαν. (15-17). ... καὶ διὰ τοῦτο ὁ τε οἶνος ἀφροδισιατικούς ἀπεργάζεται, καὶ ὀρθῶς Διόνυσος καὶ Ἀφροδίτη λέγονται μετ' ἀλλήλων εἶναι, καὶ οἱ μελαγχολικοὶ οἱ πλεῖστοι λάγνοι εἰσίν. Tradução minha.

representação ébria e dionisiaca de Alcibíades no *Banquete*, como será discutido no capítulo 6 (*infra*, p. 231 *et seq.*) e que, como já apontado, reverte a diretriz do “banquete através de discursos” de Erixímaco.

### 3.1.2. *Lógos como phármakon no corpus*

Diferente do vinho, o *lógos* é explicitamente caracterizado como *phármakon* no *corpus* em diversas ocasiões, seja pela analogia entre seus efeitos na alma e os efeitos do *phármakon* material no corpo<sup>66</sup>, seja pela comparação<sup>67</sup>, seja predicação direta ou adjetivação<sup>68</sup>. Como afirma Rinella (2010, p. 210): “a contenda de Platão com a retórica, em particular a relação entre alma e discurso (*lógos*) é expressa através da relação entre corpo e droga (*phármakon*)”<sup>69</sup>.

Como foi dito, o *phármakon* é com frequência associado no *corpus* a um de dois campos de atividades – a medicina ou a magia. Ambas podem servir como análogas ou comparáveis a uma “arte de falar”, amplamente entendida, e ambas são empregues de modo bastante distinto, a depender do contexto. No *Górgias*, por exemplo, a retórica é análoga à medicina apenas em segundo grau: ela é, em primeiro lugar, análoga à culinária (ὀψοποιική), porque é nociva à alma como esta é ao corpo, sendo ambas tipos de adulação (*kolakeía*); e a culinária é análoga da medicina, enquanto seu simulacro, porque tem efeito nocivo interno no corpo, como a segunda tem nele um efeito salutar interno (465b-d). Assim, o discurso retórico é análogo à comida condimentada, “*gourmet*” (*ópson*), e só secundariamente ao *phármakon* médico positivamente valorizado. No *Fedro*, por outro lado, tal divisão da analogia não é feita, uma vez que a retórica em causa está para ser considerada uma “arte” (*tekhné*), e não mera “rotina” ou “experiência” (*empeiría*, *Górgias*, 462c). De todo modo, se pode afirmar que, quando Platão recorre à medicina, ele busca nela algo de comparável com a filosofia.

Assim, na *República*, por exemplo, a “mentira por palavras” (ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος), sendo útil, é *como* um *phármakon* (ὡς φάρμακον, II.382c10) ou pode assumir esta forma (ἐν φαρμάκου εἶδει, III.389b4, V459d1). Sua manipulação é

<sup>66</sup> *Teeteto*, 167a5; *Sofista*, 227a8; *Político*, 298c6; *Fedro*, 270b6; *Cármides*, passim; *República*, V.459c2,3, 459d1.

<sup>67</sup> *República*, II.382c10.

<sup>68</sup> *Fedro*, 230d6, 242e1, 274e6 e 275a5. *Leis*, 957d6. No caso do último, com efeito, parece que todo *phármakon* cuja administração é atribuída ao nomoteta é um *lógos*, ou seja, uma lei (cf. XI.919b4).

<sup>69</sup> “Plato's struggle with rhetoric, in particular the relationship between soul/discourse (logos) is expressed through the relationship between body/drug (pharmakon).” Tradução minha.

restrita especificamente aos guardiões, que são comparados aos médicos (III.389b4; V.459c2, 3, d1) por terem a autoridade ou *expertise* requerida. Nesse diálogo, as outras instâncias do termo são todas – exceto uma (IV.420c7) – associadas positivamente à medicina, de modo que a tradução mais adequada seria remédio.

Já a magia ou feitiçaria (γοητεία; κήλησις; μαγανεία; cf. θέλω), e dela o encantamento ou feitiço (*epōdē*) que se associa ao *phármakon*, é usada amplamente em sentido negativo como atividade fraudulenta e ímpia ou ilusionismo, sendo assim associada ao “engano” (*apatē*) que figura tão proeminentemente na descrição da ação do *lógos* persuasivo por Górgias, e comparável, nesse sentido, à sofística. Assim, no *Eutidemo*, por exemplo, a arte da *epodē* é análoga à de produtores de discursos que se dirigem a grandes públicos:

De fato, esses homens que produzem discursos [οἱ λογοποιοί], quando eu encontro com eles, parecem ser super-sábios, Clíniás, e a sua arte extraordinária e sublime, embora não haja nada de maravilhoso, pois é parte da **arte dos feitiços** [τῆς τῶν ἐπωδῶν τέχνης] e um pouco inferior a ela. Esta [ἡ μὲν γὰρ τῶν ἐπωδῶν] consiste no **encantamento** [κήλησις] de serpentes, tarântulas, escorpiões e outras feras, já aquela, no **encantamento** [κήλησις] e na persuasão [exortação, παραμυθία] de juizes, membros da assembleia e outros grupos de indivíduos. (PLATÃO, *Eutidemo*, 289e1-290a4. Grifos meus)<sup>70</sup>.

Romilly (1975, pp. 28-33) elenca uma série de outras passagens (*Eutidemo*, 288b-c; *Fédon*, 81b; [*Fedro*, 267c;] *Górgias*, 484a; *Hípias Menor*, 371a; *Leis*, 649a, 909a-b; *Menexeno*, 235a; *Ménon*, 80b; *Político*, 291c, 303c; *Protágoras*, 315a; *República*, 364b, 383a, 413d, 426b, 584a; *Sofista*, 234c, 235a-b, 241b: “ψευδουργῶν καὶ γοήτων”) nas quais:

... na maioria dos casos, nenhum mago em particular é nomeado nem é a símile relativa a comportamentos específicos; Platão diz apenas que o sofista é um γόης – e isto é suficiente. Tudo que é irracional e faz perder a lucidez é feitiçaria, γοητεία. Tudo que sugere uma impressão errada é também γοητεία. (...) as três noções de magia, de sofística e de imitação [cf. *República*, 598d]

<sup>70</sup> καὶ γὰρ μοι οἷ τε ἄνδρες αὐτοὶ οἱ λογοποιοί, ὅταν συγγένωμαι αὐτοῖς, ὑπέρσοφοι, ὃ Κλεινία, δοκοῦσιν εἶναι, καὶ αὐτὴ ἡ τέχνη αὐτῶν θεσπεσία τις καὶ ὑψηλή. καὶ μέντοι οὐδὲν θαυμαστόν· ἔστι γὰρ τῆς τῶν ἐπωδῶν τέχνης μῶριον μικρῶ τε ἐκείνης ὑποδεεστέρα. ἡ μὲν γὰρ τῶν ἐπωδῶν ἔχεων τε καὶ φαλαγγίων καὶ σκορπίων καὶ τῶν ἄλλων θηρίων τε καὶ νόσων κήλησις ἐστίν, ἡ δὲ δικαστῶν τε καὶ ἐκκλησιαστῶν καὶ τῶν ἄλλων ὄχλων κήλησις τε καὶ παραμυθία τυγχάνει οὕσα· Tradução de Maura Iglésias, PLATÃO, 2011a.

são consideradas como quase sinônimas por Platão. (ROMILLY, 1975, pp. 30, 32)<sup>71</sup>.

Todavia, aqui se esbarra no mesmo “problema” que a autora examina em seguida, qual seja, de que os diálogos atribuem a Sócrates a qualidade do discurso mágico. Entre a medicina e a magia se encontra o uso do *phármakon* pelas parteiras no *Teeteto* (149c9)<sup>72</sup>, pelo médico trácio Zalmóxis no *Cármides* (155e3,6,7, 157b1,2, 157c5, 158c1,2) e por Sócrates em ambos – pois, nestes casos, o *phármakon* deve ser usado acompanhado de encantamentos, *epodai* (cf. *Fédon*, 114d). No *Teeteto*, os *phármaka* são análogos<sup>73</sup> aos bocadinhos das teses dos sábios que Sócrates dá para Teeteto degustar no seu processo maiêutico (157d1). No *Cármides*, estes são “belos discursos” (157a). Note-se que, neste diálogo, Sócrates se aproxima de Cármides por meio de uma mentira: ele aceita que Crítias lhe apresente ao rapaz como o médico (ιατρῶ, 155b2) que tem o remédio para a dor de cabeça (κεφαλῆς φάρμακον, 155b6) que ele precisa, para que este se aproxime e mostre sua beleza – o filósofo não só se finge de médico, como inventa uma história trácia de improviso<sup>74</sup>, que lhe serve de *phármakon*, meio para um fim.

A atribuição específica de efeitos farmacológicos ao discurso socrático, e que pode ser entendida como uma definição deste *lógos* como um *phármakon* propriamente dito, ocorre no *Mênon* e no *Banquete* do modo também associado à magia. No primeiro caso, Mênon descreve estar cheio de aporias (μεστὸν ἀπορίας,

<sup>71</sup> “In most cases, however, no specific magician is named, nor is the simile made to bear on such specific habits; Plato just says the sophist is a γόης—and that is enough. Anything that is irrational and deprives you of lucidity is witchcraft, γοητεία. Anything that suggests an erroneous impression is γοητεία too. (...) the three notions of magic, sophistic, and imitation are used by Plato as being almost synonymous.” Tradução minha.

<sup>72</sup> Sobre o *status* profissional das parteiras em relação à medicina, cf. Leitao (2012, p. 232-3), que acautela contra tomar o retrato platônico das parteiras como historicamente preciso. O autor afirma ainda que, pelo menos na Atenas urbana, “the sociocultural role of the midwife seems to have been undergoing a major change during the early fourth century b.c.e. Before that time, our glimpses of the activities of midwives, rare as they are, suggest a more old-fashioned female assistance network (...) The picture begins to change significantly by the middle of the fourth century, when midwifery shows some signs of becoming institutionalized under pressure from the male medical establishment. A funeral stele for Phanostrate, dating from the second half of the fourth century, remembers her as “midwife and doctor” (μαῖα καὶ ἰατρός, IG II/III 32 6873), suggesting that the two roles in this new institutionalized world of medicine were not necessarily opposed.” – como sugere também LÍSIAS, fr. 10.2 Gernet-Bizos, “como declaram os médicos e as parteiras”, ὥσπερ οἱ ἰατροὶ καὶ αἱ μαῖαι ἀπεφώνησαντο.

<sup>73</sup> Analogia, quiasmática, em sentido estrito: as parteiras **dão** *phármaka* e entoam encantamentos (διδούσαι γε αἱ μαῖαι φαρμάκια καὶ ἐπάδουσιν, 149c9-d1), Sócrates entoam encantamentos e **oferece** “**bocadinhos**” (ἐπάδω τε καὶ παρατίθημι ἐκάστων τῶν σοφῶν ἀπογεύσασθαι, 157c9-d1).

<sup>74</sup> Provando o comentário de Fedro acerca do mito sobre a origem da escrita: “Com que facilidade produzizes uma história egípcia, **ou onde tu queiras**, Sócrates!” (ὦ Σώκρατες, ῥαδίως σὺ Αἰγυπτίου καὶ ὀποδαπούς ἂν ἐθέλῃς λόγους ποιεῖς, *Fedro*, 275b; PLATÃO, 2016b).

80a3-4)<sup>75</sup>, estado ao qual Sócrates lhe conduziu como que por “feitiçaria”: “[tu] me enfeitiças e me drogas e simplesmente me encantas” (γοητεύεις με καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπάδεις, 80a2-3). Comparando Sócrates à tremelga (νάρκη), um peixe elétrico, afirma que sua alma e sua boca estão entorpecidos, de modo que não é capaz de responder (τὴν ψυχὴν καὶ τὸ στόμα ναρκῶ, καὶ οὐκ ἔχω ὅτι ἀποκρίνωμαί σοι, 80b1-2). O uso por Platão de “alma e boca” poderia ser simplesmente entendido como “alma e corpo” – e de fato assim traduz Carlos Alberto Nunes (PLATÃO, 2020a) – onde “boca” é metonímia para “corpo”. Isto não deixa de ser verdadeiro, mas é importante ressaltar o valor específico da boca como *locus* de saída da fala, este fluxo sonoro de pensamento como ensinam o *Teeteto* (206d) e o *Sofista* (263e), e *locus* metonímico de escuta, se forem levadas em conta as implicações sinestésicas do discurso como fluxo gustativo, doce ou não. Sabe-se que também o vinho pode atrapalhar a fala (cf. *infra*, p. 102). Note-se, por fim, que de ναρκῶ, νάρκωσις/νάρκησις e ναρκωτικός se deriva a noção moderna de narcótico.

No segundo caso, Agatão acusa Sócrates de querer “drogá-lo”, o que em geral é traduzido por “enfeitiçar” (φαρμάττειν, *Banquete*, 194a5), ou seja, de tentar deixá-lo nervoso e afetar sua capacidade de produzir um elogio vencedor, ao expressar medo de segui-lo na ordem dos discursos (cf. 177e, 198a). Esta aporia temida se concretiza em 201b, após a refutação pelo filósofo da tese central de Agatão, que descobre a possibilidade de “não saber do que estava falando” (οὐδὲν εἰδέναι ὧν τότε εἶπον, 201b11-12, cf. *infra*, pp. 175-176). Em seguida, durante o discurso de Sócrates, eros é descrito por Diotima como “mago terrível, feiticeiro, sofista” (δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής, 203d8), em relação à sua engenhosidade para obter o fim desejado. À luz da identificação entre eros e Sócrates efetuada pelo discurso de Alcibiades, Sócrates acabaria atribuindo a si mesmo o adjetivo de sofista, como também a Diotima (208c1). Como será visto no capítulo 6 (*infra*, p. 255 *et seq.*), o discurso de Alcibiades, bêbado, também atribui ao *lógos* socrático efeitos dionisiacos.

<sup>75</sup> “μεστός”, segundo Chantraine (1999, p. 689), é uma forma pós-homérica, provavelmente ática, concorrente com πλεῖος, πλέως, πλήρης e que não tem conotação privilegiadamente alimentícia, como no caso destes termos que compõem o “vocabulário do preenchimento”. A formulação similar “μεστὰ ἀπορία” aparece no *Sofista*, 236e3.

Os termos *goēs*, *pharmakeús*, *sophistēs* põem fim a uma longa lista de características que Diotima atribui a Eros, tendo sido herdadas de seu pai, Poros<sup>76</sup>:

... a exemplo do pai, ele é ardiloso com o que é belo e bom, sendo corajoso, resoluto e ardente, um caçador terrível, sempre urdindo maquinações; desejoso de saber e inventivo, a filosofar por toda a vida, mago terrível, feiticeiro e sofista. (PLATÃO, *Banquete*, 203d4-d8)<sup>77</sup>.

O conjunto, ao fim e ao cabo, parece ser constituído da justaposição de elementos, em certo sentido, sinônimos. A lista funciona como um desdobramento dos termos por cuja reunião se poderia definir a noção complexa de “Poros”<sup>78</sup>, que pode denotar tanto uma passagem desobstruída, por onde flui qualquer coisa, e o recurso que desobstrui a passagem ou carrega através da passagem (cf. *infra*, p. 187). Neste aspecto, o termo “Poros” se vincula a “*phármakon*” enquanto “meio de produzir um fim desejado”, algo que descreve, evidentemente, também as noções de “ardiloso” (ἐπίβουλός), “caçador” (θηρευτής), “urdidor de maquinações” (πλέκων μηχανάς), “inventivo” (πόριμος, derivado de πόρος); assim como o mago, feiticeiro e sofista que pelo discurso – *epodé* ou *lógos* – obtém seus fins. Surpreenderia, contudo, que os termos “desejoso de saber” e “filosofar” apareçam ali sem muita ênfase, como que escondidos para o ouvinte cansado ou já esquecido da numeração, mas perto o suficiente do seu fim enfático que, pode-se imaginar, Sócrates enunciou quase que como uma palavra só, “*goēs-pharmakeús-sophistēs*”.

Como será visto no capítulo 5 (*infra*, p. 189), εὐπορία, outro derivado de πόρος e termo central do paradigma erótico ativo-poiético que será desenvolvido

<sup>76</sup> A mãe de Eros é Penía. Serão guardadas as considerações sobre a justaposição de opostos promovidos pelo mito da ascendência para a análise do discurso de Sócrates (cf. *infra*, p. 182 *et seq.*). Neste momento, deseja-se focar na justaposição interna às características paternas herdadas.

<sup>77</sup> κατὰ δὲ αὐτὸν τὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρεῖος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, αἰετίνης πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής.

<sup>78</sup> Nesta análise me valho do gesto de pensamento que Dixsaut (2021) desenvolve brilhantemente acerca da dialética a partir do *Fedro*. Uma vez que “pensar é em vista de uma unidade e uma multiplicidade assim como a relação natural que une as duas”, “a relação do um e do múltiplo resulta de um certo número de operações [de dividir e reunir] do dialético, operações orientadas por uma visada unificadora” (p. 96) de entrelaçamento do um e do múltiplo, que são a estrutura mesma do discurso (p. 99). Ou seja, divisão e reunião não se desdobram sempre da mesma forma (p. 99), e “mesmo se nos encontramos em uma situação discursiva que tudo designa como retórica, podemos, segundo Sócrates, agir como um dialético” (p. 97). O filósofo dialetiza independente da situação. Assim, no caso do procedimento de reunião que precede a divisão (“conduzir a uma única ideia, graças a uma visão de conjunto...”, *Fedro*, 265d), a ideia a ser definida é, primeiro, definida sinteticamente pela reunião de elementos nela compreendidos. Este é o movimento mental e discursivo que pode ser identificado na enumeração das características de Eros, tanto de Poros quanto de Penía.

no discurso de Sócrates, conota no resto do *corpus*, privilegiadamente, uma aptidão ou desenvoltura discursiva. Ademais, a habilidade de caça que é atribuída a eros é um ramo profícuo para a definição do sofista no *Sofista* (223a-b, 221c-223b) que, como já foi ressaltado (cf. *supra*, pp. 58-59), é aparentado aos amantes porque também persegue jovens com vistas a persuadi-los – os amantes empregam presentes como *phármakon*, e os sofistas, *lógoi*. Como também revela Diotima na *scala amoris* (210), Eros, amante-caçador, amante-feiticeiro, amante-*pharmakeús*, amante-sofista, ama discursando (cf. *infra*, p. 182). Deve-se ter tais misturas em vista para entender a acusação feita por Alcibiades contra Sócrates de que o filósofo engana (ἐξαπατῶν, *Banquete*, 222b3) os jovens, “passando-se por amante quando ele mesmo se comporta mais como amado do que como amante” (222b3-4)<sup>79</sup>, e cujos discursos de filosofia mordem (δηχθεῖς ὑπὸ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων, 218a4-5) como uma víbora (τοῦ δηχθέντος ὑπὸ τοῦ ἔχεως, 217e6), e que fazem doer a alma como se fosse carne (218a) (cf. *infra*, p. 262). Supõe-se que a víbora visualizada por Alcibiades em seu “elogio por imagens” (ἐπαινεῖν ... δι' εἰκόνων, 215a4-5) é venenosa, φαρμακόεσσα. Trasímaco, por outro lado, teria sido “encantado como uma serpente” (ὥσπερ ὄφιν κληθῆναι) por Sócrates, afirma Gláucôn na *República* (358b3). Ambos os exemplos trazem à mente o *logopoiós* do *Eutidemo* descrito na passagem supracitada (289e-290a).

Sendo assim, no *Banquete*, não é só após o discurso de Agatão que emerge a “cabeça de Górgias” com seu discurso que paralisa as cordas vocais como o feitiço da Górgona (198c; cf. *infra*, pp. 105; 161-163). O *lógos-phármakon* subjaz às intervenções socráticas do *Banquete*, ainda que repetidas vezes ele atribua este efeito ao discurso – à sabedoria erótica – do poeta. Ainda que exista, claramente, um esforço de separação do filósofo e do sofista que atravessa o *corpus* platônico, e que Sócrates seja de muitas maneiras o modelo deste filósofo, Platão se recusa a tornar inequívoca a diferença entre eles – até porque isto seria inverossímil e, nesse sentido, uma espécie de mentira.

Antes de retornar à passagem do prólogo de Aristodemo que foi abandonada na página 80 para que se fizesse esta farmacopeia, vale assinalar e guardar para mais tarde o que, por ora, foram lampejos de um entrelaçamento entre vinho e eros,

<sup>79</sup> ὥς ἐραστής παιδικὰ μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ' ἐραστοῦ.



eros e discurso, e discurso e vinho, unidos sob o signo do *phármakon*. O dinamismo desta triangulação alcançará seu clímax no discurso de Alcibiades.

### 3.3. O vinho como *phármakon* para os discursos

Uma vez ciente da ambivalência inerente ao *phármakon*, assim definido não em essência, mas por seus poderes ou *dynamai*, é possível perceber que o vinho é um *phármakon* em muitos sentidos no *Banquete*: é intoxicante, é discurso, é droga, é aromatizante e corante da atmosfera dramática, e é um meio de produzir um fim desejado, seja para os personagens, seja para o autor. Nesta seção, retorna-se à investigação da permanência do vinho, que, diferente da flautista, e ainda que censurado por Erixímaco, apresenta compatibilidade com o fim filosófico de um “banquete de discursos”. Aqui se inverte a ordem dos fatores, buscando saber não por que dentre os *phármaka* se conta o vinho, mas por que o vinho é um *phármakon*. Esta característica é trabalhada no discurso grego sobretudo pela tópica da medida, seja em pressuposição ou estabelecimento de seus critérios por alguém que “sabe”, seja na justificativa ou condenação da sua transgressão. Como ressalta Rinella (2010, pp. 28-29), a questão dos gregos praticamente nunca é “beber ou não beber”, mas quem pode, quando, como e quanto beber. Nesse sentido, o *Banquete* não é diferente.

#### 3.3.1. As razões de Erixímaco

A escolha do médico como personagem proponente da moderação não é extraordinária aos olhos contemporâneos. De fato, o consumo excessivo de vinho, sobretudo *ákratos*, era associado na literatura médica a problemas de saúde física e mental, podendo agir como patogênico ou agravante de condições preexistentes<sup>80</sup> a depender do tipo de vinho (proveniência, cor, idade, gosto, consistência ao paladar e *bouquet*; cf. SOLER, 2021) e seus efeitos térmicos, assim como do tipo de pessoa (sexo, idade, temperamento, estado de saúde)<sup>81</sup> e as circunstâncias geográficas e

<sup>80</sup> Como calafrios, dores de cabeça e febres, às vezes fatais, diarreia, dores no baixo ventre, doenças hepáticas e pulmonares (HIPÓCRATES, *Epidemiae*, II.6.30, III.2.5, VII.82; *De diaeta in morbis acutis*, App.17; *De affectionibus interioribus*, 28; *De morbis*, I.15, 26, II.55 apud JOUANNA, 1996, p. 417). Outras fontes citam paralisia, cegueira, danos cerebrais e morte (ATENEU, *Deipnosophistae*, II.36b, X.435d-e, 436-437; ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1114a HERÓDOTO, VI.75-84; ARISTÓTELES, *Problemata*, 3.23, 26) (RINELLA, 2010, p. 5).

<sup>81</sup> Todos estes critérios se submetiam ao princípio de equilíbrio de temperaturas e fluxos que norteava a medicina antiga. O vinho era um poderoso agente térmico, algo que se verifica

climáticas do seu ambiente (JOUANNA, 1996, pp. 415-420). Ainda assim, segundo Jouanna (1996, p. 415), não há nenhuma condenação da embriaguez em si no *corpus* hipocrático, de modo que “é preciso esperar o *Banquete* de Platão para encontrar uma tal condenação na boca de um médico”<sup>82</sup>. Diz Erixímaco que a verdade da embriaguez lhe foi revelada por sua profissão: “a prática médica tornou claro que a embriaguez é ruínosa para os homens. Nem eu mesmo de bom grado quereria beber demais nem aconselharia a outrem, sobretudo quem está de ressaca de véspera.” (176d1-4)<sup>83</sup>.

Por outro lado, dominado pela técnica médica, o vinho podia ser “a mais útil das bebidas, o mais doce dos remédios” (ποτῶν ὠφελιμώτατόν ἐστι καὶ φαρμάκων ἥδιστον, PLUTARCO, *De tuenda sanitate praecepta*, 19.132b, tradução minha). Dada a importância que a medicina antiga dava aos hábitos alimentares, o vinho fazia parte das considerações sobre o regime, por causa de seu valor “nutritivo” e fortificante (JOUANNA, 1996, p. 423). Para além disso, tinha aplicações internas, na forma de bebida, como remédio para doenças ou antídoto para venenos, e externas – sobretudo na cirurgia e na ginecologia – na forma de compressas e vapores, e como base de cataplasmas e unguentos (JOUANNA, 1996, p. 431-3). Seus benefícios medicinais, fossem preventivos ou terapêuticos, dependiam, como no caso dos malefícios, de critérios próprios às características do paciente que norteavam a mistura específica a ser prescrita – qual vinho, em qual quantidade e com adição de quais outras substâncias. O objetivo da mistura era manipular os efeitos do *phármakon*, fosse para abrandá-los ou intensificá-los segundo os objetivos médicos de esquentar ou resfriar, umedecer ou secar o corpo do paciente. Com efeito, o vinho tinha grande valor no controle de fluxos do corpo,

---

empiricamente hoje. Às mulheres, por exemplo, era permitido com mais frequência o consumo de vinho puro, porque eram consideradas frias e úmidas. O vinho podia interagir negativamente com comorbidades e tendências de temperamento (JOUANNA, 1996, p. 422). O consumo de vinho não era recomendado se o paciente sofria de certas doenças físicas, sobretudo agudas e encefálicas, e mentais (HIPÓCRATES, *De morbis*, III.1-4, 8 apud JOUANNA, 1996, p. 421).

<sup>82</sup> “Il faut attendre le *Banquet* de Platon pour trouver une telle condamnation dans la bouche d’un médecin”. Tradução minha. Dada a multiplicidade de vinhos e corpos, não surpreende que os médicos nem sempre concordassem entre si quanto ao tratamento (JOUANNA, 1996, p. 427). Fora do *corpus* hipocrático e dos escritos de Galeno, os quais tratam do vinho de modo espalhado, não sobreviveram tratados médicos temáticos totalmente dedicados ao vinho. Tem-se notícia de obra semelhante por Asclepiades da Bitínia, ativo no século I a.C., conhecido por ela como “doador de vinho” (οἰνοδότης), e onde teria atribuído ao vinho poderes iguais aos divinos (JOUANNA, 1996, p. 412-3).

<sup>83</sup> ἐμοὶ γὰρ δὴ τοῦτο γε οἶμαι κατάδηλον γεγονέναι ἐκ τῆς ἱατρικῆς, ὅτι χαλεπὸν τοῖς ἀνθρώποις ἡ μέθη ἐστίν· καὶ οὐτε αὐτὸς ἐκὼν εἶναι πόρρω ἐθελήσαιμι ἂν πλεῖν οὔτε ἄλλω συμβουλευσαιμι, ἄλλως τε καὶ κραιπαλῶντα ἔτι ἐκ τῆς προτεραίας.

podendo ser usado como agente de evacuação enquanto laxante, diurético, expectorante ou emético (JOUANNA, 1996, p. 426), e também de repleção, enquanto hematopoiético (αἱμάτωσις, JOUANNA, 1996, p. 424). Curiosamente, ainda que marcadamente alopática, a medicina hipocrática prescreve um tratamento homeopático para a cabeça pesada e dolorida característica da ressaca: mais um côtilo de vinho puro (HIPÓCRATES, *Epidemiae*, II.6.30)<sup>84</sup>.

Ao contrário, contudo, da maior objetividade do *corpus* hipocrático (JOUANNA, 1996, p. 415), a poesia metasimpótica trata da embriaguez ora como um presente divino, o maior dos elogios, ora como um problema ético em fortes tons de censura. Como explicita Teógnis:

Vinho, ora te louvo, ora te censuro;  
 não posso por completo nem te odiar, nem te amar;  
 és um bem e um mal. Quem poderia te censurar,  
 quem, tendo a medida da sabedoria, poderia te louvar?  
 (THEOGNIDEA, I.873-6)<sup>85</sup>.

Segundo Bowie (2003, pp. 137-140), grande parte do desenvolvimento das tópicos dos discursos de elogio e censura se desdobra na poesia mélica e elegíaca através da temática do vinho e seus ritos. Papakonstantinou (2012, p. 16) identifica duas categorias nesta tradição: primeiro, há um “discurso da inebriação”, ou seja, do beber além da medida, que coloca a embriaguez numa luz positiva e estimula a transgressão da regra do vinho, por causas dos seus efeitos farmacológicos sobre a psique, como a sonolência, o afastamento e o esquecimento do males: “o melhor dos **remédios** é vinho beber (φαρμάκων δ' ἄριστον οἶνον (...) μεθύσθην, ALCEU, fr. 335.3-4 Voigt)<sup>86</sup>. Similarmente, outro fragmento do mesmo poeta:

Bebamos! Esperamos as lâmpadas... Por quê? Mede um dedo o  
 [dia!  
 Toma as grandes taças adornadas, meu caro,  
 Pois o filho de Sêmele e Zeus deu aos homens o vinho  
 que traz olvido; misturando-as, verte uma parte de águas, duas de  
 [vinho,

<sup>84</sup> “Ἦν ἐκ κραιπάλης κεφαλὴν ἀλγέη, οἶνου ἀκρήτου κοτύλην πιεῖν”.

<sup>85</sup> “Οἶνε, τὰ μὲν σ' αἰνῶ, τὰ δὲ μέμφομαι· οὐδέ σε πάμπαν / οὔτε ποτ' ἐχθαίρειν οὔτε φιλεῖν δύναμαι. / ἐσθλὸν καὶ κακὸν ἔστι. τίς ἂν σέ τε μωμήσαιο, / τίς δ' ἂν ἐπαινῇσιν μέτρον ἔχων σοφίης.” Tradução de ONELLEY, 2009, 147.

<sup>86</sup> Não devemos confiar o peito aos males, / pois não avançaremos atormentando-nos, / ó Biquis; mas o melhor dos remédios / é vinho beber, eles o trazendo... (“οὐ χρὴ κάκοισι θυμὸν ἐπιτρέπειν, / προκόψομεν γὰρ οὐδὲν ἀσάμενοι, / ὦ Βύκχι, φαρμάκων δ' ἄριστον / οἶνον ἐνεικαμένους μεθύσθην. Tradução RAGUSA, 2013, p. 92. O contexto simposiástico do poema é insinuado pelo verso final, com a aproximação dos escanções (“eles”) (RAGUSA, 2013, p. 91).

**até às bordas as taças, e que uma a outra empurre.** (ALCEU, fr. 346 Voigt. Grifo meu)<sup>87</sup>.

Neste fragmento, o eu-lírico não direciona seu interlocutor para os outros elementos lúdicos do simpósio, mas estimula o consumo excessivo de vinho, não só pedindo uma mistura mais alcóolica, mas também que as taças sejam preenchidas a ponto de transbordar, e que o consumo desta maneira seja contínuo – como parece pretender Alcibiades após chegar na casa de Agatão (*Banquete*, 213e-214a, cf. *infra*, p. 232). Aqui, há prazer no próprio consumo, no próprio ato de preencher a barriga de vinho, simbolizado pelo preenchimento da taça.

Este faz par com um “discurso da moderação”, que corresponde a uma preocupação com o modo correto de consumo (PAPAKONSTANTINO, 2012, p. 16). Neste, o elogio da regra do vinho e censura da embriaguez refletem a ideia médica de que a medida é a solução para o problema posto pela ambiguidade do *phármakon*. Teógnis oferece, novamente, um exemplo cristalino: “Beber muito vinho é mau; mas se alguém o bebe com moderação [bebe sabendo, πίνῃ ἐπισταμένως], ele não é mau, mas bom.” (*Theognidea*, I.210-11)<sup>88</sup>. É possível comparar esse dístico com os seguintes versos de um fragmento atribuído ao médico ateniense Mnesiteu: “os deuses introduziram o vinho aos mortais [como] o maior bem aos que fazem uso ordenado [correto, ὀρθῶς], e o contrário, aos que fazem uso desordenado (ἀτάκτως)” (fr. 41 Berthier = ATENEU, *Deipnophistae*, II.36a)<sup>89</sup>. Em consonância com profissionalização do discurso sobre o vinho operada pela literatura médica, também Teógnis associa a moderação, enquanto determinação de uma medida, a um certo conhecimento, opondo o mau beber – ou seja, o beber muito – a esse beber “sabendo” (πίνῃ ἐπισταμένως, *Theognidea*, I.210-11) e à posse da “medida da sabedoria” (μέτρον ἔχων σοφίης, I. 873-6).

Todavia, a razão que suscita tais repetidas ponderações costuma ser não os efeitos do vinho na saúde, e sim no comportamento de quem bebe

<sup>87</sup> πῶνῳμεν· τί τὰ λύχῃ' ὀμμένομεν; δάκτυλος ἄμερα· / \_\_κὰδ ἴδ' ἄερρε κυλίχῃαις μεγάλαις ἴαιταποικιλίστ' / οἶνον γὰρ Σεμέλας καὶ Δίος υἱὸς λαθικάδεον / \_\_ἀνθρώποισιν ἔδωκ'. ἔγχεε κέρναις ἓνα καὶ δύο / πλῆλαις καὶ κεφάλαις, <ᾗ> δ' ἀτέρα τὰν ἀτέραν κύλιξ / \_\_ὥθήτω . Tradução RAGUSA, 2013, p. 92-3.

<sup>88</sup> Οἶνόν τοι πίνειν πούλῳν κακόν· ἦν δέ τις αὐτόν / πίνῃ ἐπισταμένως, οὐ κακός, ἀλλ' ἀγαθός. Tradução, ONELLEY, 2009.

<sup>89</sup> ὃν οἶνον τοὺς θεοὺς θνητοῖς καταδείξαι τοῖς μὲν ὀρθῶς χρωμένοις ἀγαθὸν μέγιστον, τοῖς δ' ἀτάκτως τοῦμπαλιν, Tradução minha a partir de Olson, ATENEU, 2006.

(PAPAKONSTANTINOU, 2012, p. 18)<sup>90</sup>. Há uma linha tênue entre beber suficientemente para se adequar à atmosfera do simpósio e beber demais a ponto de estragar a festa, sobretudo no que diz respeito ao discursar e conversar entre pares. O beber sem medida ou mistura é mau porque, desta forma, se sobrepõe à razão: cheio de vinho, “teu ventre impele tua razão e teu espírito (νόον τε καὶ φρένας) / ao despudor” (ARQUÍLOCO, fr. 124b West, vv. 4-5)<sup>91</sup>, e pode dar vazão a comportamentos censuráveis:

**O vinho me faz pesar a cabeça**, Onomácrito, o vinho me  
[violenta, eu não  
**sou mais dono de meu pensamento [γνώμης]**, e a casa gira a  
[minha volta. Vamos, que  
eu tente levantar-me, com **receio de que o vinho me domine os**  
**[pés e o**  
**pensamento [νόον] no peito**; temo então que, por estar  
[embriagado, faça algo inútil  
e seja objeto de grande censura. (*Theognidea*, I.504-8)<sup>92</sup>.

Em Anacreonte, a desmedida é sinal de incivilidade e barbarismo, sendo atribuída ao “beber cítio”, que é o consumo de vinho puro (LISSARRAGUE, 1990a, p. 7, cf. HERÓDOTO, VI.84) oposto à prática de “bebericar entoando belos hinos” (καλοῖς ὑποπίνοντες ἐν ὕμνοις, fr. 356 PMG)<sup>93</sup> – ou seja, manter a capacidade discursiva adequada ao ambiente convivial. São eloquentes ainda os

<sup>90</sup> Davidson (1997, p. 46-47) chega a falar em uma “ansiedade” cultural com o problema da medida, dada a prevalência da discussão nas fontes, sobretudo cômicas. Vide Pütz (2003, p. 205).

<sup>91</sup> “πολλὸν δὲ πίνων καὶ χαλίκρητον μέθυ, / οὔτε τίμιν εἰσενεΐκας <~x~> / οὐδὲ μὲν κληθεῖς <~x~> ἦλθες οἷα δὴ φίλος, / ἀλλὰ σ<εο> γαστήρ νόον τε καὶ φρένας παρήγαγεν / εἰς ἀναιδείην.” Tradução de PESSANHA, 1989, p. 60, com modificações.

<sup>92</sup> Οἶνοβαρέω κεφαλὴν, Ὀνομάκριτε, καί με βιάται / οἶνος, ἀτὰρ γνώμης οὐκέτ' ἐγὼ ταμῖς / ἡμετέρης, τὸ δὲ δῶμα περιτρέχει. ἀλλ' ἄγ' ἀναστάς / πειρηθῶ, μή πως καὶ πόδας οἶνος ἔχει / καὶ νόον ἐν στήθεσσι· δέδοικα δὲ μή τι μάταιον / ἔρξω θωρηχθεὶς καὶ μέγ' ὄνειδος ἔχω. Tr. ONELLEY, 2009. Cf. uso homérico de οἶνοβαρής, “pesado de vinho” (*Iliada*, I.225; *Odisseia*, IX.374, X.10.555). Em outra elegia Teógnis fala do efeito inverso: “Bebendo-o, afastará as penosas preocupações, e, depois de te embriagares, ficarás mais leve” (“τοῦ πίνων ἀπὸ μὲν χαλεπὰς σκεδάσεις μελεδῶνας, / θωρηχθεὶς δ' ἔσσει πολλὸν ἐλαφρότερος.”, vv. I. 883-4. Tr. ONELLEY, 2009, p. 147. Note-se ainda que θωρήσω, aqui no sentido de tornar-se bêbado, tem acepção primeira de “armar-se” (“θώραξ”, couraça), ou seja, fortificar o corpo, que figurativamente se aplica ao efeito embriagante do vinho (cf. ARISTÓFANES, *Acarnenses*, v. 1134-5) (*Schol. Ar. Ach. 1132, iv 2. 420 Di.*), mas também é empregue na literatura médica para conotar um tônico fortificante (HIPÓCRATES, *Epidemiae*, II.5.10; cf. *De morbis*, IV.56).

<sup>93</sup> Traz-nos, ó menino, / a tigela, para que de um gole / eu possa beber; e verte dez copas / de água, mas cinco de vinho, / para que de novo, **sem desmedida**, / eu possa bacantear. / Vem de novo, que não mais assim, / com estrépitos e gritarias, / pratiquemos o beber cítio sobre / nosso vinho, mas em meio a belos / hinos bebericando ... (ἄγε δὴ φέρ' ἡμῖν ὦ παῖ / κελέβην, ὅκως ἄμυστιν / προπίω, τὰ μὲν δέκ' ἐγχεάς / cŭδατος, τὰ πέντε δ' οἶνου / cκνάθους ὥς ἂν ἔύβριστιῶσ' / ἀνά δηῦτε βασσαρήσω. / ἄγε δηῦτε μηκέτ' οὔτω / πατάγωι τε κάλαλητῶι / Σκυθικὴν πόσιν παρ' οἴνῳ / μελετῶμεν, ἀλλὰ καλοῖς / ὑποπίνοντες ἐν ὕμνοις. Tradução RAGUSA, 2013, p. 181.).

seguintes outros versos da *Theognidea*, atribuídos a Eveno de Paros (século V a.C.) e extraídos de um longo poema:

(...) aquele que se excede na bebida **não é mais  
senhor de sua própria língua nem de seu espírito, diz**  
[ **inconveniências**, que se  
tornam vergonhosas para os que estão sóbrios. Não se  
[ envergonha de nada  
que faça, sempre que está ébrio; sendo outrora sábio, hoje,  
[ insensato.  
(...)  
Invencível certamente é aquele que, esvaziando muitas taças,  
[ não  
dirá uma palavra vã. Quanto a vós, ficando junto à taça,  
[ conversai  
convenientemente, afastando, por muito tempo, as discórdias  
[ uns dos  
outros, falando para o público, tanto para um quanto para  
[ todos; assim, o  
banquete não perderá a graça. (*Theognidea*, I.479-485; 491-496)<sup>94</sup>.

A comédia, obviamente, também nota os efeitos do vinho sobre a habilidade de falar: “Não estou tão bêbado que não penso, mas apenas isto, que não consigo pela boca articular claramente as letras” (οὐ μεθύω τὴν φρόνησιν, ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον μόνον, / τὸ διορίζεσθαι βεβαίως τῷ στόματι τὰ γράμματα., ALEXIS, fr. 304 PCG)<sup>95</sup>. A língua do eu-lírico troca as letras, enrola as sílabas, mas seu pensamento – sua alma – não está entorpecido pelo vinho, pelo menos não ainda. Aristóteles abordou a mesma questão: “Por que a língua dos bêbados vacila?” (Διὰ τί τῶν μεθυόντων ἡ γλῶττα παίει; *Problemata*, III.31 875b19). Primeiro ele avalia as razões possíveis relativas à materialidade da língua, sendo ela parte do corpo, que como um todo vacila na situação de embriaguez (875b20-28); e, em segundo lugar, as razões relativas à alma:

ou porque, na embriaguez, a alma é afetada e vacila? Com efeito, é provável que, sofrendo desta situação a alma, o mesmo sofra a língua, pois aquela [a alma] é a fonte da fala. Por isso, além da embriaguez, sendo a alma afetada por algo, também é afetada a

<sup>94</sup> ὅς δ' ἂν ὑπερβάλλῃ πόσιος μέτρον, οὐκέτι κεῖνος / τῆς αὐτοῦ γλώσσης καρτερὸς οὐδὲ νόου· / μυθεῖται δ' ἀπάλαμνα, τὰ νήροσι γίνεται αἰσγρά, / αἰδεῖται δ' ἔρδων οὐδέν, ὅταν μεθύῃ, / τὸ πρὶν ἔων σώφρων, τότε νήπιος. (...) ἀνίκητος δέ τοι οὗτος, / ὅς πολλὰς πίνων μὴ τι μάταιον ἐρεῖ· / ὑμεῖς δ' εὖ μυθεῖσθε παρὰ κρητῆρι μένοντες, / ἀλλήλων ἔριδος δὴν ἀπερυκόμενοι, / εἰς τὸ μέσον φωνεῦντες ὁμῶς ἐνὶ καὶ συνάπασιν· / χοῦτος συμπόσιον γίνεται οὐκ ἄχαρι. Tr. ONELLEY, 2009.

<sup>95</sup> Tradução minha a partir de SANCHIS LOPPIS; GÓMEZ; ASENSIO, 2007. Em sentido literal, no primeiro verso, ele afirma que não embebeda sua *phronesis*, ou seja, o fluxo de vinho ainda não atingiu a sua alma. Agradeço ao meu colega Prof. Felipe Marques pela discussão sobre a frase.

língua, como naqueles que estão com medo. (ARISTÓTELES, *Problemata*, III.31, 875b19, 28-33)<sup>96</sup>.

O Sócrates do *Banquete* de Xenofonte – outro exemplo dos *sympósia sokratiká* – recomenda o beber moderado para que se possa falar, opondo uma grande quantidade de vinho “emborcada” – o que conjura a imagem de um grande vaso sendo derramado diretamente na boca, como está para fazer o *komastēs* da figura abaixo (figura 2, infra), e como fará Alcibiades (PLATÃO, *Banquete*, 214a; cf. *infra*, p. 232) – a pequenos *kylikes*, como o “beber grego” em “taças comedidas” daquele fragmento de Alexis (cf. *supra*, p. 77):

... se emborcarmos [ἐγγεώμεθα] uma enorme quantidade de bebidas, rapidamente nos falharão os corpos e as mentes **e não poderemos mais nem respirar, quanto mais falar**. Pelo contrário, se os criados nos forem brindando aos poucos com pequenas copas, para usar eu também palavras como as do Górgias, não chegaremos a embebedarmo-nos dominados pelo vinho, mas persuadidos por ele havemos de chegar à maior das alegrias. (XENOFONTE, *Banquete*, II.26)<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> Διὰ τί τῶν μεθύοντων ἡ γλῶττα πταίει; .... ἡ διότι ἐν ταῖς μέθαις ἡ ψυχὴ συμπαθὴς γινομένη πταίει; τῆς ψυχῆς οὖν τοῦτο πασχούσης εἰκὸς καὶ τὴν γλῶτταν ταὐτὸ πάσχειν· ἀπ' ἐκείνης γὰρ ἡ τοῦ λέγειν ἀρχή. διὸ καὶ χωρὶς τῆς μέθης, ὅταν ἡ ψυχὴ πάθῃ τι, συμπάσχει καὶ ἡ γλῶττα, οἷον τῶν φοβουμένων. Tradução minha.

<sup>97</sup> οὕτω δὲ καὶ ἡμεῖς ἂν μὲν ἄθρόον τὸ ποτὸν ἐγγεώμεθα, ταχὺ ἡμῖν καὶ τὰ σώματα καὶ αἱ γνώμαι σφαλοῦνται, καὶ οὐδὲ ἀναπνεῖν, μὴ ὅτι λέγειν τι δυνησόμεθα· ἂν δὲ ἡμῖν οἱ παῖδες μικραῖς κύλιξι πυκνὰ ἐπιψακάζωσιν, ἵνα καὶ ἐγὼ ἐν Γοργιεῖσις ῥήμασιν εἴπω, οὕτως οὐ βιαζόμενοι μεθύειν ὑπὸ τοῦ οἴνου ἀλλ' ἀναπειθόμενοι πρὸς τὸ παιγνιωδέστερον ἀφιζόμεθα.” Tradução de Ana Elias Pinheiro. XENOFONTE, 2008, p. 42.



Figura 2: kylix, Ática, c. 510 a.C., assinado por Epiktetos. Disponível em: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/255631><sup>98</sup>.

O discurso da moderação destaca, portanto, duas consequências negativas da embriaguez para o discursar convivial, que podem dizer respeito à boca que fala e à perda de controle dos movimentos do corpo, como da articulação dos fonemas pela língua; ou à alma que pensa e sopra ao corpo o fluxo que seria emitido em som<sup>99</sup>. Assim, pode-se beber tanto a ponto de falar demais; e beber a ponto de não ser mais capaz de falar, seja pela produção de sons sem sentido, como gritos ou

<sup>98</sup> Note-se que a figura representada equilibra o *skyphos* no cotovelo. Segundo Lissarrague (1990a, p. 77), um costumeiro “drinking game” grego era tentar equilibrar a louça do sympósion em partes do corpo. A seleção de vasos deste autor mostra figuras tentando por entre os dentes, pelo pé, baixo ventre, costas, e mesmo um pênis ereto. Cf. também CVA Robinson III.i, USA 244, também assinado por Epiktetos, que representa cena semelhante com um sátiro como protagonista. A cerâmica simpótica, assim como a poesia, tem forte caráter autorreflexivo – ou seja, tem algo a dizer sobre o próprio ato convivial, podendo mesmo representar a atividade que estivesse sendo efetuada pelos convivas (LISSARRAGUE, 1990a, pp. 11, 87).

<sup>99</sup> Em Homero, a mesma fórmula se diz da palavra falada e do espírito que sai do corpo no momento da morte, ambos fluxos irreversíveis: “que palavra passou além da barreira dos teus dentes?” (ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων; *Iliada*, IV.350, XIV.83; *Odisseia*, I.64, III.230, V.22, XIX.492, XXI.168, XXIII.70); “mas que a vida [alma] de um homem volte de novo, depois de lhe passar a barreira dos dentes, isso não é possível por extorsão ou aquisição” (ἀνδρὸς δὲ ψυχὴ πάλιν ἔλθειν οὔτε λεισστή οὔθ' ἔλετή, ἐπεὶ ἄρ κεν ἀμείνεται ἕρκος ὀδόντων, *Iliada*, IX.409-10). A fórmula também se aplica, na direção inversa, ao *phármakon* de Circe: “Nenhum homem jamais resistiu a esta droga depois que a bebesse e que ela lhe passasse a barreira dos dentes” (οὐδὲ γὰρ οὐδέ τις ἄλλος ἀνὴρ τὰδε φάρμακ' ἀνέτλη, ὅς κε πῖη καὶ πρῶτον ἀμείνεται ἕρκος ὀδόντων, *Odisseia*, X.328). Traduções de Frederico Lourenço, HOMERO 2011, 2013.



grunhidos, seja pela ausência de som – como no sono, ou no coma alcoólico, ou na afasia diagnosticada por Hipócrates (*De morbis*, II.22) – semelhante à *aphonia* (*Banquete*, 198c5) que Sócrates diz temer, tendo bebido o *lógos-phármakon* de Agatão, diante da cabeça de Górgias-Górgona (cf. *infra*, pp. 161-163). A imagem é adequada ao contexto: a górgona é um motivo frequente na cerâmica simpótica – o hipotético movimento de levar o *kylix* da figura 3 até a boca, com as duas mãos, aproxima os olhos do rosto da górgona, revelado quando o volume de líquido desce:



Figura 3: kylix, Ática, c. 530 a.C., assinado por Nikosthenes. Disponível em: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/248906><sup>100</sup>.

Tendo tudo isso em vista, parece que a razão da censura de Erixímaco será encontrada não tanto na sua profissão, e sim na sua “incapacidade” alcóolica, uma “união de tecnicismo e interesse próprio” (ROSEN, 1987, p. 34). Ciente do efeito privilegiado do vinho sobre a capacidade da fala humana, o médico tem medo de ser forçado a beber demais e fazer feio na frente dos colegas, e especialmente de Fedro. A rigor, a censura da embriaguez e elogio da moderação (176c5-d4) ocorre

<sup>100</sup> No caso deste item específico, o exterior é pintado com grandes olhos – outro motivo frequente –, de modo que, olhando de frente para a pessoa que dele bebe, se verá o rosto dela coberto por uma “máscara” dionisíaca que encara de volta (cf. FERRARI, 1986 e BUNDRICK, 2015).

como resposta à ressaca assumida por Pausânias, Aristófanes e Agatão, o que ele toma como um encorajamento de que seu proselitismo não será, dessa vez, recebido com reviradas de olhos: “talvez eu seja menos desagradável ... (ἤττον ἂν εἶην ἀηδής, 176c8)”<sup>101</sup>. Erixímaco é caracterizado ao longo do diálogo, de forma consistente, como um tipo de arauto da moderação. Note-se, entretanto, que quando ele age desta forma no prólogo ele já tem em vista a proposta de voltar a reunião para discursos, cujo tema ele tem na manga: “E como sejam os discursos, se quiserdes, posso propor” (176e9-10).

O médico deve a sugestão do tema Eros, que segue esta frase, às reclamações de seu amado e companheiro Fedro (177a), personagem que, como confirma sua caracterização no diálogo homônimo, é um amante de discursos. Com efeito, Erixímaco afirma que deseja satisfazer (“gratificar”, χαρίσασθαι) Fedro com sua contribuição discursiva (ἐγὼ οὖν ἐπιθυμῶ ἅμα μὲν τούτῳ ἔρανον εἰσενεγκεῖν καὶ χαρίσασθαι, 177c5-6). Como discutido no capítulo 2 (*supra*, pp. 63-64), o verbo *kharizesthai* assume conotação patentemente sexual nos discursos de Pausânias, assim como no discurso de Alcibiades (218c-d) e, em ambos, tal “gratificar” mantém relação recíproca com o *lógos* do amante que educa e ao mesmo tempo persuade o jovem a saldar a transação. Pode-se igualmente dizer que Erixímaco deseja “brindar” Fedro com um discurso. Nota Breitenberger (2007, p. 185) que o verbo “προπίνειν”, que foi visto no caso dos brindes de poemas de Dioniso Calco (cf. *supra*, pp. 77-78), podia assumir o sentido de gratificar sexualmente na poesia erótica metasimpótica, como nos registra escoliasta a Píndaro (*Schol. Pind. Ol. vii 5, l 200 Dr.*) com um fragmento de Anacreonte: “mas brinda, ó amado, com suas coxas esbeltas” (ἀλλὰ πρόπινε, / ῥαδινοὺς ὃ φίλε μηρούς, fr. 407 PMG)<sup>102</sup>. Neste ponto de vista, suas considerações médicas sobre os males da embriaguez assumem outra motivação além do amor à profissão: impressionar seu amado, que já é admirador da medicina (176d5-7, cf. *Fedro*, 227a), sendo frequentemente “persuadido” pelo médico acerca de temas da sua profissão (ἔγωγέ σοι εἴωθα πείθεσθαι ἄλλως τε καὶ ἅττ' ἂν περὶ ἰατρικῆς λέγῃς, 176d6).

<sup>101</sup> Rosen (1987, p. 33) nota que se Agatão tivesse respondido de modo distinto sobre sua ressaca, talvez Erixímaco, que demonstrou a delicadeza de perguntar antes a opinião de seu anfitrião, falasse algo diferente.

<sup>102</sup> Tradução minha.

Erixímaco quer que a reunião ocorra da melhor forma possível para Fedro: que belos discursos sejam feitos para entretê-lo, e, sobretudo, que não sejam obrigados a beber a ponto de, sendo pesos-leves, dois dos “incapazes” na bebedeira (ἀδύνατοι, 176c3), perderem suas capacidades discursivas – o que seria vergonhoso para ambos e, para Erixímaco, uma oportunidade perdida de impressionar o jovem. À luz de todas estas “deixas” dramáticas, não surpreende que o casal vá embora antes de todo mundo no fim do diálogo<sup>103</sup>, quando, conta Aristodemo,

De súbito, um grande número de foliões (κωμαστὰς) chega às portas, e tendo-as encontrado abertas porque alguém tinha saído, vem direto a nós e ocupa os leitos, e tudo fica tumultuado, e sem mais nenhuma ordem somos obrigados a beber muito vinho (PLATÃO, *Banquete*, 223b)<sup>104</sup>.

O *kōmos*, uma espécie de festa-cortejo<sup>105</sup>, é a continuação do *sympósion* nas ruas, um elemento simpótico voltado para o consumo exagerado de vinho, com o qual Erixímaco deverá finalmente se confrontar quando, com Alcibiades, a bebedeira voltar a ser prioritária. Sobre esse tipo de ocasião, é eloquente o famoso fragmento 93 de Êubulo, outro poeta cômico do século IV a.C., no qual Dioniso estabelece o número adequado de *krateres* a serem servidos:

Três *krateres*, apenas, misturaria  
aos de bom-senso. Um, para saúde,  
que se bebe primeiro; o segundo é  
para eros e prazer, e o terceiro, para o sono.  
Tendo este drenado, os convidados sábios  
vão para casa. Já o quarto não  
é mais nosso, mas pertence à *hýbris*. O quinto, à gritaria;  
**o sexto, à baderna [κώμων];** o sétimo, ao olho roxo;  
o oitavo, ao comissário; o nono, à bile;  
e o décimo, à loucura, tal que faz jogar ...  
[\*      \*      \*]  
Pois verter demais dentro de vaso pequeno  
Tropeça fácil quem bebeu. (Êubulo fr. 93 PCG = ATENEU,  
*Deipnosophistae*, II.36b-c)<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> *Theognidea*, II.1352-3: “Ὁ jovem, não saias às ruas para festejar [μὴ κώμαζε], obedece a um homem já velho; na / verdade, não fica bem a um jovem homem sair às ruas para festejar.” Ὡ παῖ, μὴ κώμαζε, γέροντι δὲ πείθεο ἀνδρὶ / οὐ τοι κωμάζειν σύμφορον ἀνδρὶ νέῳ. Tradução de ONELLEY, 2009.

<sup>104</sup> Τὸν μὲν οὖν Ἀγάθωνα ὡς κατακεισόμενον παρὰ τῷ Σωκράτει ἀνίστασθαι· ἐξαίφνης δὲ κωμαστὰς ἦκειν παμπόλλους ἐπὶ τὰς θύρας, καὶ ἐπιτυχόντας ἀνεωγμέναις ἐξιόντος τινὸς εἰς τὸ ἄντικρυς πορεύεσθαι παρὰ σφᾶς καὶ κατακλίνεσθαι, καὶ θορύβου μεστὰ πάντα εἶναι, καὶ οὐκέτι ἐν κόσμῳ οὐδενὶ ἀναγκάζεσθαι πίνειν πάμπολον οἶνον.

<sup>105</sup> Um bloco de carnaval, por assim dizer.

<sup>106</sup> τρεῖς γὰρ μόνους κρατῆρας ἐγκεραννύω / τοῖς εὖ φρονούσι. τὸν μὲν ὑγιείας ἔνα, / ὃν πρῶτον ἐκπίνουσι, τὸν δὲ δεῦτερον / ἔρωτος ἡδονῆς τε, τὸν τρίτον δ' ὕπνου, / ὃν ἐκπίνοντες οἱ σοφοὶ κεκλημένοι / οἴκαδε βαδίζουσ'. ὁ δὲ τέταρτος οὐκέτι / ἡμέτερός ἐστ', ἀλλ' ὕβρεος. ὁ δὲ πέμπτος

A enumeração de *krateres* descreve um progressivo avanço do caos: uma briga irrompe entre os foliões e alguém leva um soco; a menção ao comissário (κλητήρ) implica a ameaça de litígio pela vítima; o excesso de bile (χολῆς) resulta na loucura, que leva os convivas a jogarem alguma coisa para algum outro lugar (OLSON, 2007, p. 317) – estes detalhes se perderam. Mas uma anedota curiosa relatada por Ateneu, alguns passos depois do registro destes versos, dá uma ideia do que se poderia esperar: afetados pelo vinho, um grupo de convivas acreditou que a casa onde estavam era uma trirreme pega de surpresa por uma terrível tempestade. Eles teriam começado a lançar a mobília pelas janelas, crendo que o piloto ordenava que se desfizessem da carga transportada (ATENEU, *Deipnosophistae*, II.37b-e).

Se Fedro e Erixímaco podiam esperar algo semelhante ao que descreve Êubulo com a entrada dos *kōmastai* de Alcibíades, faz ainda mais sentido que abandonem a casa de Agatão – segundo a sua impressão, não haveria mais discurso possível nessas condições.

### 3.3.2. Ἐν οἴνῳ/λόγῳ ἀλήθεια

Não obstante, o vinho tem efeitos sobre o discurso cuja força não pode ser bem medida nos termos binários da moderação x inebriação, e que escapam, por assim dizer, à “incapacidade” de Erixímaco, uma vez que dizem respeito, justamente, a uma valoração positiva da perda do domínio do pensamento racional, para além da desinibição e espontaneidade circunscrita aos limites das regras de convivência social. Um destes efeitos é o outro lado da moeda da consequência do “falar demais”: a noção de que o vinho tem a capacidade de revelar o verdadeiro caráter e pensamento de quem o bebe, como pretende instrumentalizar para o bem da *pólis* o Ateniense de *Leis* (cf. *supra*, pp. 86-87).

Sua formulação paradigmática é o fragmento 366 Voigt de Alceu “vinho, ó caro menino, e verdade...” (οἶνος, ὃ φίλε παῖ, καὶ ἀλάθεια)<sup>107</sup>, cuja fonte de transmissão é um escólio do passo 217e do *Banquete* de Platão, mais ou menos da

βοῆς. / ἔκτος δὲ κόμων. ἑβδομος δ' ὑπωπίων. / <ὁ δ' > ὄγδοος κλητήρ. ὁ δ' ἑνατος χολῆς. / δέκατος δὲ μανίας, ὥστε καὶ βάλλειν ποεῖ / \* \* \* / πολλὸς γὰρ εἰς ἓν μικρὸν ἀγγεῖον χυθεὶς / ὑποσκελίζει ῥᾶστα τοὺς πεπωκότας. (Tradução minha a partir de DAVIDSON, 1997, pp. 46-7 e SANCHIS LLOPIS, GÓMEZ, ASENSIO, 2007, p. 458). O trecho possivelmente pertence à peça perdida *Sêmele ou Dioniso*, que, de acordo com Olson (2007, p. 316), provavelmente tematizava o nascimento do deus e o estabelecimento dos costumes humanos acerca do vinho e dos *sympósia*.

<sup>107</sup> Tradução de RAGUSA, 2013., p. 94. Em Ateneu, *Deipnosophistae*, II.37e: “οἶνος <...> καὶ ἀλάθεια”.

metade discurso de Alcibíades, quando ele interrompe seu relato das tentativas de sedução de Sócrates antes de revelar aos iniciados – os convivas, que também tiveram a experiência dionisiaca dos discursos do filósofo (218b) – sobre a noite em que tentou agarrar Sócrates na cama, o pico (até então) do seu comportamento maniaco de *philerastēs*, amante-de-amantes (cf. 214d). Nesse passo, o personagem se refere ao provérbio irmão do verso de Alceu e que se conhece melhor atualmente como *in vino veritas*: “daqui para frente não teríeis jamais ouvido de mim, se, primeiro, como se diz, *no vinho*, com ou sem crianças, não estivesse *a verdade*”<sup>108</sup>. A tradução deste trecho varia, mas parece misturar os provérbios “no vinho está a verdade” e “a verdade sai da boca das crianças” (PLATÃO, 2021b, p. 207, n. 136)<sup>109</sup>. A capacidade discursiva de Alcibíades na circunstância do *Banquete*, sua *parrhēsia* (222c), assim como sua evocação do problema da verdade, está indissoluvelmente ligada ao seu consumo excessivo de vinho.

Assim, o vinho na taça não só serve literalmente de espelho, como toda superfície líquida, mas também é “espelho do pensamento” (κάτοπτρον (...) οἶνος δὲ νοῦ, ÉSQUILO, fr. 393 TrGF)<sup>110</sup>, revelando-o, pela liberação da palavra, tanto àquele que fala quanto aos que escutam (FRONTISI-DUCROUX; VERNANT, 1998, pp. 94, 96):

O poder do vinho opera, assim, em dois níveis: fazendo explodir as aparências, permite ver o que se mantém bem escondido, através das palavras – que se libertam na violência dos

<sup>108</sup> “τὸ δ' ἐντεῦθεν οὐκ ἄν μου ἠκούσατε λέγοντος, εἰ μὴ πρῶτον μὲν, τὸ λεγόμενον, οἶνος ἄνευ τε παίδων καὶ μετὰ παίδων ἦν ἀληθής.”

<sup>109</sup> Franco e Torrano (PLATÃO, 2021b, p. 207, n. 136) assim afirmam, seguindo Brisson (PLATÃO, 2007, p. 219, n. 548). Souza (PLATÃO, 2019, p. 169, n. 175), seguindo Dover (PLATÃO; DOVER, 1980, p. 169) sugere que é alusão a um provérbio apenas, que combina os dois, “οἶνος καὶ παῖδες ἀληθεῖς // o vinho e as crianças são verídicas”. O substantivo *país* também pode ser traduzido como “escravo”, de modo que Nehamas e Woodruff (in PLATÃO; COOPER, 1997, p. 499) traduzem o trecho como “there’s truth in wine when the slaves have left”. Dover (*idem*) reconhece essa possibilidade, de modo que a expressão pode se referir à desinibição conferida pelo vinho mesmo diante dos escravos da casa. De fato, Alcibíades reconhece a presença de escravos na casa de Agatão, e os expulsa enquanto não-iniciados: são domésticos (οἰκέται), profanos e rústicos (βέβηλος τε καὶ ἄγροικος) (218b).

<sup>110</sup> “bronze, espelho da imagem; vinho, do pensamento” (κάτοπτρον εἶδους χαλκός ἐστ', οἶνος δὲ νοῦ); vide também Alceu fr. 333 Voigt: pois vinho é o olho-mágico/espelho do homem (οἶνος γὰρ ἀνθρώπου δίοπτρον) (CAMPBELL, 1990, p. 373: “for wine is a peep-hole into a man”; FRONTISI-DUCROUX; VERNANT, 1998, p. 94: Il vino è lo specchio dell'umanità). Frontisi-Ducroux e Vernant (op. cit., p. 95-96) notam ainda que “Ad Atene la sovrapposizione o giustapposizione del viso riflesso e delle immagini dipinte che decorano i vasi per bere danno luogo a ben altri giochi di specchi che arricchiscono singolarmente la metafora del vino rivelatore. Qualche volta è un banchet tante dipinto, simile al vero, che gli rinvia la sua immagine, o ancora un guerriero morente, destino virtuale di tutti i cittadini; più sovente è la maschera della Gorgone, figura della morte pietrificante, che mescola i suoi tratti confusi al riflesso del bevitore.”

sentimentos que vêm à luz. Ele retira a máscara das convenções sociais, muitas vezes à custa de uma inversão, mostrando brutalidade e paixão sob uma sabedoria aparente. Mas também possui uma virtude inspiradora e permite chegar, pela intoxicação, à verdade, não mais a do segredo, mas a do invisível: a mente [*nous*] para Teógnis<sup>111</sup>, a alma para Platão, que então se deixa contemplar em sua beleza ou feiúra. (FRONTISI-DUCROUX; VERNANT, 1998, p. 95)<sup>112</sup>.

Nesse sentido, a linguagem, o veículo através do qual o vinho-*phármakon* revela – o fluxo que sai, equivalente ao que entra – é também espelho, como afirma Sócrates em passagem já mencionada do *Teeteto* (206d), que vale a pena citar novamente em novo contexto: o *lógos* “seria o tornar manifesto seu próprio pensamento por meio da voz, com verbos [ῥημάτων] e nomes, modelando [ἐκτυπούμενον] sua opinião no **fluxo** [ῥοήν] <que emana> da boca, assim como em um espelho ou na água”<sup>113</sup> (FRONTISI-DUCROUX; VERNANT, 1998, p. 97). Frontisi-Ducroux e Vernant (1998, p. 97) notam em seguida que o verbo “modelar”, ἐκτυπόω, deriva do conceito de τύπος, a marca ou impressão de uma imagem (*eikōn*) em uma substância maleável ou moldável<sup>114</sup>. O uso da noção de “impressão”, um fenômeno visualmente apreensível, para descrever a produção do som que significa, faz aproximação sinestésica entre audição e visão, entre *lógos* e imagem. A imagem impressa no *lógos* permite que se veja, espelhada, a alma de quem a plasmou, o enunciou. Esquentada pelo vinho e portanto tornada moldável, a alma de Alcibiades no *Banquete* não só revela aos outros a verdade sobre ele, como também uma verdade sobre Sócrates, na forma de um “discurso por imagens”: a imagem dionisiaca do Sileno (cf. *infra*, p. 236 *et seq.*).

<sup>111</sup> *Theognidea*, I.499-500: “É ao fogo que os artífices reconhecem ouro e a prata; o **espírito** do homem, ainda que muito prudente, revela-o o vinho, excita-o, quando bebido sem medida, a ponto de desonrá-lo, ele que antes era sábio” (Ἐμὶ πυρὶ μὲν χρυσὸν τε καὶ ἄργυρον ἰδριες ἄνδρες / γινώσκουσ', ἀνδρὸς δ' οἶνος ἔδειξε **νόον** / καὶ μάλα περ πινυτοῦ, τὸν ὑπὲρ μέτρον ἤρατο πίνων, / ὥστε καταισχῦναι καὶ πρὶν ἔόντα σοφόν. tr. ONELLEY, 2009).

<sup>112</sup> “Il potere del vino opera così a due livelli: facendo saltare le apparenze, lascia vedere ciò che è tenuto ben nascosto, attraverso le parole, che si liberano, nella violenza dei sentimenti che vengono in luce. Toglie la maschera delle convenzioni sociali, a costo spesso di un'inversione, mostrando brutalità e passione sotto un'apparente saggezza. Ma possiede anche una virtù ispiratrice e permette di arrivare, nell'ebbrezza, alla verità, non più quella del segreto, ma quella dell'invisibile: la mente per Teognide, l'animo per Platone, che si lasciano allora contemplare nella loro bellezza o bruttezza.” Tradução minha.

<sup>113</sup> τὸ τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, ὥσπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν.

<sup>114</sup> Que subjaz a uma imagem importante no *Teeteto*, a alma de cera como modelo para explicar o conhecimento e a memória (191b-196c).

O que conduz ao segundo efeito da embriaguez que se encontra fora do *ethos* da moderação: a inspiração *poiética*, ou seja, a invenção de novos pensamentos e discursos. Esta é comparável à inspiração ou entusiasmo divino, já que não deixa de ser uma espécie de possessão dionisiaca. Deste modo Arquíloco descreve seu “método” para a composição de ditirambos:

como sei iniciar o belo canto do Soberano  
Dioniso, o ditirambo, após ter sido  
meu espírito **fulminado** (συγκεραυνωθείς) pelo vinho  
(ARQUÍLOCO, fr. 120 West)<sup>115</sup>.

A própria performance de autoria poética de Crátino, comediógrafo rival de Aristófanes e “discípulo” espiritual de Arquíloco, ficou marcada pelo consumo de vinho, como atesta o seguinte epigrama citado por Ateneu:

“O vinho é um cavalo rápido para um poeta gracioso,  
e não criarás nada sábio bebendo água”.  
Isso, Dioniso, é o que Cratino dizia, e ele tinha o cheiro  
não apenas de um odre, mas fedia como um barril inteiro.  
(ATENEU, *Deipnosophistae*, II.39c = *Anthologia Palatina*  
13.29)<sup>116</sup>.

Esse tipo de inspiração sem medida encontra uma versão cômica em *Cavaleiros*, de Aristófanes, onde os escravos do Demos decidem se embebedar de vinho *akratos* (v. 87) com o objetivo de encontrar um bom plano para se livrarem de Paflagônio e voltarem a ter influência sobre seu mestre:

Demóstenes: ... O vinho, atreves-te a negar-lhe a invenção? O vinho... que outra coisa poderias tu arranjar mais eficaz do que o vinho [οἶνον γὰρ εὖροις ἄν τι πρακτικώτερον;]? Repara bem: se os homens bebem, são ricos, prosperam nos negócios, ganham os processos, são felizes, podem deitar a mão aos amigos. Vá lá,

<sup>115</sup> “ὥς Διωνύσου ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος / οἶδα διθύραμβον οἶνῳ συγκεραυνωθείς φρένας.” Tradução de PESSANHA, 1989, p. 60.

<sup>116</sup> “Οἶνος τοι χαριεντι πέλει μέγας ἵππος αἰοῖδῳ, / ὕδωρ δὲ πίνων οὐδὲν ἄν τέκοι σοφόν”. Ταῦτ’ ἔλεγεν, Διόνυνσε, καὶ ἔπνεεν οὐχ ἐνὸς ἀσκοῦ / Κρατῖνος, ἀλλὰ παντὸς ὠδῶδει πίθου. Tradução de AZEVEDO, 2018, p. 30, que, seguindo Kassel e Austin (fr. 203 PCG), mantém que é mais provável que apenas o segundo verso seja de autoria do poeta. O texto é às vezes atribuído à peça *Pytine*, que seria uma resposta de Cratino à sua caracterização como bebedor decadente em *Cavaleiros* (vv. 400, 526-536) – possivelmente, inclusive, uma afirmação programática da sua identidade poética (cf. Crátino, fr. 198 PCG; Aristófanes, *Rãs*, 357; AZEVEDO, 2018, p. 26). A inspiração dionisiaca de Crátino reflete a “fulminação” de Arquíloco, poeta de tradição jâmbica que teria influenciado diretamente o poeta. Para o tratadista antigo sobre comédia Platônio, Crátino mesmo emulava (ζηλώσεις) Arquíloco (test. 17 PCG apud AZEVEDO, 2018, p. 33). Assim, os três textos citados a título de exemplo da inspiração poética como efeito da embriaguez parecem compor um percurso – ou fluxo – genealógico na literatura grega.

depressa, arranja-me um côngio de vinho para eu **regar o bestunto** (τὸν νοῦν ἴν' ἄρδω), a ver se me sai uma ideia de gênio. Nícias: Ai de mim! Em que nos vais meter agora com a pinga? D: Numa boa, pela certa! Anda, traz lá! (*Nícias entra em casa*). Vou-me estender ao comprido. Se apanho um pifo, borrifo isto tudo aqui de **planozinhos, de frasezinhas, de ideiazinhas**. (*Reclina-se no chão, como para um banquete*). (ARISTÓFANES, *Cavaleiros*, vv. 90-100)<sup>117</sup>.

Note-se o possível trocadilho em “οἶνου γὰρ εὖροις ἄν τι πρακτικώτερον;”: se as aspirações das sílabas de “εὖροις” fossem invertidas – como tenderia a fazer um homem embriagado –, a palavra se assemelharia a “εὖροος” (ep. εὖρροος, Att. εὖρους; cf. εὐρείτας, Filóxeno de Citera, fr. 831 PMG, *supra*, p. 77), aquilo que flui bem, como um pensamento encontrado ou inventado com facilidade, com *euporia* (cf. *infra*, pp. 189-190). Também não se pode deixar de ler esta borrifada ou aspersão (καταπάσω) de palavras no chão como um eufemismo para vômito – o personagem se deita no chão para melhor banquetear, na expectativa de beber até passar mal. Também há exemplos na comédia média, como Dífilo fr. 86.3 K-A, segundo quem Dioniso é “o único que faz os burros pensarem grande”, e Antífanos fr. 268 K-A, que diz que “o homem que se empanturra sem parar torna-se descuidado; o que bebe com moderação, cheio de pensamentos”<sup>118</sup>.

Na seção 3.1., foi visto que, em *sympósia*, vinho e discurso desempenham papéis simultâneos e recíprocos, de modo que, no imaginário poético grego, se tornam fluxos equivalentes numa relação que justapõe metáfora e metonímia: o discurso com que se brinda é doce como vinho, *é* o vinho. A investigação desses fluxos como *phármaka* aponta para uma outra camada desta relação, na medida em que o que está sempre em causa na literatura simpótica são os efeitos “farmacológicos” do vinho, ou seja, a sua influência específica sobre o discurso enquanto expressão do pensamento, que também se apoia sobre a boca como *locus* compartilhado de consumo e emissão. Mais do que a comida, o vinho estabelece

<sup>117</sup> D: οἶνον σὺ τολμᾷς εἰς ἐπίνοιαν λοιδορεῖν; / οἶνου γὰρ εὖροις ἄν τι πρακτικώτερον; / ὅρᾳς, ὅταν πίνωσιν ἄνθρωποι τότε / πλουτοῦσι διαπράττουσι νικῶσιν δίκας / εὐδαιμονοῦσιν ὠφελοῦσι τοὺς φίλους. / ἀλλ' ἐξένεγκέ μοι ταχέως οἶνου χοᾶ, / τὸν νοῦν ἴν' ἄρδω καὶ λέγω τι δεξιόν. // N: Οἶμοι, τί ποθ' ἡμᾶς ἐργάσει τῷ σῶ ποτῶ; // D: Ἀγάθ'· ἀλλ' ἐνεγκ'· ἐγὼ δὲ κατακλινήσομαι. / Ἦν γὰρ μεθυσθῶ, πάντα ταυτὶ καταπάσω / βουλευματίων καὶ γνωμιδίων καὶ νοιδίων. Tradução de Maria de Fátima Silva, ARISTÓFANES, 2004, pp. 35-6.

<sup>118</sup> Dífilo 86 K-A: ὃ πᾶσι τοῖς φρονοῦσι προσφιλέστατε / Διόνυσε καὶ σοφώταθ', ὥς ἡδύς τις εἶ / ὃς τὸν ταπεινὸν μέγα φρονεῖν ποιεῖς / μόνος, τὸν τὰς ὀφρῦς / αἶροντα συμπείθεισ γελᾶν, / τόν τ' ἀσθενῆ τολμᾶν τι, τὸν δειλὸν θρασύν. Antífanos 268 K-A: συνεχῶς γὰρ ἐμπιμπλάμενος ἀμελής γίνεται / ἄνθρωπος, ὑποπίνων δὲ πάνυ φροντιστικός. Tr. minhas a partir de WILKINS, 2000, p. 218.



uma relação direta com a alma, como se suas propriedades físicas – a fluidez, o calor – fossem mais adequadas para derreter a fronteira entre aquilo que é imediatamente relacionado ao corpo, à carne, e aquilo que é propriamente domínio da psique. Como precisa Nancy:

Ora, elas [sc. a virtude e a poesia] se bebem, é claro, assim como se pode *beber as palavras* de alguém. O que é, então, beber? Diz-se que o mata-borrão bebe a tinta, que o sal bebe o vinho derramado, avermelhando a toalha. Beber é absorver. A comida, para ser assimilada, deve ser, primeiro, ingerida e, depois, digerida. A bebida, ao contrário, parece antes espalhar-se imediatamente pelo corpo. É uma impregnação, uma irrigação, uma difusão e uma infusão. Se existe um duplo simpolismo do pão e do vinho – que o cristianismo herdou de cultos mais antigos, dionisiacos, afrodisiacos –, é em razão de uma dupla valência, uma sólida e substancial, a outra líquida e espiritual. (NANCY, 2020, p. 18).

Para além do aspecto fluido que intermedeia a comparação entre o discurso e uma variedade de líquidos – mel, leite, água –, a relação *lógos*-vinho justapõe à fluidez a potência compartilhada de *φαρμάττειν*, drogar, enfeitiçar, remediar, envenenar, colorir – como o vinho que avermelha a toalha – etc. A metáfora do vinho para o discurso, assim, é como uma metáfora dentro de uma metáfora.

### 3.3.3. A divisão dos grupos

A equivalência entre os fluxos que entram e saem é dramatizada na cena do prólogo de Aristodemo. Repete-se: será feita uma reunião através do *lógos*, e não da embriaguez (177e). Contudo, foi estabelecido que o vinho não é de fato mandado embora, mas, com efeito, permanece justaposto ao fluxo discursivo por todo o diálogo, raramente mencionado novamente ao longo dos encômios, mas sempre atuante. Como o suplemento derridiano, o vinho-*phármakon* deixa seu rastro, se adiciona e infecta os *lógoi* do *Banquete*, ele os marca e os caracteriza:

O esperma, a água, a tinta, a pintura, o tingimento perfumado: o *phármakon* penetra sempre como o líquido, ele se bebe, se absorve, se introduz no interior que ele marca, primeiramente, com a dureza do tipo [*typos*], invadindo-o em seguida e inundando-o com seu remédio, sua beberagem, sua bebida, sua poção, seu veneno. (DERRIDA, 1991, p. 102).

Uma pista desse “rastro enológico” é a divisão dos convivas em grupos segundo sua capacidade de beber (176c-d) e, em seguida, sua sabedoria erótica

(177d-e). No que consistiria essa capacidade “erótico-potável” em termos discursivos, exatamente? Em maior inspiração ou entusiasmo, seja por vinho, por desejo ou por outros *lógoi* (aquelas vozes alheias que o Sócrates do *Protágoras* exclui do banquete de notáveis); ou maior domínio técnico sobre o discurso apesar (ou por causa de) tais influências? Seria uma capacidade referente aos efeitos que esse discurso produzido tem sobre a alma das outras pessoas que o ouvem/bebem? Ou, ainda, dizendo respeito à ética pessoal de cada personagem com seu desejo por vinho, referente mesmo ao seu desejo de beber discursos? Essa divisão não é um elemento que se presta a determinar uma única interpretação dos discursos, sua ordem e sua interação. Como será visto no próximo capítulo, o diálogo oferece mais de uma estratégia de agrupamento dos personagens: o episódio dos soluços de Aristófanes, no caso, parece separar os discursos dos poetas dos três primeiros; também o intervalo de discursos “esquecidos” entre Fedro e Pausânias poderia também sugerir uma separação entre o mais novo dos convivas e o resto.

Deve se levar em conta, ainda, na consideração das possibilidades, que a sobreposição das divisões é “torta”: Sócrates pertence a um terceiro “grupo” na divisão de Erixímaco, ao passo que se inclui numa listagem de eróticos que não possui critério único de assimilação dos seus itens. Sua atitude indiferente aos efeitos do vinho – tanto faz se beber muito ou pouco – é reiterada por Alcibiades em 214a quando reinstitui a obrigação da bebedeira: “Contra Sócrates meu ardil [τὸ σοφισμῶν] é vão, pois quanto se lhe instar, tanto ele vai beber sem contudo se embriagar jamais” – o “sofisma” é o próprio vinho. Isto se prova no final da narrativa, pois o filósofo é o único que permanece acordado até a manhã do dia seguinte e retoma as suas atividades de sempre (223d). Ainda que Sócrates se inclua no grupo de eróticos, ele se distinguirá também por seu discurso/sabedoria erótica, porque assinala um método novo para a produção de encômios que o exclui da competição geral (199b), assim como Sócrates é coroado por Alcibiades por vencer “em argumentos todos os homens, não somente ontem, tal como tu [Agatão], mas sempre” (αὐτὸν δὲ νικῶντα ἐν λόγοις πάντα ἀνθρώπους, οὐ μόνον πρόην ὥσπερ σύ, ἀλλ’ ἀεὶ, 213e3-5). Não apenas isso, como Alcibiades caracteriza o *lógos* socrático como acima de todos os outros produzidos na *pólis* por causa seus efeitos apaixonantes e dionisiacos ou, por assim dizer, embriagantes (215d-e), de modo que sua relação com o vinho é qualificada de maneira que os outros discursos do diálogo não são.

Alguns comentadores apontam para a possibilidade de uma correlação entre beber e o falar sobre eros, mas as questões suscitadas não são investigadas de modo exaustivo. Robinson (2004, p. 89) sugere que Agatão lançou o desafio dionisíaco a Sócrates já ciente de que eles estariam dentre os últimos acordados, e que o mais sábio emergiria vencedor tendo superado o outro na bebedeira. Anagnostou-Laoutides (2021, p. 259; cf. 2020, p. 131), por sua vez, entende que “Platão compara a capacidade de cada um deles para suportar a bebida com sua capacidade de entender e incorporar a poesia em seus discursos”<sup>119</sup>, de modo que Fedro, por exemplo, um dos incapazes, incorpora exemplos poéticos que contradiriam sua tese – no caso, a autora explica em nota que a menção de Alceste como exemplo de amante vai contra a superioridade postulada do eros “homossexual” (178c).

Já Rosen (1987, p. 31-3) questiona que a hipótese da equivalência dos critérios seja suficiente para definir uma ordem de excelência erótica, ou seja, uma hierarquia dos discursos, apontando o que ele parece entender como contradições:

Se resistência é correlata à excelência erótica, então o discurso de Erixímaco deve ser inferior em escopo e coerência ao de Pausânias. Por outro lado, seria razoável supor que a embriaguez é o signo dramático de possessão erótica. Ademais, segundo as *Leis*, a bebida produz liberdade de discurso e ação, consequentemente habilitando o legislador a entender a natureza da psique. Nestes termos, o *Banquete* presumivelmente nos ensina sobre Sócrates menos que todos, mais sobre Aristodemo, e mais que todos sobre Alcibiades. Finalmente, o ranking por resistência é ambíguo no que diz respeito à específica função erótica dos personagens. Há dois amantes (Erixímaco e Aristodemo) no nível inferior, e apenas um (Pausânias) no segundo. (ROSEN, 1987, p. 33)<sup>120</sup>.

O autor segue afirmando que a censura de Erixímaco representa um esforço de fruir o prazer do vinho sem compulsão e, portanto, fazer discursos sobre eros sem “eros”. No entanto, como indicaria o clímax dramático da entrada embriagada

<sup>119</sup> “Platón compara la capacidad de cada uno de ellos para soportar la bebida con su capacidad para entender e incorporar la poesía a sus discursos”. Tradução minha.

<sup>120</sup> “if endurance is correlative to erotic excellence, then the speech of Eryximachus must be inferior in scope and coherence to that of Pausanias. On the other hand, one might reasonably suppose that drunkenness is the dramatic sign of intense erotic possession, in which case Socrates must be altogether unerotic. Next, according to the Laws, drink produces freedom of speech and act, thereby enabling the legislator to understand the nature of the affected psyche. In these terms, the Symposium will presumably teach us least of all about Socrates, more about Aristodemus, and most of all about Alcibiades. Finally, the ranking by endurance is ambiguous with respect to the specific erotic function of the characters. There are two lovers (Eryximachus and Aristodemus) on the lowest level, and only one (Pausanias) on the second.” Tradução minha.

de Alcibíades, o entusiasmo se acumula (ROSEN, 1987, p. 34-35), como de tacinha em tacinha o vinho opera seu efeito sobre o coletivo. Com efeito, a produção de encômios sobre eros exige não apenas um controle mental sobre a forma que o discurso deve tomar, como um esforço consciente de deixar de lado os efeitos “negativos” ou dolorosos de eros, tão ressaltados na literatura anterior e que, no afa da experiência erótica, podem mesmo se tornar prazerosos: é o eros doce-amargo – γλυκύπικρον – de Safo. Assim, a reclamação de Fedro acerca da falta de discursos sobre eros só faz sentido historicamente se for enfatizado o fato de que ele se refere, especificamente, a ἐγκώμιοι. Abundam descrições de eros como uma experiência que ultrapassa a binaridade bom x mau sobre a qual este gênero discursivo se apoia, de modo não dessemelhante ao vinho-*phármakon* “alegria e fardo dos mortais” (Hesíodo, fr. 400). Eros é “inelutável”, “ἀμάχανον”, irresistível como os efeitos do vinho<sup>121</sup>, e estar apaixonado é um estado de derretimento, escorrimento ou fragmentação, de dismantelamento físico e psíquico:

... Eros de novo – o **quebra-membros** [solta-membros,  
[ λυσιμέλης] – me agita,  
**doce-amarga** (γλυκύπικρον) inelutável criatura... (SAFO, fr.  
130.1-2 Voigt)<sup>122</sup>.

Amo e também não amo;  
estou louco e não estou louco. (ANACREONTE, fr. 428  
PMG)<sup>123</sup>.

De modo bastante distinto, os discursos do *Banquete* (até a chegada de Alcibíades), mesmo o de Sócrates, são marcados por este esforço de domar os relatos sobre eros, ressaltando suas contribuições benéficas aos seres humanos. Em

<sup>121</sup> Ambos são imaginados como oponentes do ser humano no pugilato: “Traz água, traz vinho, ó menino, porta-me flóreas / guirlandas; traz – que eu (não) trave pugilato [πυκταλίζω]/ com Eros!” (“φέρ' ὕδωρ φέρ' οἶνον ὃ παῖ φέρε <δ'> ἀνθεμόεντας ἡμῖν / στεφάνους ἔνεικον, ὥς (μὴ) [δὴ] πρὸς Ἐρωτα πυκταλίζω.” ANACREONTE, fr. 396 PMG; Tradução de RAGUSA, op. cit, p. 192. Sobre a autenticidade da partícula de negação μή, vide FERNANDES, RAGUSA, 2021, p. 154.), e “Aquele que ao Amor faz frente, / como um lutador pugilato [πύκτης], não revela sensatez.” (“Ἐρωτι μὲν γοῦν ὅστις ἀντανίσταται / πύκτης ὅπως ἐς χεῖρας οὐ καλῶς φρονεῖ. SÓFOCLES, *Traquinias*, v. 441. Tradução de Maria do Céu Zambujo Fialho). Note-se que a imagem da luta se tornou metáfora para o ato sexual (SCANLON, 2002, p. 216), sendo o exercício nos *gymnásia* e *palaístrai* um tipo de “preliminar” pederástica, como bem sugere Alcibíades (cf. *infra*, p. 248). Já o vinho do verso de Êubulo “tropeça fácil quem bebeu” (ὕποσκελίζει ῥᾶστα τοὺς πεπωκότας, fr. 93 PCG), sendo ὕποσκελίζει um termo técnico de luta (OLSON, 2007, p. 317; cf. Leonidas de Tarentum, *Anthologia Graeca* XVI.307.1-2); assim também afirma o corifeu do *Cíclope* de Eurípides: “terrível e difícil é lutar [παλαίεσθαι] contra o vinho” (v. 678; δεινὸς γὰρ οἶνος καὶ παλαίεσθαι βαρὺς. Tradução minha.

<sup>122</sup> “Ἐρὸς δηῦτέ μ' ὁ λυσιμέλης δόνει, / γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον. Tradução de RAGUSA, 2013, p. 128.

<sup>123</sup> ἐρέω τε δηῦτε κοῦκ ἐρέω / καὶ μαίνομαι κοῦ μαίνομαι. Tradução minha. Cf. fr. 398 do mesmo poeta.

compensação, o vinho ali age como *phármakon* do *phármakon*, como é metáfora dentro da metáfora: por um lado, um certo tipo de *lógos-phármakon* é aplicado para domar eros, tal como a “reunião através de discursos” foi o meio encontrado por Erixímaco para para domar o vinho segundo exige seu desejo por Fedro; por outro, sendo vinho uma metáfora dramática para o *lógos*, um suplemento que lhe empresta suas características como objeto de desejo ambíguo, ao mesmo tempo que lhe é, assim, indispensável, ele é o *phármakon*, o meio encontrado por Platão para deixar pulsar, sob a superfície do texto, todas as implicações que a “capacidade erótico-potável” tem sobre a interpretação de cada discurso individual e do seu conjunto.

\*\*\*

Os últimos dois capítulos cuidaram de extrair do segundo prólogo do *Banquete* os fundamentos da interpretação aqui apresentada sobre a metáfora do discurso como vinho no diálogo, e como isso serve para caracterizá-lo como objeto de desejo problemático, cuja lida pode transitar entre um modo apetitivo e um modo erótico, um não-filosófico e um filosófico. O capítulo anterior se dedicou a mapear o contexto platônico e extra-platônico da metáfora do discurso como fluxo gustativo e sua tendência apetitiva. Aqui, buscou-se apresentar quais nuances a escolha do vinho ao invés da comida para representar o discurso traz para dentro do diálogo, que por isso é ambientado em um *sympósio*. A ambiguidade do vinho e do *lógos*, enquanto *phármaka*, se associa à própria noção de fluidez ou liquidez, que evoca a dificuldade de contenção dessas “substâncias”, seja da sua forma, do seu conteúdo ou do seu sentido.

Levando esse levantamento de dados e contextos em consideração, os próximos três capítulos continuarão a elevar os interlúdios dramáticos do diálogo ao nível dos discursos, estes que se modificam à luz de suas molduras textuais. Esse trabalho começa, a seguir, com os efeitos dos soluços de Aristófanes.

## 4

### Interlúdio: os soluços de Aristófanes

Embaixador: *Depois da recepção, fomos forçados a beber, em taças de cristal e ouro, um vinho puro, muito doce.*

Diceópolis: *Ó cidade de Crânao! Compreendes agora que os teus embaixadores andam a gozar contigo?*

E: *É que os bárbaros, os únicos homens por quem têm consideração, são os bons garfos e os bons copos [os mais capazes de comer e beber, τοὺς πλεῖστα δυναμένους φαγεῖν τε καὶ πιεῖν].*

D: *É como nós, pelos [feladores e sub-metidos] [λαϊκαστάς τε καὶ καταπύγονας].*

(ARISTÓFANES, *Acarnenses*, vv. 73-79)<sup>1</sup>.

#### 4.1. Uma multiplicidade de funções

O episódio dos soluços de Aristófanes é uma interrupção do curso esperado do texto, assim como retoma de uma só vez o problema do vinho e do preenchimento que ficaram dormentes durante os dois primeiros discursos, de Fedro e Pausânias. Apesar de curto, este primeiro interlúdio dramático repercute de variados modos no texto. Tal como após o discurso de Fedro, o narrador não explicita a reação da audiência à fala de Pausânias e insinua a continuidade da ordem prevista. Contudo, a leitora é surpreendida, na mesma frase, por esta quebra de expectativa: Aristófanes, o orador seguinte, sofre um ataque de soluços que o impede de falar na sua vez. Assim narra Apolodoro:

Tendo **Pausânias pausado** – pois ensinam-me a falar igualdades os sábios – Aristodemo disse que Aristófanes devia falar, mas aconteceu-lhe, por **empanturramento** [πλησμονῆς] ou por outro motivo, ter um ataque de soluço e não tinha condições de falar, mas disse ele – pois ao seu lado reclinava-se o médico Erixímaco – “Erixímaco, é justo que tu ou me **pauses** o soluço ou fale em meu lugar, até que eu mesmo o **pause**”. Erixímaco disse: “Mas farei ambas as coisas, pois eu falarei na tua vez, e tu, quando **pausar**, na minha vez. Enquanto eu falo, experimenta se, prendendo a respiração por um tempo, quer **pausar** o soluço. Se não, gargareja com água. Se é muito forte, pega algo com que possas coçar o nariz e espirra; se fizeres isso uma ou duas vezes, ainda que seja muito forte, **pausará**”. “Eu farei isso”, disse

<sup>1</sup> {ΠΡ.} Ξενιζόμενοι δὲ πρὸς βίαν ἐπίνομεν / ἐξ ὑαλίνων ἐκπωμάτων καὶ χρυσίδων / ἄκρατον οἶνον ἡδύν. / {ΔΙ.} Ὁ Κραναῖ πόλις, ἅρ' αἰσθάνει τὸν κατάγελων τῶν πρέσβων; / {ΠΡ.} Οἱ βάρβαροι γὰρ ἄνδρας ἡγοῦνται μόνους / τοὺς πλεῖστα δυναμένους φαγεῖν τε καὶ πιεῖν. / {ΔΙ.} Ἡμεῖς δὲ λαϊκαστάς τε καὶ καταπύγονας. Tradução de Maria de Fátima Souza e Silva, ARISTÓFANES, 1988, com modificações.

Aristófanes, “já é mesmo hora de falares”. (PLATÃO, *Banquete*, 185c4-e5)<sup>2</sup>.

Esta curta passagem abriu diversas vias de interpretação acerca da sua “variedade de funções dramáticas” (ALLEN, 1993, p. 20), de modo que, como afirmam Corrigan e Glazov-Corrigan (2004, p. 68), é um ótimo exemplo de um problema que, inevitavelmente, se coloca durante a leitura de Platão: interpretar demais, ou interpretar de menos (“*reading too much and too little into them*”). Taylor (1955, p. 216), por exemplo, afirma que seria um erro entender a passagem como algo mais que um ornamento literário humorístico e nela procurar por “significados ocultos”. No outro extremo do espectro, Kojève, relata Lacan, teria afirmado que não seria possível interpretar o *Banquete* sem saber “por que Aristófanes estava com soluços” (LACAN, 2010, p. 83).

Das interpretações que identificam alguma função “oculta” – se bem que é mesmo discutível, à luz da terminologia que será aqui analisada, se não se trataria de algo muito mais explícito –, quase todas são compatíveis e sobreponíveis. Em um primeiro nível, a passagem empresta verossimilhança à representação desse tipo de ocasião, como nota Guthrie (1975, p. 382). Powell (2012, §15) corrobora esse ponto de vista, chamando a atenção para certas fontes metasimpóticas – conta-se o *Banquete* entre elas – que tratam das “várias maneiras de evacuar as matérias do corpo”, citando a flatulência resultante da embriaguez de Filocléon em *Vespas* de Aristófanes (v. 1305) e vasos áticos que representam simposiastas defecando e urinando.

O episódio dos soluços também funciona como alívio cômico onde contracenam dois personagens bastante opostos: de um lado, Erixímaco, médico defensor da ordem e da moderação e cujo nome, como se poderia argumentar, significa “Lutador-de-Arroto”<sup>3</sup>. De outro, o ilustre Aristófanes, cujo nome poderia

<sup>2</sup> Πανσανίου δὲ παυσαμένου – διδάσκουσι γὰρ με ἴσα λέγειν οὕτως οἱ σοφοί – ἔφη ὁ Ἀριστόδημος δεῖν μὲν Ἀριστοφάνη λέγειν, τυχεῖν δὲ αὐτῷ τινα ἢ ὑπὸ πλησμονῆς ἢ ὑπὸ τινος ἄλλου λύγγα ἐπιπεπωκυῖαν καὶ οὐχ οἷόν τε εἶναι λέγειν, ἀλλ’ εἰπεῖν αὐτόν – ἐν τῇ κάτω γὰρ αὐτοῦ τὸν ἱατρὸν Ἐρυξίμαχον κατακεῖσθαι – ”Ὡ Ἐρυξίμαχε, δίκαιος εἶ ἢ παῦσαι με τῆς λυγγῆς ἢ λέγειν ὑπὲρ ἐμοῦ, ἕως ἂν ἐγὼ παύσωμαι.” καὶ τὸν Ἐρυξίμαχον εἰπεῖν “Ἀλλὰ ποιήσω ἀμφοτέρα ταῦτα· ἐγὼ μὲν γὰρ ἐρῶ ἐν τῷ σῶ μέρει, σὺ δ’ ἐπειδὴν παύσῃ, ἐν τῷ ἐμῷ. ἐν ᾧ δ’ ἂν ἐγὼ λέγω, ἐὰν μὲν σοι ἐθέλῃ ἀπνευστὶ ἔχοντι πολὺν χρόνον παύεσθαι ἢ λύγξ· εἰ δὲ μή, ὕδατι ἀνακογχυλίαςον. εἰ δ’ ἄρα πάνυ ἰσχυρά ἐστιν, ἀναλαβὼν τι τοιοῦτον οἶψι κινήσῃς ἂν τὴν ῥίνα, πτάρε· καὶ ἐὰν τοῦτο ποιήσῃς ἅπαξ ἢ δὶς, καὶ εἰ πάνυ ἰσχυρά ἐστι, παύσεται.” “Οὐκ ἂν φθάνοις λέγων,” φάναι τὸν Ἀριστοφάνη· “ἐγὼ δὲ ταῦτα ποιήσω.”

<sup>3</sup> Ἐρυξίμαχος, composto de Eryxi-, formado a partir do verbo ἐρεύγομαι, *ereugomai*, arrotar, e -makhos, de μάχασμαι, *makhaomai*, lutar. Destrée (2015, p. 362) traduz como “Mr. Belchfighter”.

ser entendido como “O-que-Melhor-Fala” ou “O-que-Melhor-Aparece”<sup>4</sup>. Companheiro de Dioniso e Afrodite por profissão (177d1-2; *supra*, pp. 89-90), o comediógrafo, segundo seu próprio testemunho (176b4), se afundou (βεβαπτισμένων) em vinho na noite anterior e estava sofrendo as consequências do seu excesso naquele momento.

A comicidade da passagem é patente, e Aristófanes seria sua “vítima mais adequada” (GUTHRIE, 1975, p. 382; também DOVER, 1980, p. 104) enquanto autor de comédias em que os aspectos menos nobres da fisiologia humana – aqueles processos de repleção e evacuação, preenchimento e esvaziamento – são tópicos constantes. Pela noção de “vítima”, alguns foram levados a entender que a função mesma da cena seria ridicularizar ou satirizar o homem histórico, possivelmente como parte de uma “vingança” platônica pelo retrato ridículo de Sócrates em *Nuvens*<sup>5</sup> – como sugerem, por exemplo, Scott e Welton (2008, pp. 56-57). Isto é especulativo e, apesar de não ser impossível<sup>6</sup>, não parece um caminho hermenêutico muito profícuo, por reduzir “a criação platônica para torná-la uma simples polêmica contra o poeta cômico” (NOËL, 2000, p. 126), este que é um dos personagens mais importantes do diálogo.

Bury (1932, p. xxii) cita três comentadores que formariam o quadro de uma “compreensão antiga” acerca do episódio, segundo a qual o incidente também visaria à sátira do personagem e seus hábitos. Élio Aristides (*Orationes*, 46, 287), no contexto de uma consideração crítica sobre a busca de veracidade nos “fatos” anacrônicos narrados no diálogo, afirma que o objetivo seria zombar da insaciabilidade (ἀπληστία) do personagem. Ateneu (*Deipnosophistae*, V.187c) sugere que Aristófanes usa os soluços e suas curas barulhentas (gargarejo, espirro) para comediar e atrapalhar (κωμωδεῖν ... καὶ διασύρειν) os outros. Ambos estes comentários apontam para *insights* mais profundos da passagem: tanto o emprego da noção de insaciabilidade, que se alinha ao uso crítico do vocabulário do preenchimento discutido no capítulo 2, quanto atribuir a função de “comediar” ao personagem comediógrafo, como será visto nesse capítulo.

<sup>4</sup> Aristo + phanēs, sendo φάναι (phánai) flexão do verbo φημί (phemí), falar, e φᾶναι de φαίνω (phaíno), aparecer. Cf. DESTREE, 2015.

<sup>5</sup> Cf. NOËL, 2000, para uma discussão nuançada da natureza deste retrato.

<sup>6</sup> Dada a menção de Aristófanes na *Apologia* (19c; 18a-d) como primeiro acusador de Sócrates. O *Banquete*, sendo uma homenagem ao mestre de Platão, por, em muitos aspectos, parecer também constituir uma segunda apologia. Vide, por exemplo, Cornelli (2013).



Em terceiro lugar, Bury cita Olimpiodoro (*Vita Platonis* in *In Platonis Alcibiadem Comentarii*, 2.66-76), e ao contrário do que o comentador moderno daria a entender, o antigo considera o episódio como uma espécie de homenagem ao cômico que, com Sófron, teria sido a *in-fluência* pela qual Platão “foi beneficiado na representação de personagens nos diálogos” (τὴν μίμησιν τῶν προσώπων ἐν τοῖς διαλόγοις ὠφελήθη, 2.66-7) – ou seja, um reconhecimento, pelo filósofo, da sua dívida literária com outros autores. O mesmo trecho é a fonte do “*petit fait*” que deleitou Nietzsche (*Além do bem e do mal*, §28): a descoberta das obras de Aristófanes sob o travesseiro do leito de morte de Platão. A anedota não precisa ser verídica para que se ateste o “interesse que beira a obsessão” do filósofo pelo poeta, como coloca Capra (2018, p. 111)<sup>7</sup>: proliferam estudos recentes que se debruçam sobre o intertexto do *corpus* platônico com o aristofânico através da sua apropriação de “códigos dramatúrgicos, temas e imagens” (CAPRA, 2018, p. 111; cf. BUARQUE, 2011).

O *Banquete* contém diversos exemplos de tais apropriações (CAPRA, 2007a; 2016; 2018) – das quais os soluços em causa talvez sejam o exemplo mais explícito. Há razão para isso. Se, por um lado, é inegável que todos os convivas do *Banquete* são personagens históricos sujeitados a algum nível de zombaria – inclusive do tipo esperado em uma representação verossímil do convívio entre amigos –, por outro é conveniente lembrar que as personalidades elencadas no diálogo representam certos gêneros discursivos com os quais a filosofia dialoga e compete (NIGHTINGALE, 1995; SOARES, 2016, pp. 69-71), ou seja, personificam determinados tipos de discurso e argumentos. Impedir Aristófanes de fazer qualquer som além do involuntário, mesmo que temporariamente, parece uma ocasião em que a comédia se volta contra seu principal artífice ou, dito de outro modo, em que tópicos do gênero cômico se voltam contra o próprio gênero – e, como será visto, contra os outros também. Há forte ironia platônica em um *Aristos* – seja em falar ou aparecer – emitir sons sem sentido de um corpo em convulsão<sup>8</sup>. Não obstante, isto não se constituirá como um silenciamento da comédia, mas, pelo contrário, um direcionamento do seu poder para os fins da filosofia. Em proveito

<sup>7</sup> “J’ai parfois l’impression que l’intérêt de Platon pour la comédie frôle l’obsession.” Tradução minha.

<sup>8</sup> A brincadeira com nomes descritivos é um dispositivo tipicamente Aristofânico, cf. BUARQUE, 2011, p. 49.

deste tipo de interpretação e dentro dos objetivos presentes, seria mais interessante entender Aristófanes, o *personagem*, como um conduto de recursos cômicos que servem a certos objetivos alcançados pela passagem dos soluços – um tubo, por assim dizer, por onde passa um certo fluxo discursivo que se mistura ao texto platônico.

Desse ponto de vista, é possível elencar um segundo aspecto funcional da passagem, que chama a atenção para a ordem dos discursos e as relações possíveis entre eles. O modo de ler a sequência de elogios é um ponto notoriamente complexo no histórico de interpretações do diálogo, sejam eles tomados como “inferiores” ao discurso socrático – porque menos filosóficos ou menos “platônicos”<sup>9</sup> –, sejam tomados como pontos de vista, a princípio, igualmente válidos, a serem examinados segundo uma miríade de critérios possíveis<sup>10</sup>, inclusive não-filosóficos. Para Guthrie (1975, p. 382, n. 2), por exemplo, o episódio dos soluços seria um aviso platônico de que a ordem é acidental – ou seja, uma advertência contra exageros de interpretação. O autor não dá razões para essa asserção, mas possivelmente a deduziu da natureza espontânea dos soluços. Essa tese busca esvaziar argumentos de leituras esquemáticas, dialéticas ou ascensionais da disposição linear dos discursos em relação ao de Sócrates, mas não dá conta da preocupação no diálogo com o lugar de assento dos convivas – sobretudo de Sócrates (175c-d, 213c, 222e-223a) –, nem do fato de que a ordem de discursos, da esquerda para a direita (ἐπὶ δεξιᾷ, *epi dexia*), é parte do ritual simposiástico tanto histórico (BOWIE, 2003, p. 143) quanto platônico (177d3, 214b10, 214c4, 222e11, 223c5).

Em consonância a Lowenstam (1986, p. 47), aqui se afirma que a passagem deve ser compreendida no contexto da transposição de discursos. Seria sensato, ainda, postular que o episódio marca algum propósito na sequência para além de “corrigir” a ordem de discursos segundo qualquer critério de hierarquização em relação à *scala amoris*, uma vez que, se Platão quisesse indicar apenas isto, poderia seguir o discurso de Pausânias com o de Erixímaco sem nada mais comentar, como aponta Plochmann (1962, p. 5). Assim sendo, alguns autores sugerem que o

<sup>9</sup> Ou seja, porque não exprimem a “opinião do filósofo”, se Sócrates for considerado seu porta-voz. Este seria o “consenso crítico”, segundo Corrigan e Glazov-Corrigan (2004, p. 43), se referindo ao que é mais uma maioria do que unanimidade.

<sup>10</sup> Vários agrupamentos e/ou hierarquias de “mérito filosófico” são possíveis, segundo vários critérios. Cf. CORRIGAN, GLAZOV-CORRIGAN, p. 43, 47-9; SHEFFIELD, 2006, p. 30, n. 29 para um apanhado dos principais critérios propostos. Cf. SOARES, 2009 e 2016 para propostas de leitura menos centralizadas.

episódio chama atenção para um agrupamento<sup>11</sup> ou afinidade entre personagens e entre discursos. Para Lowenstam (1986, p. 52), ele indica uma conexão mais importante entre os poetas dramáticos – Aristófanes e Agatão – e Sócrates, o que também é sugerido pelo “diálogo” mais explícito que Sócrates mantém com os poetas em seu discurso (199b-201d; 203b-c<sup>12</sup>; 205d-e), e o fato de que também são eles que ficam acordados com o filósofo até a curiosa cena final (223c-d, cf. CLAY, 1975), onde vinho e discurso voltam a confluir em uma mesma direção. O caráter especial do discurso de Aristófanes é também levado em conta por Friedländer (1969, p. 18), para quem o episódio dos soluços coloca o cômico em relação distanciada com os outros, e similarmente, por Allen (1993, p. 20), para quem a menção antecipada e adiamento do discurso enfatiza a sua importância, reforçando a expectativa da leitora e também a tensão dramática.

Antes que estes primeiros apontamentos acerca da relação entre os discursos sejam considerados mais detalhadamente, é necessário, ainda, analisar um terceiro aspecto de impacto da passagem: os soluços funcionariam também como comentário e sátira especificamente dos discursos Pausânias e Erixímaco. Para que isto se evidencie, será novamente preciso atentar para as escolhas de vocabulário feitas por Platão: os soluços são atribuídos pelo narrador a um certo empanturramento, plenitude ou saciedade (πλησμονή) de vinho e de discursos. Ao final deste capítulo, a relação entre os discursos será reconsiderada à luz das conclusões desta próxima seção.

## 4.2. Os soluços como sátira direcionada

### 4.2.1. Pausânias e o “empanturramento” por discursos

A retórica pomposa de Pausânias é abertamente debochada no texto do episódio dos soluços através da repetição do verbo “pausar” (παύω) seis vezes entre 185c4-e5 e mais duas entre 188e4-189a2. Lacan (2010, p. 84) leva em conta também a homofonia com ποιήσω (185d4, e5) e ποιήσης (185e3). É a piada inicial da narração de Apolodoro que estabelece o tom: “Tendo Pausânias pausado

<sup>11</sup> Outra estratégia de agrupamento já foi utilizada antes no diálogo, como já foi discutido, em 176c-d e 177e (cf. *supra*, p. 114).

<sup>12</sup> Sobre Penia como personagem cômico, cf. *infra*, pp. 183-184.

(Παυσανίου δὲ παυσαμένου) – pois ensinam-me a falar igualdades (ἴσα λέγειν) os sábios (...)”. Como comenta Brisson:

A expressão “Pausaníou [...] pausaménou”, que implica de uma vez assonância e simetria, é qualificada pela expressão técnica *hísa légein* [sic]. Poderia tratar-se de um “dispositivo” de Górgias, mestre e modelo de Pausânias e Agatão. Considerado um dos experts (*sophoí*) – ou seja, sofista – aqui evocados, Górgias exerceu influência importante sobre a composição de discursos epidícticos (demonstrativos) no fim do V e no início do IV século. Encontra-se no *Elogio de Helena* de Górgias um “dispositivo” similar ao encontrado aqui (BRISSEON in PLATÃO, 2007, p. 195, n. 177)<sup>13</sup>.

O discurso de Pausânias, além de longo<sup>14</sup>, o elogio é marcado por antíteses, assonâncias e paronomásias, esta característica marcante do estilo do orador Isócrates (BRISSEON, 2007, p. 240), “rival” pedagógico de Platão (cf. MCCOY, 2009; NIGHTINGALE, 1995). Tal imitação exagerada da oratória epidíctica se destaca como especialmente óbvia em um diálogo que não só é quase totalmente composto por discursos deste tipo<sup>15</sup> como teria dentre seus objetivos, argumenta Nightingale (1995, p. 101-102), parodiar a forma do encômio visando à crítica da construção de valores binários a partir da opinião da audiência e não da verdade dialeticamente alcançada. Também Agatão, *erōmenos* de longa-data de Pausânias, faz discurso marcado por este estilo e é obliquamente censurado por Sócrates pelo seu “gorgianizar” (198c, cf. *infra*, pp. 161-162). Nesse sentido, os amantes compartilham uma forma de discursar transmitida por seu mestre Górgias, que no diálogo representa, metonimicamente e quase anonimamente, a sua arte.

Estilisticamente, as figuras de linguagem usadas por Pausânias não ficam fora de contexto no que se torna mais um elogio aos *nomói* atenienses do que ao amor, mas tornam o discurso excessivamente elaborado. Pode-se citar: 181d4–5: τὸν βίον (...) συνεσόμενοι (...) συμβιωσόμενοι; 182a4: ἀκαιρίαν (...) ἀδικίαν; 182e3: ἔργα ἐργαζομένῳ; 183a6–7: δουλείας δουλεύειν οἷας οὐδ' ἂν δοῦλος οὐδεὶς;

<sup>13</sup> “L’expression «Pausaníou [...] pausaménou», qui implique à la fois assonance et symétrie, se trouve qualifiée par l’expression technique *hísa légein*. Il pourrait s’agir d’un «tour» venant de Gorgias, le maître et le modèle de Pausanias et d’Agathon. Considéré comme l’un de ces experts (*sophoí*), c’est-à-dire «sophistes», évoqués ici, Gorgias exerça une influence importante sur la composition de discours épídictiques (de démonstration) à la fin du V e et au début du IVe siècle. On trouve dans l’Éloge d’Hélène par Gorgias un «tour» semblable à celui que l’on constate ici.” Tradução minha.

<sup>14</sup> Perdendo em comprimento apenas para Sócrates e Alcibiades.

<sup>15</sup> Não genericamente “puros”, claro, uma vez que cada orador marca seu estilo com sua própria personalidade e/ou profissão.

183a8: πράττειν οὕτω τὴν πράξιν; 183b4-5: πρᾶγμα διαπραττομένου; 183d7: πονηρῷ τε ταὶ πονηρῶς; 184b7-c1: δουλεύειν (...) δουλείαν; 185a1: πλουσίῳ πλούτου. Destrée (2015, p. 361, n. 8) destaca todo o parágrafo final do discurso como seu clímax estilístico, que não se presta a uma tradução homofônica equivalente no português, aqui, portanto, citado em grego:

... πᾶν ἄν παντὶ προθυμηθείη, τοῦτο δὲ αὖ πάντων κάλλιστον· οὕτω πᾶν πάντως γε καλὸν ἀρετῆς γ' ἔνεκα χαρίζεσθαι. οὗτός ἐστιν ὁ τῆς οὐρανίας θεοῦ ἔρωσ καὶ οὐράνιος καὶ πολλοῦ ἄξιος καὶ πόλει καὶ ιδιώταις, πολλὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκάζων ποιεῖσθαι πρὸς ἀρετὴν τὸν τε ἐρῶντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ τὸν ἐρώμενον· οἱ δ' ἕτεροι πάντες τῆς ἐτέρας, τῆς πανδότημου. (185b3–c3)<sup>16</sup>.

Pausânias ainda termina seu discurso afirmando que foi feito de improviso (ἐκ τοῦ παραχρῆμα, 185c2-3), o que sem dúvida é uma ironia platônica devidamente reforçada pelos soluços. Consequentemente, a respeito do discurso dele podemos justapor a conclusão de Lacan sobre a função dos soluços em si:

É, ainda assim, extremamente difícil deixar de ver que, se Aristófanes está com soluços, é porque durante todo o discurso de Pausânias ele morreu de rir, e Platão não fez por menos. Em outras palavras, o fato de que Platão nos solte alguma coisa como é tentador tentar, e nos repita em seguida durante dezesseis linhas a palavra tentador e a palavra tentar deve nos deixar de orelha em pé (...) Portanto, creio estar suficientemente claro que, para o próprio Platão, que fala aqui sob o nome de Apolodoro, o discurso de Pausânias é algo de derrisório (LACAN, 2010, p. 84).

Apesar de a repetição do verbo παύω e a referência ao ἴσα λέγειν serem evidências suficientes para argumentar a favor da função satírica retrospectiva do episódio, eles não são absolutamente dependentes do fato do soluço, já que poderiam ser introduzidos por outros artifícios dramáticos. O outro elemento da passagem necessariamente associado aos soluços e que serve para satirizar Pausânias, desta vez de maneira menos explícita, é o uso da palavra *plesmoné*. Como argumenta Hooper (2017, pp. 9-10)<sup>17</sup>, quando Apolodoro atribui os soluços

<sup>16</sup> “(...) honraria em tudo a todos. Assim de todo em todo é belo condescender por causa da virtude. Esse é o Eros da Deusa celeste, é celeste e de grande valor para a cidade e os indivíduos, obrigando a ter quanto à virtude muito cuidado de si tanto o próprio amante quanto o amado. Todos os demais são da outra, da vulgar.”

<sup>17</sup> Vide também Plochmann (1962). Bury (1932, pp. xxii-xxiii) relata a mesma posição sendo tomada por alguns comentadores do século XIX, mas as rejeita por assumir um nível de literalidade que, pelo menos aqui, não é pretendido. Para ele, uma função satírica retrospectiva do episódio é “far-fetched and improbable”: “Ast – whose view is shared in the main by Hommel, van Prinsterer and Rettig – argued that the real object of the ridicule is Pausanias, by whose speech Aristophanes implies that he has been “fed up” to the point of loathing. This view Rettig thinks is supported by

de Aristófanes a um “empanturramento” (πλησμονῆς, 185c6), Platão poderia estar sugerindo que o cômico se empanturrou não de comida, mas de um discurso complexo e técnico, excessivo, difícil de digerir. Esta interpretação é proposta pelo autor como argumento de que o filósofo, na cena, emprega convenções da comédia para criticar retrospectivamente a sofisticação de Pausânias, alinhado à tese indicada previamente acerca da manipulação do *agōn* entre gêneros. Os soluços, segundo ele, desenvolveriam papel análogo à flatulência de Estrepsiades, personagem de *Nuvens* através do qual o poeta Aristófanes ridiculariza a grandiloquência do coro de nuvens (vv. 269-96) e de Sócrates (vv. 373-97) (HOOPER, 2017, p. 12).

É necessário, contudo, emendar a glosa de Hooper, de acordo com o trabalho que foi desenvolvido nos capítulos anteriores: no contexto do diálogo, o discurso não seria análogo à comida, mas ao vinho<sup>18</sup>. Também Dover (1980, p. 104), Lowenstam (1985, p. 89; 1986, p. 43) e Rosen (1987, p. 120) traduzem ou compreendem a saciedade implicada em *plesmoné* como “over-eating”, excesso de comida – que, de fato, seria um uso mais comum da noção, mas não necessário<sup>19</sup>. Esta posição não leva devidamente em conta a caracterização de Aristófanes e outras informações do prólogo, nem percebe o potencial da identificação da sobreposição da natureza e dos efeitos da bebida aos do discurso no contexto simpótico deste diálogo.

Em primeiro lugar, a observação empírica evidencia que a ingestão rápida de bebidas alcóolicas é causa distinta de soluços. Igualmente, a leitora sabe que, quando Sócrates chega à casa de Agatão, a parte da refeição da festa já estava encaminhada – eles “já estavam bem no meio do jantar” (175c-6)<sup>20</sup> –, enquanto

---

the phrase Πανσανίου παυσαμένου, which he takes to indicate Apollodorus’ ridicule, – by the allusion made by Aristophanes to Pausanias’ speech in 189c, – and by his mention of Pausanias again in 193b; and he construes the hint of another possible cause (ἢ ὑπό τινος ἄλλου, 185c) as “affording the key to the hidden meaning of the word πλησμονή.” This view, however, is open to the objections (urged by Rückert against Ast) that, first, it **makes Aristophanes guilty of excessive rudeness in feigning a hiccup to show his disgust** ... and that, further, there is **no plain sign that the hiccup was feigned**, but on the contrary the whole incident is stated by Aristodemus as matter-of-fact.” (Grifos meus). Bury não conta entre as evidências para a tese dos efeitos retrospectivos nem a repetição do verbo παύω, nem o *isa legein*.

<sup>18</sup> Como entendeu Wilamowitz (1920, p. 367, n. 2 apud LOWENSTAM, 1986, p. 43, n. 2), mas se referindo à bebedeira da noite anterior.

<sup>19</sup> Cf. *Carta VII*, 326b9, onde “ἐμπιπλάμενον” parece se referir aos excessos das mesas siracusanas, retomados depois como “εὐωχίας καὶ πότους καὶ ἀφροδισίων”, ou seja, poderia adjetivar um modo de vida segundo a tríade de apetites, não apenas a fome.

<sup>20</sup> ἀλλὰ μάλιστα σφῆς μεσοῦν δειπνοῦντας.

que o consumo de vinho só é abordado após as libações, os ritos e os hinos de praxe, estes feitos depois que todos terminaram de comer (176a2-3). Como foi enfatizado, o texto é bem explícito no que diz respeito a este passo-a-passo, e a leitura se beneficia de conhecimento do ritual do *sympósion* grego, imediatamente acessível à audiência contemporânea de Platão, e no qual o filósofo se apoia para estruturar o movimento da narrativa e criar a atmosfera dramática em que os discursos são proferidos. A isso se deve acrescentar a já citada confissão de Aristófanes de que ele fora um dos que mergulharam ou se afogaram (βεβαπτισμένων, em 176b4) em vinho na noite anterior, algo que não sugere que ele exerceria moderação nesse quesito, mesmo sofrendo de ressaca. A palavra usada pelo cômico rememora a decoração de um determinado *kylix* ático do século V a.C., que figura um sátiro – figura eminentemente dionisiaca – mergulhando de ponta-cabeça dentro de um *krater* (figura 4, *infra*).



Figura 4: kylix, Ática, c. 490. Disponível em: <https://collections.geneve.ch/mah/oeuvre/coupe/016908><sup>21</sup>.

Insiste-se ainda nesse ponto, lembrando que a sugestão de Erixímaco não fora eliminar o vinho, mas transferir sua função organizadora para a palavra, e que o vinho fosse bebido “por prazer” (πρὸς ἡδονήν, 176e2-3) e “quanto cada um quisesse” (ὅσον ἂν ἕκαστος βούληται, 176e5).

É necessário lembrar, ainda, que Aristófanes é diretamente associado a Dioniso no prólogo de Aristodemo (177e1). Sócrates ali se refere ao deus e a Afrodite como metonímias para o vinho<sup>22</sup> e o sexo. Bowie (1997) discute a proeminência do vinho, e também do *sympósion*, como artifício dramático especialmente fértil em diversas peças aristofânicas. Através dessas imagens, o

<sup>21</sup> O tema satírico-dionisiaco sugere que a peça era destinada ao uso em *sympósia*. O movimento de levar o copo à boca reflete o movimento do sátiro representado.

<sup>22</sup> Dioniso é também deus do teatro, e isto sem dúvida está implícito na menção. Contudo, funcionando como par de Afrodite, a referência deve ser entendida mais propriamente como ao vinho enquanto tema do teatro aristofânico.



cômico põe questões que demandam a autorreflexividade da *pólis* no que diz respeito à guerra – sendo o cultivo da vinha e o consumo do vinho símbolos para a paz (PÜTZ, 2003, pp. 217-219)<sup>23</sup> – e ao funcionamento de suas instituições. De fato, a representação do consumo de vinho – inclusive o consumo exagerado – é tema essencial da comédia enquanto gênero, de modo que esta é grande fonte documental para os detalhes desse hábito entre os gregos (PÜTZ, 2003, pp. 199, 211-212).

Em resumo, dados o tempo transcorrido entre a refeição e o episódio em questão, a caracterização do personagem, e o diálogo patente entre Platão e o poeta cômico, parece sensato postular que o filósofo pretende que a causa física dos soluços seja o vinho, como análogo à sua causa metafórica, o discurso. Nesse sentido, o uso do termo *πλησμονή* se reporta à discussão anterior sobre a sabedoria-discurso que “preenche” taças em 175d-e, novamente sugerindo que um discurso pode ser consumido visando ao “preenchimento”, à maneira que se sacia um apetite por vinho. Neste caso, tanto a quantidade quanto a qualidade deste objeto pode causar mal à saúde.

O preenchimento por *lógoi* de Aristófanes, enquanto manifestação de um certo apetite, dialoga ainda com um determinado sistema de imagens familiar à comédia aristofânica, mas consolidado ao longo da história grega do discurso invectivo de origem jâmbica: um tipo de abuso e difamação centrado em comportamentos orais relacionados aos apetites e seus excessos. Nesse imaginário, a boca se torna um *locus* metonímico para comportamentos e atitudes vulgares, podendo substituir ou ser justaposta a outras partes corporais (WORMAN, 2008, p. 19), como o ouvido e o ânus. Segundo o mapeamento de Worman (2008), ao longo dos séculos V e IV, oratória e dramaturgia, prosa e poesia, desenvolvem um relacionamento de influência mútua – um diálogo intergenérico –, através do qual se padroniza um retrato crítico de oradores populares e itinerantes a partir da boca e suas práticas associadas, como falar, comer, beber e atividade sexuais – estas que se tornam, até certa medida, intercambiáveis (WORMAN, 2008, pp. 2, 9-11).

Os diálogos platônicos foram uma das expressões em prosa do século IV que se apropriaram do programa de calúnia desenvolvido contra oradores pela comédia aristofânica, que, como se sabe, frequentemente se centra nas atividades

<sup>23</sup> Sobretudo em *Acarnenses*. Note-se que *σπονδή*, literalmente, “libação”, é a palavra usada para tratados de paz, como em *Acarnenses*, vv. 183, 186.

orais apetitivas e no corpo, seus órgãos e funções (WORMAN, 2008, p. 119-120)<sup>24</sup>. Worman (2008, p. 64) afirma que, nesta, a correlação entre “buracos” varia de acordo com gênero, idade e classe (WORMAN, 2008, p. 64): o sofista e o poeta tendem a ser associados à atividade sexual, uma insaciabilidade que os feminizam e os associam ao ambiente do simpósio, em contraste com a representação do grosseiro demagogo popular (WORMAN, 2008, pp. 13, 61, 119-20).

De fato, a caracterização do demagogo como “açougueiro” (*mageiros*, vv. 216, 376, 418) que alimenta o demos em *Cavaleiros* é diferente da moleza de Sócrates e seus discípulos em *Nuvenus*, que se curvam para o chão para examiná-lo com os olhos, enquanto seus ânus “olham” para o céu (τί δῆθ' ὁ πρωκτὸς εἰς τὸν οὐρανὸν βλέπει; v. 193) – a investigação meteorológica e a linguagem específica de quem a conduz são uns dos principais objetos de zombaria nesta peça<sup>25</sup>. No entanto, a conexão entre o ânus e o discurso<sup>26</sup> é feita de modo mais amplo durante o *agōn* entre os Discursos Melhor e Pior.

Discurso Melhor: E no caso de, tendo obedecido a ti, ele ganhar um rabanete introduzido no rabo e ter os pelos pubianos queimados com cal?<sup>27</sup> Terás algum conselho para dar, para que ele não fique com o cu arregaçado [εὐρύπρωκτος]?

Discurso Pior: Se ficar com cu arregaçado, qual o mal?

DM: Acaso poderia ele sofrer, em alguma ocasião, algum mal maior do que esse?

DP: O que dirás, caso sejas vencido por mim nesse ponto?

DM: Me calarei. O que mais poderia fazer?

DP: Diz-me: de que tipo de gente são os advogados [συνήγοροῦσιν]?

<sup>24</sup> Por exemplo, os “Ventriliguarudos” (*Englottogastores*) mencionados pelo coro de *Aves*, vv. 1694-1705, seres que possuem a língua na barriga e “que garantiriam seu sustento através da palavra” (DUARTE in ARISTÓFANES, 2000, p. 25), imitando a retórica estrangeira de Górgias e Felipe: “Existe em Delação, / junto à Tribuna, uma raça velhaca / de ventriliguarudos, / que semeiam, colhem / e vindimam com as línguas, / e também dão com a língua nos dentes. São de raça estrangeira, os górgias e os felipes. / Por causa daqueles ventre-/linguarudos felipes, / em toda a Ática, nos sacrifícios, a língua é cortada e posta à parte.” “Ἔστι δ' ἐν Φαναῖσι πρὸς τῇ / Κλεψύδρᾳ πανοῦργον ἐγ-/ γλωττογαστόρων γένος, / οἱ θερίζουσιν τε καὶ σπεῖ-/ ρουσι καὶ τρυγῶσι ταῖς γλώτ-/ ταισι συκάζουσί τε· / βάρβαροι δ' εἰσὶν γένους, / Γοργίαί τε καὶ Φίλιπποι. / Κάπῳ τῶν ἐγγλωττογαστό-/ ρων ἐκείνων τῶν Φιλίππων / πανταχοῦ τῆς Ἀττικῆς ἢ / γλῶττα χωρὶς τέμνεται; Tradução de Adriane da Silva Duarte, ARISTÓFANES, 2000.

<sup>25</sup> Por exemplo, um pouco antes e inversamente à imagem do ânus virado para o céu e os olhos para o chão, em *Nuvenus*, vv. 170-174, o discípulo que recebe Estrepsiades à porta conta que um lagarto defecou na boca de Sócrates quando, uma vez, o filósofo observava o céu de boca aberta.

<sup>26</sup> Vide também vv. 153-163, onde Noël (2000, p. 121) identifica trocadilho entre usos conotativo e denotativo do nome “λεπτόν” – a “fineza” ou “sutileza” (*leptotēs*) do pensamento socrático (τῆς λεπτότητος τῶν φρενῶν) e a “finura” (λεπτοῦ) do intestino do mosquito, que, por ser reto, permite que o inseto zumba pelo ânus.

<sup>27</sup> Punições previstas para o homem participante de adultério com uma mulher casada (DOVER, 1978, p. 105-6), as quais o Discurso Pior afirma que seria capaz de evitar para quem o aprendesse (v. 1079-1082).

DM: Do tipo que tem o cu arregaçado.  
 DP: Estou convencido. E os trágicos [τραγωδοῦς], como são?  
 DM: Têm o cu arregaçado.  
 DP: Bem dizes. Os demagogos [δημηγοροῦσι]?  
 DM: Têm o cu arregaçado.  
 DP: Então estás ciente de que o que dizes não faz sentido? E de que tipo é a maior parte dos expectadores [*sic*; τῶν θεατῶν]?  
 Examina!  
 DM: Estou examinando.  
 DP: E o que vês?  
 DM: Pelos deuses, a esmagadora maioria tem o cu arregaçado. Esse aí eu conheço, aquele ali também, e também esse aí de cabelo comprido. (ARISTÓFANES, *Nuvens*, vv. 1083-1100)<sup>28</sup>.

O adjetivo *euruprōktos* – literalmente “ânus-largo” – é atribuído aos oradores representativos das três instituições democráticas atenienses – o tribunal, o teatro e a assembleia –, além de à própria audiência que “consome” o espetáculo. Novamente, como argumenta Davidson (1997, pp. 167-179, esp. pp. 176, 179), a “acusação” que acompanha este tipo de termo devém menos da passividade sexual – um papel assumido e/ou preferencial no momento da relação – que de uma insaciabilidade sexual cuja manifestação, dentre outras, poderia incluir essa passividade. A palavra é associada à figura do *katapugon* ou do *kinaidos*<sup>29</sup>, o insaciável ninfomaniaco ou perverso que assume no olhar dos outros uma postura feminina e degenerada. Tal conotação de *aplestía* fica evidente em outros termos mais ou menos sinônimos e que sugerem uma capacidade inesgotável de receber fluxos, como *lakkoproktōs*, “ânus-de-cisterna”<sup>30</sup>, e *molgos*, palavra que designa um grande recipiente de vinho feito do couro de um boi inteiro e que tem aplicações cômicas semelhantes (DAVIDSON, 1997, p. 177; BAILLY, 2000, p. 1293)<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> {Κρ.} τί δ' ἦν ῥαφανιδωθῆ πιθόμενός σοι τέφρα τε τιλθῆ; ἔξει τινὰ γνώμην λέγειν τὸ μὴ εὐρύπρωκτος εἶναι; // {Ητ.} ἦν δ' εὐρύπρωκτος ἦ, τί πείσεται κακόν; // {Κρ.} τί μὲν οὖν ἂν ἔτι μείζον πάθοι τούτου ποτέ; // {Ητ.} τί δῆτ' ἐρεῖς, ἦν τοῦτο νικηθῆς ἐμοῦ; // {Κρ.} σιγήσομαι. τί δ' ἄλλο; // {Ητ.} φέρε δὴ μοι φράσον, συνηγοροῦσιν ἐκ τίνων; // {Κρ.} ἐξ εὐρυπρώκτων. // {Ητ.} πείθομαι. τί δαί; τραγωδοῦς' ἐκ τίνων; // {Κρ.} ἐξ εὐρυπρώκτων. // {Ητ.} εὖ λέγεις. δημηγοροῦσι δ' ἐκ τίνων; // {Κρ.} ἐξ εὐρυπρώκτων. // {Ητ.} ἄρα δῆτ' ἔγνωκας ὡς οὐδὲν λέγεις; καὶ τῶν θεατῶν ὁπότεροι πλείους σκόπει. // {Κρ.} καὶ δὴ σκοπῶ. // {Ητ.} τί δῆθ' ὀρᾷς; // {Κρ.} πολὺ πλείονας, νῆ τοὺς θεοὺς, τοὺς εὐρυπρώκτους. τουτονὶ γοῦν οἶδ' ἐγὼ κάκεινον καὶ τὸν κομήτην τουτονί. Tradução de Nykolos F. Motta, ARISTÓFANES, 2013.

<sup>29</sup> O primeiro é amplamente usado por Aristófanes. O segundo parece tê-lo substituído gradualmente ao longo do início do século IV (DAVIDSON, 1997, p. 173).

<sup>30</sup> De λάκκος, poço feito para armazenamento, em geral, de água ou vinho (CGL, 2021, p. 856). Vide Eupolis, PCG fr. 385.4; Cefisodoro, fr. PCG 3.4; ARISTÓFANES, *Nuvens*, v. 1330.

<sup>31</sup> Vide Aristófanes, *Cavaleiros*, v. 963; fr. PCG 103, 308. Julius Pollux registra a associação com *aplestía* (*Onomasticon*, 10.187.6).

No trecho citado de *Nuvenus*, Aristófanes, portanto, aplica um termo que pertence mais diretamente ao campo semântico sexual para caracterizar o comportamento oral dos oradores públicos de Atenas. Assim explicita Worman:

Um olhar mais aprofundado dos padrões semióticos das comédias revela que o adjetivo [sc. *euruprōktos*] é, de fato, um atributo metonímico que codifica não tanto a atividade sexual quanto a verbal. Isso não significa que informações sobre a sexualidade na antiguidade não sejam relevantes. Em vez disso, já que o termo *euruprōktos* acumula significado nos textos de Aristófanes pela predicação de personagens que são antes de tudo oradores loquazes em circunstâncias onde esta atividade predomina (e.g.: os tribunais, o teatro), **o comportamento alvo é antes de tudo verbal que sexual**. Isto é, a metonímia entra em jogo pela sua equação com outro orifício corporal: a boca aberta. Ela serve como um index de estilos verbais excessivos, enquanto sua aplicação própria a figuras públicas representa uma instância de fala abusiva. (WORMAN, 2008, p. 17. Grifo meu)<sup>32</sup>.

O exemplo de *Nuvenus* sugere que a fronteira entre os tipos do demagogo e do sofista não é tão definitiva no que diz respeito aos termos usados, uma vez que não se trata aqui de um sistema formal de regras de representação e sim um imaginário cultural dinâmico. *Katapugōn* e *euruprōktos* são atribuídos no mesmo verso ao Agatão de *Tesmoforiantes*, vestido de mulher (ARISTÓFANES, *Tesmoforiantes*, v. 200) – mas assim, também, em *Cavaleiros*, o Salsicheiro rebate a ostentação das habilidades orais de manipulação do *demos* por Paflagônio comparando-as ao seu ânus:

Paflagônio: Caramba! E habilidade não me falta para fazer o povo esticar ou encolher.

Salsicheiro: O meu rabo também é perito nisso.  
(ARISTÓFANES, *Cavaleiros*, vv. 719-721)<sup>33</sup>.

Na mesma obra, ainda, o personagem Demóstenes sugere que fazer sexo oral (λαικάσεις, v. 167; cf. *Acarnenses*, vv. 77-79) será a refeição do Salsicheiro no

<sup>32</sup> “A closer look at the semiotic patterns in the comedies reveals that the adjective [*euruprōktos*] is in fact a metonymic attribute that encodes not so much sexual as verbal activity. This does not mean that information about ancient sexuality is not relevant. Rather, since the term *euruprōktos* accretes meaning in Aristophanes’ texts by its predication of characters that are first and foremost voluble talkers in settings where this activity predominates (e.g., the courts, the theater), the target behavior is first and foremost verbal rather than sexual. That is, the metonym comes into play through its equation with another bodily orifice: the open mouth. It thereby serves as an index of excessive verbal styles, while its application to public figures itself represents an instance of abusive talk.” Tradução minha.

<sup>33</sup> {ΠΑ.} Καὶ νῆ Δι' ὑπὸ γε δεξιότητος τῆς ἐμῆς δύναμαι ποεῖν τὸν δῆμον εὐρὺν καὶ στενόν. // {ΑΛ.} Χὼ πρῶκτὸς οὐμὸς τουτογὶ σοφίζεται. Tradução de Maria de Fátima Silva, ARISTÓFANES, 2004.

Pritaneu quando ele virar político de sucesso. Aqui, o discursar público é representado pelo preenchimento da boca. Por outro lado, o demagogo açougueiro também alimenta, por sua vez, o Demos, de modo que são o ouvido e a ação de ouvir deste que são metonimicamente transferidos para a boca e a ação de comer (WORMAN, 2008, p. 87). Estes são exemplos bastante eloquentes da variação cômico-invectiva da antiga metáfora do discurso como fluxo gustativo apresentada no capítulo 2 (cf. *supra*, pp. 44 *et seq.*)

É esta tradição cômica da qual Platão dispõe para trabalhar as suas próprias representações, como bem notou Olimpiodoro. Um dos usos platônicos mais claros destes tropos ocorre no *Górgias*, um diálogo notável por sua intertextualidade com a comédia<sup>34</sup>, sobretudo nas imagens que Sócrates usa para ilustrar o modo de vida de Cáicles, como o vaso furado<sup>35</sup>, a tarambola e o *kinaidos*, todos exemplos de buracos insaciáveis. A noção de uma atividade oral voltada unicamente para o prazer promovido pelo influxo do preenchimento é trabalhada já no primeiro terço no diálogo, quando a retórica e seus efeitos na alma são ditos análogos à culinária (*opsopoiiké*, 463b3, 464d4; *mageiriké*, 500b4) e seus efeitos no corpo. Como nota Capra (2007b, p. 14-15), o próprio personagem Sócrates aponta para o uso dessa tópica cômica: “Que não seja rude demais falar a verdade! Pois hesito em dizê-la por causa de Górgias, com medo de que se julgue que eu **comedie** [διακωμωδεῖν] a sua própria atividade” (462e7)<sup>36</sup>.

No outro diálogo que aborda centralmente a retórica, o *Fedro*, há um sutil resgate da imagem do *mageiros* que pode ser perdido se a leitora não estiver de alguma forma familiarizada com esta genealogia temática. Ao explicar o processo de divisão (*diairesis*), Sócrates afirma que aquele que virá a ser nomeado o dialético (*Fedro*, 266c) deve ser capaz de “separar de novo em espécies segundo as articulações naturais, e tentar não despedaçar as partes, à maneira de um mau açougueiro (κακοῦ μαγείρου)” (*Fedro*, 265e1-3)<sup>37</sup>. Como já foi citado no capítulo

<sup>34</sup> Vide o estudo de Lopes na introdução à sua edição anotada do diálogo (PLATÃO, 2014a, esp. pp. 41-79); e NIGHTINGALE (1995, esp. cap. 5). Sobre a intertextualidade específica entre o *Górgias* e os *Cavaleiros*, e sua relação com o legado da poesia invectiva, cf. CAPRA, 2007b.

<sup>35</sup> Também Aristóteles, na *Política*, emprega a imagem do jarro furado (ὁ τετρημένος ... πίθος, 1320a31-32) para descrever os pobres ajudados pelos demagogos – “preenchê-los” seria uma tarefa impossível, porque sempre voltariam em busca de mais dinheiro. Cf. *Oeconomica*, 1344b25.

<sup>36</sup> Μὴ ἀγροικότερον ἢ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν· ὁκνῶ γὰρ Γοργίου ἔνεκα λέγειν, μὴ οἴηταί με διακωμωδεῖν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιτήδευμα.

<sup>37</sup> Τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδὲν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον.

2 (*supra*, pp. 54-55), Sócrates, no início deste diálogo, adivinha que Lísias teria recebido seus convidados com um “festim de discursos” (λόγων ... εἰστία, 227b6-7). De fato, Fedro relê o discurso de Lísias sobre o amor, sobre o qual Sócrates posteriormente afirma não ter partes discerníveis como um ser vivo (264c), ou seja, não ter cabeça, corpo, pés e extremidades – início, meio e fim –, nem, por implicação, aplicar o método dialético que constitui a base da boa retórica. É significativo, ainda, que o Lísias esteja hospedado na Moriquia (Μοριχία, 227b5), então ocupada por Epícrates, mas que originalmente pertenceu a Mórico, personagem histórico extravagante e excessivamente apegado aos prazeres da comida e bebida, que é por isso mencionado nas comédias de Aristófanes (*Acarnenses*, v. 887; *Vespas*, vv. 506, 1142; *Paz*, v. 1008). Em outras palavras, Sócrates acusa Lísias de trucidar o discurso.

No caso do *Banquete*, os soluços, enquanto acusação do excesso da atividade oral de Pausânias, são uma intrusão corporal relativamente mansa se comparada aos exemplos cômicos ressaltados. De todo modo, é possível distinguir no diálogo a influência do imaginário invectivo – este sendo parte de um procedimento metafórico de aplicação mais ampla – no desenvolvimento da fenomenologia das recepções apetitiva e erótica de discursos através da metáfora do vinho. O episódio dos soluços é ocasião privilegiada para a identificação desta operação, mais uma vez, por causa do personagem de Aristófanes e a carga cômica da sua presença.

Se no *Górgias* a caracterização de Cáicles mais se aproxima da grosseria do *mageiros* de Aristófanes, no *Banquete* são desenvolvidos os elementos sexuais mais sofisticados ou simpóticos da mesma rede de metáforas, voltados contra a *paiderastía* transacional que Pausânias tenta defender. Nesse sentido, não se deve esquecer que a comédia antiga foi um potente censor deste costume (HUBBARD, 1998), e Aristófanes problematiza a questão de modo bastante explícito no *agōn* entre os Discursos Melhor e Pior em *Nuvens*, peça que não hesita em fazer a ponte entre as relações pedagógicas sofística e pederástica.

Como foi visto no capítulo 2, a principal estratégia de Pausânias foi dividir eros (181b-d) em Urânio e Pandêmio, celestial e vulgar, de acordo com seu foco de atração: a alma e o corpo, respectivamente. No caso do primeira, suas leis devem convergir com as da “filosofia” (184c7-d1), ou seja, a intenção de ambas as partes deve ser virtuosa: o amante deve visar a educar o amado; o amado deve visar a ser

educado. Isto estabelece uma transação onde sexo e *lógoi*, “beleza” e “sabedoria” são moedas de troca equivalentes. Ao fim do seu discurso, ele acaba promovendo um código moral que permite e encoraja qualquer tipo de ação ou sujeição sexual em nome da busca por sabedoria e virtude (184c)<sup>38</sup>. Neste esforço, o orador apela para noções que ecoam, superficialmente, características que a leitora de Platão reconhece como pertencendo ao discurso socrático: a priorização da alma e suas virtudes ao corpo; o uso de palavras “técnicas” e suas cognatas como *sophia*, *nous*, *sophrosyne*, *phronesis*, e *aretē*; a asserção de que ações não são boas e más em si, mas de acordo com a sabedoria por trás da sua execução (181a, 183d; cf. *Fedro*, 258d); e mesmo a palavra *philosophia* (183a1). Para Hooper (2017, p. 22), o uso vocabulário elevado seria um outro aspecto da reação de Aristófanes que parodia *Nuvenus*. Ademais, ao representar Pausânias empregando esse tipo de vocabulário, Platão também justifica indiretamente a sua própria empreitada de definição da filosofia e do seu campo lexical, expondo a necessidade de associá-los a uma determinada visão de mundo a fim de que não sejam usados para maus fins.

Pausânias não veria problema com esta argumentação, pois a sua compreensão de sabedoria e virtudes assume que elas podem transmitidas via discurso e/ou via relação sexual, um modelo pedagógico apetitivo que funciona segundo a dicotomia preenchimento-esvaziamento. Porém, os soluços de Aristófanes trazem Pausânias e a leitora de volta à realidade do corpo (HOOPER, 2017, p. 17), sublinhando o inevitável fracasso do orador em enobrecer uma relação predatória. Preenchido por um discurso pseudo-filosófico, o cômico reage visceralmente ao invés de, como será o caso ao fim do discurso de Sócrates, buscar fazer perguntas (HOOPER, 2017, p. 23). Pausânias “encheu a boca” para falar, como se diz em português brasileiro, imitando o estilo de grandes oradores, e Aristófanes, que consumiu demais pelos ouvidos, engoliu muitas ideias de vento, por assim dizer, e reage negativamente.

---

<sup>38</sup> Neste esforço, o orador apela para noções que ecoam, superficialmente, características que a leitora de Platão reconhece como pertencendo ao discurso socrático: a priorização da alma e suas virtudes ao corpo; o uso de palavras “técnicas” e suas cognatas como *sophia*, *nous*, *sophrosyne*, *phronesis*, e *aretē*; a asserção de que ações não são boas e más em si, mas de acordo com a sabedoria por trás da sua execução (181a, 183d; vide *Fedro*, 258d); e mesmo a palavra *philosophia* (183a1). Para Hooper, o uso vocabulário elevado seria um outro aspecto da reação de Aristófanes que parodia *Nuvenus*. Ademais, ao representar Pausânias empregando esse tipo de vocabulário, Platão também justifica indiretamente a sua própria empreitada de definição da filosofia e do seu campo lexical, expondo a necessidade de associá-los a uma determinada visão de mundo a fim de que não sejam usados para maus fins.

Essa sátira continua no próprio discurso do comediógrafo, que inventa um mito no qual o ser humano primordial era uma esfera formada pelo que, contemporaneamente, se equivale a duas pessoas – sendo umas totalmente femininas, outras totalmente masculinas, e outras andróginas. Daqueles que são “fatia de homens” (τεμάχια ὄντα τοῦ ἄρρενος, 191e7), ou seja, são inclinados exclusivamente ao sexo masculino, ele afirma que

... amam os homens e comprazem-se em deitar com homens e abraçá-los, e são esses os melhores meninos e adolescentes, porque são por natureza mais corajosos. Dizem alguns que eles são despudorados, mas mentem, pois não fazem isso por despudor, mas por audácia, coragem e virilidade, acolhendo o semelhante deles. A grande prova: na maturidade, tais homens são os únicos bem-sucedidos na política. Quando adultos, amam meninos e por natureza não se interessam por casamento e procriação, ainda que sejam obrigados pela lei, mas basta-lhes viver uns com os outros sem se casar. (PLATÃO, *Banquete*, 191e7-192b3)<sup>39</sup>.

Não há um ponto sequer neste parágrafo que não se preste a zombar da *paiderastia* tradicional e dos personagens que a ela subscrevem. Como visto, Pausânias atribuiu a excelência do governo ateniense à sua *paiderastia* hábil em palavras, aqui os “bem-sucedidos na política” que, na comédia aristofânica histórica, são impiedosamente tripudiados. O tópico da bravura e virilidade retoma a importância da virtude guerreira no discurso de *Fedro*, que evidenciou a “filantropia” de eros nas situações em que amante e amado se encontram no mesmo campo de batalha (178c-179a). O comentário sobre o casamento e o “bastar viver juntos” goza, ainda, de Pausânias e Agatão – a quem ele se refere explicitamente ao fim do seu discurso, de modo irônico: “Não venha Erixímaco comediar [κωμωδῶν] o discurso como se eu estivesse falando de Pausânias e Agatão”<sup>40</sup>, dois possíveis exemplos da raça de natureza masculina (τὴν φύσιν ἄρρενες, 193b). Ademais, tanto a proeminência política quanto a imagem do “deitar com homens e abraçá-los” são prolepses da chegada de Alcibíades e seu relato da noite em que

<sup>39</sup> φιλοῦσι τοὺς ἄνδρας καὶ χαίρουσι συγκατακείμενοι καὶ συμπεπλεγμένοι τοῖς ἀνδράσι, καὶ εἰσιν οὗτοι βέλτιστοι τῶν παίδων καὶ μαιρακίων, ἅτε ἀνδρείοτατοι ὄντες φύσει. φασὶ δὲ δὴ τινες αὐτοὺς ἀναισχύντους εἶναι, ψευδόμενοι· οὐ γὰρ ὑπ’ἀναισχυντίας τοῦτο δρῶσιν ἀλλ’ ὑπὸ θάρρους καὶ ἀνδρείας καὶ ἄρρενωπίας, τὸ ὅμοιον αὐτοῖς ἀσπαζόμενοι. μέγα δὲ τεκμήριον· καὶ γὰρ τελεωθέντες μόνος ἀποβαίνουσιν εἰς τὰ πολιτικά ἄνδρες οἱ τοιοῦτοι. ἐπειδὴν δὲ ἀνδρωθῶσι, παιδευαστοῦσι καὶ πρὸς γάμους καὶ παιδοποιίας οὐ προσέχουσι τὸν νοῦν φύσει, ἀλλ’ ὑπὸ τοῦ νόμου ἀναγκάζονται· ἀλλ’ ἐξαρκεῖ αὐτοῖς μετ’ ἀλλήλων καταζῆν ἀγάμοις.

<sup>40</sup> καὶ μή μοι ὑπολάβῃ Ἐρυξίμαχος, κωμωδῶν τὸν λόγον, ὥς Πανσανίαν καὶ Ἀγάθωνα λέγω.



dormiu pelado abraçado a Sócrates, um discurso que tem uma série de elementos em comum com o de Pausânias (cf. *infra*, p. 266).

#### 4.2.2. Erixímaco e a retomada do vocabulário do preenchimento:

A literatura secundária diverge consideravelmente acerca da seriedade tanto de Erixímaco ao enunciar seu elogio quanto de Platão ao escrevê-lo, ou seja, o quanto esta paródia dos tratados médicos – em termos estilísticos e temáticos (cf. MARINO, 2016) – tem “função filosófica”<sup>41</sup>, dado o que foi chamado seu pedantismo, sua falta de estrutura e precisão, suas contradições (186c, 187d-e) e mesmo incorreções (187a). Contudo, como nota Keime (2018), é perfeitamente possível que o personagem esteja falando sério (uma tese apoiada pela sua caracterização), assim como que Platão tenha objetivos sérios ao brincar com esse tipo de dicção. O que interessa aqui, especificamente, são os modos como o episódio dos soluços e, de modo mais amplo, a presença do personagem Aristófanes, arremata esta brincadeira pelas bordas externas do discurso. Resgatando o comentário de Ateneu citado (*supra*, p. 120) no contexto de um *agōn* discursivo, o episódio dos soluços prejudica a austeridade do discurso de Erixímaco, cuja especulação cósmica seria do início ao fim trazida ao chão pelo comediar (κωμωδεῖν, Ateneu, V.187c) do corpo desobediente de Aristófanes, que espirra, soluça e ri. Para além disso, ele chamaria atenção para as limitações do discurso médico para abarcar verdades – ou simplesmente teorizações mais sólidas – fora do domínio estrito da sua expertise (cf. KEIME, 2018; LEVIN, 2009; TRIVIGNO, 2017).

Em primeiro lugar, o uso do vocabulário do preenchimento na passagem evoca, em antecipação ao discurso, os conhecimentos da profissão médica, que será assim definida por Erixímaco: “A medicina, em suma, é a ciência dos eventos do amor no corpo quanto à plenitude e ao vazio [πλησμονὴν καὶ κένωσιν]”<sup>42</sup> (186c5-

<sup>41</sup> Schleiermacher (1836, p. 283-4), no século XIX, a rejeitou, assim como Bury (1932), Friedlander (1969) e Taylor (1955). A seriedade do discurso de Erixímaco foi reabilitada no século XX por Edelstein (1945). Desde então, estudiosos debatem se Platão o escreveu a sério ou não e, se a sério, até onde pretendeu que tivesse função filosófica. Vide KONSTAN; YOUNG-BRUEHL, 1982; MCPHERRAN, 2007; LEVIN, 2009; TRIVIGNO, 2017; e KEIME, 2018, que faz uma lista mais completa (p. 87, n. 1-5).

<sup>42</sup> ἔστι γὰρ ἰατρικὴ, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἶπεῖν, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν. Na comédia aristofânica *Assembleia de Mulheres* (vv. 354-371), o personagem Blépiro, constipado, busca desesperadamente por um médico que cure o mal que lhe entope; ele tem medo de comer e, presumivelmente, explodir, já que seu preenchimento não será contrabalançado por um esvaziamento. O vocabulário do preenchimento não é usado na passagem, ainda que seja

7). Nesta definição, Platão se apropria do estilo médico da época, ecoando sua já mencionada conceptualização da dinâmica fisiológica do corpo, e portanto dos processos de adoecimento e terapia, a partir do desequilíbrio e equilíbrio de opostos (MARINO, 2016, pp. 246-247). O par *plesmoné/kenōsis* aparece desta forma no tratado do *corpus* hipocrático *Dos ventos (De flatibus)*, que define a terapêutica como alopatia (JOUANNA, 1994, p. 411), ou seja, o tratamento pelos contrários:

Ora, qual o remédio da fome? O que pausa a fome – isto é o alimento. Logo, um deve ser curado pelo seu contrário. **Assim a bebida pausa a sede; e o esvaziamento é remediado pelo preenchimento, e o preenchimento, pelo esvaziamento.** A fadiga, pelo descanso, e o descanso, pela fadiga. Em uma curta frase, os contrários pelos contrários são remediados. (*De flatibus*, 1.22-26. Grifo meu)<sup>43</sup>.

Contudo, a aplicação desse tipo de vocabulário para criar uma fisiologia cósmica de fluxos eróticos é originalidade platônica. Como afirma Keime (1998), os tratados do *corpus* hipocrático pouco falam de eros enquanto emoção – muito menos como princípio de ordenação cósmica, como pretenderá Erixímaco –, e mais se interessam pela atividade sexual propriamente dita, seu papel na geração de seres e no regime (*diaita*) humano de boa saúde. No que diz respeito a este último, o autor afirma:

Segundo o tratado *Regime*, o coito (*λαγνείη*) “esquenta, umedece e emagrece” (II.58). Na medida em que ela constitui um gasto de energia e **uma troca de fluidos e de calor, a atividade sexual é um exercício suscetível para favorecer ou comprometer o estado de equilíbrio** de diferentes propriedades no corpo. O sexo participa da dieta do mesmo modo que outros exercícios ou que a alimentação. Ele deve, portanto, ser regulado segundo a estação do ano e a constituição do paciente. (KEIME, 2018, pp. 102-103. Grifo meu.)<sup>44</sup>.

frequente em contextos alimentícios (cf. *supra* p. 40, n. 38), mas, de todo modo, vale lembrar que um sinônimo de esvaziamento é “evacuação”.

<sup>43</sup> τί οὖν λιμοῦ φάρμακον; ὁ παύει λιμόν· τοῦτο δ' ἐστὶ βρῶσις· τοῦτω ἄρα ἐκεῖνο ἡτέον. Αὐθις αὖ δίψαν ἔπαυσε πόσις· πάλιν αὖ πλησμονὴν ἱῆται κένωσις· κένωσιν δὲ πλησμονή· πόνον δὲ ἀπονίη· ἀπονίην δὲ πόνοσ. Ἐνὶ δὲ συντόμῳ λόγῳ, τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἐστὶν ἡμάτα· Tradução minha. Note-se o oportuno uso repetido do verbo παύω.

<sup>44</sup> “Selon le traité du Régime, le coït (*λαγνείη*) “échauffe, humecte et amaigrit” (II, 58) Dans la mesure où elle constitue une dépense d’énergie et un échange de fluides et de chaleur, l’activité sexuelle est un exercice susceptible de favoriser ou de compromettre l’état d’équilibre des différentes propriétés dans le corps Le sexe participe à la diète au même titre que d’autres exercices ou que l’alimentation Il doit donc être régulé selon la saison et la constitution du patient.” Tradução minha.

Erixímaco busca se distanciar das realidades e desejos do corpo e, nesse sentido, do escopo da medicina – como pareceu ter sido o caso, também, na sua censura interessada da embriaguez (cf. *supra*, p. 105-107). Note-se que ele pretende que seu discurso ponha uma conclusão ao discurso de Pausânias (τέλος ἐπιθεῖναι, 186a1, cf. *infra*, p. 146), e segue seu tom moralizante, ao afirmar que a medicina, do mesmo modo que a *paiderastía* celeste (186b), favorece (χαρίζεσθαι, 186b9, 186c3) apenas o que é bom e sadio no corpo, produzindo o [bom] eros, enquanto o que é mau e doentio é vergonhoso e é necessário “não favorecer” (ἀχαριστεῖν, 186c4) e expurgar (186d). Contudo, ele próprio se prejudicaria ao aplicar esse tipo de vocabulário, dando a entender que a medicina trata dos prazeres do corpo (TRIVIGNO, 2017, p. 64).

Também Aristófanes garante que ele não seja bem sucedido. Ao fim do seu discurso, o médico passa a palavra na expectativa de que o cômico o “complete” ou “preencha” (ἀναπληρῶσαι, 188e3) caso algo não tenha sido dito, uma vez que os soluços pausaram. O episódio, assim retomado, deve ser imaginado como tendo sua continuidade durante o discurso de Erixímaco.

Ao tomar a palavra, então, disse Aristodemo que Aristófanes disse: “Pausou sim, não todavia antes de aplicar-lhe o espirro, a ponto de admirado me perguntar se a ordem do corpo pede [deseja, ἐπιθυμεῖ] tais ruídos e cócegas como é o espirro, pois o soluço pausou logo, quando lhe apliquei o espirro”. (PLATÃO, *Banquete*, 189a1-6)<sup>45</sup>.

A implicação é que o soluço – uma ingestão de ar – só pausou após a aplicação de método com efeito contrário, o espirro – uma expulsão de ar, em consonância com a tese hipocrática. Erixímaco está ciente de que foi ridicularizado – ele acusa Aristófanes de “fazer graça” (γελωτοποιεῖς, 189a8). Note-se que o riso, o resultado das cócegas, não deixa também de ser uma expulsão de ar atribuída por Aristóteles (*Problemata*, XXXV.6.965a11-17) ao diafragma – cujos espasmos, justamente, são a causa do soluço (cf. GALL, 2021, esp. pp. 121-129). Logo, a teorização sobre preenchimentos e esvaziamentos é dramaticamente – comicamente – ilustrada (LOWENSTAM, 1986, p. 54) por um Aristófanes que emite sons

<sup>45</sup> Ἐκδεξάμενον οὖν ἔφη εἰπεῖν τὸν Ἀριστοφάνη ὅτι Καὶ μάλ' ἐπαύσατο, οὐ μέντοι πρὶν γε τὸν πταρμὸν προσενεχθῆναι αὐτῇ, ὥστε με θαυμάζειν εἰ τὸ κόσμιον τοῦ σώματος ἐπιθυμεῖ τοιούτων ψόφων καὶ γαργαλισμῶν, οἷον καὶ ὁ πταρμός ἐστιν· πάνυ γὰρ εὐθὺς ἐπαύσατο, ἐπειδὴ αὐτῷ τὸν πταρμὸν προσήνεγκα.

intrusivos de gargarejos e espirros. Ademais, seria possível entrever no uso do verbo ἐπιθυμῇ a pena de Platão, que reintroduz na dinâmica fisiológica do corpo as nuances propriamente apetitivas do vocabulário do preenchimento, ao modo verificado na análise de passagens do *corpus* elencadas no capítulo 2.

Para Trivigno (2017, p. 65), o ponto dessa paródia platônica não seria negar à medicina qualquer conhecimento, “mas antes que a medicina acha que possui mais conhecimento do que realmente tem”, pois “Erixímaco vai além do que autores médicos de verdade parecem ter visado a afirmar”<sup>46</sup>. Por um lado, a medicina funcionou no que diz respeito ao seu domínio estrito – o corpo e seus processos – ao “curar” o cômico. Por outro, o mesmo não ocorreria com o transbordamento do fundamento epistemológico e prático da técnica médica – a duplicidade de eros e a manipulação do equilíbrio de suas manifestações, visando à saúde, pela “produção interna”, “aplicação” ou “injeção”<sup>47</sup> (ἐμποιέω, 186d4, 186e1, 187c4, 187e3) de harmonia, amor, concórdia e/ou *philia* – como paradigma de conhecimento e tratamento de toda a *physis* para todas as técnicas (medicina, ginástica, agricultura, música, astronomia, divinação) –, sejam seus objetos humanos, naturais ou divinos.

Trivigno (2017, p. 57-9) propõe ainda que certos elementos da caracterização de Erixímaco – assim como, aqui se acrescenta, a própria presença cômica de Aristófanes – agem como “sintomas” para “diagnosticar” o discurso do médico como uma sátira ou paródia. Tais sintomas incluiriam não apenas os elementos já apontados dos soluços e o trocadilho com seu nome – “Lutador-de-arroto” (*supra*, p. 119) –, mas também as correspondências entre o personagem do diálogo e a figura do médico impostor (*alazōn*) no gênero cômico<sup>48</sup>, pelo

<sup>46</sup> “but rather that medicine thinks it contains more knowledge than it really does. Indeed, Eryximachus goes beyond what actual medical authors seemed to want to claim.” Tradução minha. A literatura médica da época, em um gesto de pensamento não muito diferente do que Platão busca realizar para garantir a superioridade da metodologia filosófica, buscava sustentar a preeminência da profissão diante de outras *tekhnai* no que diz respeito ao conhecimento da *physis* (TRIVIGNO, 2017, p. 68; cf. HIPÓCRATES, *De vetera medicina*, 20.6-14; *De Victu*, I.11-24).

<sup>47</sup> Agradeço ao meu colega Lucas Hugueney, cuja paráfrase espontânea do texto traduzido me chamou a atenção para a aptidão da noção de “aplicação” para o contexto médico – como a aplicação de uma injeção.

<sup>48</sup> Trivigno (2017, p. 58) lista que “Though we only have two brief references to doctors in Aristophanes – *Birds*, v. 584 and *Wealth*, vv. 407–9 – in which doctors are treated as imposters seeking to get rich, we know of two Middle Comedies entitled *Iatros*, or *The Doctor* (by Antiphanes and Aristophon), and we have a fragmentary scene from Alexis (fr.142). In addition, we know of two New Comedies, entitled *The Doctor* (by Philemon and Theophilus), and there is a doctor scene in Menander’s *The Shield* (Aspis). The tradition continues into Roman Comedy: Plautus wrote a lost

apresentar-se como possuidor de sabedoria e pelo uso de um jargão técnico que se mostraria fraudulento.

Dentre o acúmulo de termos relativos à medicina e outras *tekhnai*, tome-se, por exemplo, a submissão da “arte culinária” (τὴν ὀψοποικὴν τέχνην) aos conhecimentos da medicina, que deve “bem dispor dos apetites” (ἐπιθυμίας καλῶς χρῆσθαι, 187e4-5) relativos àquela sem que a prova dos seus prazeres provoque intemperança (ἀκολασίαν, 187e3) ou doença (νόσου, 187e5). O cuidado da dieta – em sentido contemporâneo – é parte importante da prática preventiva e terapêutica da medicina, mas, para Trivigno (2017, p. 63-4), no contexto dado, essa menção corresponde não apenas à tentativa de entulhar em seu discurso uma série de nomes “técnicos”, como também à falta de rigor epistemológico em termos platônicos. Sabe-se que, no *Górgias*, não apenas a culinária é desqualificada em termos técnicos como uma mera *empeiria*, como o diálogo trata especificamente da intemperança como a busca da máxima fluidez pelos movimentos de preenchimento e esvaziamento que caracterizam o apetite. Ademais, fazer disto a única referência a uma prática médica específica também daria a entender que a medicina se reduziria, de fato, a uma técnica dos prazeres do corpo<sup>49</sup>.

Outro exemplo seria a implicância de Erixímaco com Heráclito<sup>50</sup>:

Para todos os que prestam atenção ainda que pouca, é claro que também a música se comporta do mesmo modo que essas artes [sc. medicina, ginástica, agricultura], tal como talvez também Heráclito quisesse dizer, já que **não diz bem nas palavras** [τοῖς γε ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει]. Diz ele que o um, “*discordando em si mesmo, consigo mesmo concorda, como a harmonia do arco e da lira*” [B51 DK]. É muito contrassenso [ἀλογία] dizer que a harmonia discorda ou ainda que nasce de discordantes. Mas **talvez quisesse dizer isso** [τόδε ἐβούλετο λέγειν]: que dos **antes** [πρότερον] discordantes agudo e grave, então tendo **depois** [ὕστερον] concordado nasceu graças à arte da música, pois a harmonia não seria nunca graças aos ainda discordantes agudo e grave; a harmonia é uma sinfonia, e a sinfonia é uma espécie de acordo – e é impossível o acordo de discordantes, **enquanto**

play called *Parasitus Medicus*, or *The Parasite Doctor*, and there is an extended doctor scene in his *The Brothers Menaechmus* (ll. 889–956).”

<sup>49</sup> De modo muito distinto do tratamento platônico usual da medicina, que, como foi apontado (cf. *supra*, p. 91), é em geral positivamente comparada à filosofia. No caso do *Banquete*, o problema é que Erixímaco faz mau uso do discurso fisiológico associado à sua prática profissional.

<sup>50</sup> Outro pré-socrático que se faz presente no discurso de Erixímaco é Empédocles. Ainda que não mencionado, é entrevisto na forma como o médico fala sobre princípios amigos e inimigos no corpo e no cosmos.

[ἔως] discordam. (PLATÃO, *Banquete*, 187a1-b6. Grifos meus)<sup>51</sup>.

O que ele vê é uma espécie de desordem na formulação do fragmento – que propositalmente tensiona opostos – porque este “não diz bem nas palavras” (τοῖς γε ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγειν, 187a4). Ele afirma ainda que é uma ἀλογία – uma falta de reflexão, um *lógos* sem *lógos*, sem razão – dizer que a harmonia surge da discordância de opostos, e propõe corrigir Heráclito buscando tornar mais claro aquilo que ele quis dizer. Esse tipo de preciosismo sobre o sentido literal dos termos, além de ser uma prática reminiscente dos ditos sofistas, como Pródico, demonstra uma ignorância tanto da importância da tensão de opostos no pensamento heraclítico quanto do caráter propriamente poético desse tipo de antítese. Para dissolver a tensão e impor, por assim dizer, um “bom eros” no *lógos* de Heráclito, Erixímaco destrincha uma lógica temporal linear – primeiro discordância, depois concordância – que não se aplica à simultaneidade patente no sentido do fragmento.

Outro aspecto do ridículo imposto ao discurso de Erixímaco, e para além da oposição entre ele e Aristófanes efetuada pela sua caracterização, é a oposição entre o que ele disse e aquilo que o cômico “fez fluir” (ἐρρήθη, 193e4; cf. *infra* p. 148) da sua boca. O médico, em resumo, propôs um cosmos ordenado de opostos dominados pelas técnicas e seus eficientes bons demiurgos (187d), no qual “o amor se torna não tanto um princípio guia ou divindade mas um efeito que as diferentes ciências e artes produzem” (CORRIGAN; GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 65)<sup>52</sup>. Nesse sentido, ele mais faz um elogio da medicina do que do objeto proposto em primeiro lugar, e mesmo nisso falha, por parodiar sua própria profissão.

Também Aristófanes faz graça da medicina no seu discurso, pois faz “paródia das doutrinas médicas contemporâneas<sup>53</sup> e alusões às teorias evolucionistas de Empédocles (cf. 189e [as três raças, cf. 31 B61-63, 65 DK]),

<sup>51</sup> μουσική δὲ καὶ παντὶ κατάδηλος τῇ καὶ μικρὸν προσέχοντι τὸν νοῦν ὅτι κατὰ ταῦτα ἔχει τούτοις, ὥσπερ ἴσως καὶ Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν, ἐπεὶ τοῖς γε ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει. τὸ ἐν γὰρ φησι “διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι,” “ὥσπερ ἀρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας.” ἔστι δὲ πολλὴ ἀλογία ἀρμονίαν φάναι διαφέρεισθαι ἢ ἐκ διαφερομένων ἔτι εἶναι. ἀλλὰ ἴσως τόδε ἐβούλετο λέγειν, ὅτι ἐκ διαφερομένων πρότερον τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος, ἔπειτα ὕστερον ὁμολογησάντων γέγονεν ὑπὸ τῆς μουσικῆς τέχνης. οὐ γὰρ δήπου ἐκ διαφερομένων γε ἔτι τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος ἀρμονία ἂν εἴη· ἢ γὰρ ἀρμονία συμφωνία ἐστίν, συμφωνία δὲ ὁμολογία τις – ὁμολογίαν δὲ ἐκ διαφερομένων, ἔως ἂν διαφέρωνται, ἀδύνατον εἶναι.

<sup>52</sup> “love becomes not so much a guiding principle or deity as an effect that different sciences and arts produce”. Tradução minha.

<sup>53</sup> Cf. HIPÓCRATES, *De diaeta*, 28, e BURY, 1932, p. xxxii-xxxiv.

assim como referências jocosas à “cura” de antigas feridas [189d1, d2, 191d3]” (CORRIGAN; GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 70)<sup>54</sup>. Mais do que isso, contudo, trará como contraproposta um relato antropogônico marcado pela separação entre humanos e deuses e dos humanos de si mesmos, pelo caos da *hýbris* – a desmedida, o excesso –, e pela insuficiência da técnica em sanar a dor que dela resulta. No seu discurso, nem a medicina de Apolo “cura” as criaturas partidas ao meio por Zeus, pois não reestabelece uma ordem equilibrada, e sim cria uma nova onde a dor da separação permanece (190e), evidência incontestável do desequilíbrio corporal e psíquico; nem a técnica de Hefesto, que oferece soldar as duas partes separadas, é suficiente para resolver o problema das criaturas (192d). O que pode curá-las, temporariamente, são os frutos de eros, a relação sexual e seus produtos – sejam filhos, seja a *plesmoné* do orgasmo (191c) –, fracos substitutos do que a alma das criaturas deseja verdadeiramente sem nem poder nomear (192d). Assim, no discurso de Aristófanes, não apenas o poeta busca demonstrar saber mais sobre o objeto que a medicina afirma dominar – a natureza humana –, como é eros o médico que cura a natureza humana (ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην, 191d3; ἰατρός, cf. 189d1-2) ao implantar-se nela (ἔμφυτος, 191d1) – e não o médico, como quis Erixímaco, que atua sobre eros.

#### 4.3. Da relação entre discursos: a “rede intertextual” de discursos à luz dos interlúdios

Diante do que foi dito, enquanto representante do discurso cômico e através de quem Platão “verte muitas comichidades” (ARISTÓFANES, *Vespas*, vv. 1019-20, *supra*, p. 45) no diálogo, Aristófanes emerge do texto como um canhão apontado para as pretensões dos oradores anteriores a ele. Nesse sentido, o discurso dele inauguraria uma nova fase do diálogo, na qual os elogios prévios não serão esquecidos – pois Sócrates os retomará ao seu modo –, mas perdem força. Se for aceito que os soluços foram causados por um “empanturramento de discursos”, o cômico também serve de lembrete do tipo de relação que a capacidade erótico-potável pode estabelecer entre cada conviva e “discursos alheios”, seja enquanto

<sup>54</sup> “a parody of current medical doctrines and allusions to the evolutionary theories of Empedocles (cf. 189e), as well as tongue-in-cheek references to “healing” the ancient wounds.” Tradução minha.

ouvintes dos elogios, seja enquanto oradores fazendo uso de outras fontes na sua própria fala.

De modo alinhado a estes apontamentos, será útil analisar o que se poderiam chamar de manifestos metodológicos dos personagens no que diz respeito ao seu modo de inserção na “teia intertextual” (STEHLE, 1997, p. 222) de discursos<sup>55</sup>. Segundo Stehle (idem), seja em teor cooperativo ou competitivo, a performance discursiva em *sympósia* seria um esforço coletivo de ação e reação, chamada e resposta, **recepção e emissão**, ao mesmo tempo que cada contribuição individual tem o seu momento para brilhar por si só. Tomado como uma interrupção do fluxo de passagem da palavra, o episódio dos soluços sinaliza para relações inesperadas.

Fedro é o primeiro a brindar os outros com seu discurso, porque, afirma Erixímaco, “está reclinado à frente e também é o pai da proposta [πατήρ τοῦ λόγου]” (177d3-5)<sup>56</sup>. Dado que não houve um discurso imediatamente anterior, ele busca se inserir em uma teia intertextual muito mais ampla: “Fedro aborda prudentemente o universo dos discursos e se põe a dialogar com eles” (SCHÜLER, 1992, p. 28). Sua primeira tese, de que Eros não tem progenitores e por isso é o mais antigo dos deuses, é fundamentada por recurso ao que dizem os autores da tradição – no caso, Hesíodo, Acusilau e Parmênides: “prova [τεκμήριον] disso é que genitores de Eros nem há nem são mencionados [λέγονται] por ninguém, nem prosador nem poeta” (178b1-3)<sup>57</sup>. O comportamento se repete ao longo do elogio, o que foi tomado na literatura secundária como signo da imaturidade do personagem e como justificativa para desconsiderá-lo do ponto de vista filosófico. Debate-se hoje sobre o nível de astúcia envolvido nestas e posteriores citações – ou seja, se podem ser consideradas apropriações interessadas das fontes da tradição ou se são simplesmente repetições cegas (cf. FRANCO, 2006; KEIME, 2019; PIO, 2020)<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Cf. KRINKS, 2013, que sugere que os “early speeches” desenvolvem progressivamente uma metodologia do elogio que estruturará o discurso de Sócrates, tomando por “método” algo distinto, mas levantando algumas das mesmas passagens iniciais. Aqui, por outro lado, foco no modo como esses “manifestos” separam os discursos em grupos.

<sup>56</sup> ἐπειδὴ καὶ πρῶτος κατάκειται καὶ ἔστιν ἅμα πατήρ τοῦ λόγου.

<sup>57</sup> τεκμήριον δὲ τούτου· γονῆς γὰρ Ἔρωτος οὐτ' εἰσὶν οὔτε λέγονται ὑπ' οὐδενὸς οὔτε ιδιώτου οὔτε ποιητοῦ. Não é claro se ele quer dizer que Eros é ingênito *tout-court* ou se não nasceu de reprodução sexuada – tal como os primeiros deuses da Teogonia de Hesíodo –, porque ele próprio é o que possibilita este tipo de reprodução.

<sup>58</sup> Por exemplo, seria Fedro ignorante das ascendências poetadas por Alceu (fr. 327 Voigt), Simônides (fr. 575 PMG) e Eurípides (*Hipólito*, v. 534) – o que é pouco provável –, ou as exclui



Fedro é o personagem mais jovem do diálogo, ainda que já se aproxime da casa dos trinta (NAILS, 2002, p. 232) e, dado o seu status de *erōmenos* e não de *erastēs* (ROSEN, 1987, p. 57), seu papel no texto poderia ser compreendido como alguém que busca ser educado, e não educar (CORRIGAN, GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 49). Isto está de acordo com suas outras aparições no *corpus*: no *Protágoras* (315c), recém entrado na puberdade em 433/2 a.C., ele é um dos frequentadores da casa de Cálias e ouvinte do sofista Hípias, já ao lado de Erixímaco; e, no *Fedro*, datado mais próximo do *Banquete*, passa boa parte de uma idílica tarde de verão conversando com Sócrates, bancando o papel de jovenzinho (παῖς, 243e). Por outro lado, ele é consistentemente representado como um amante de discursos, “um jovem que se encanta extremamente com as palavras” (FRANCO, 2006, p. 28), sobretudo as palavras de outros, que ele gosta de “degustar” (REALE, 2000, p. 55), decorar e repetir<sup>59</sup>. Mais do que isso, como afirma Nightingale (1995, p. 137) a respeito do *Fedro*, “o texto destaca a confiança de Fedro nas opiniões e afirmações de outras pessoas”<sup>60</sup> através do seu hábito de citar outras fontes.

O uso de vozes alheias no seu elogio – a frequente citação de poetas que o Sócrates do *Protágoras* gostaria de eliminar dos banquetes de *kalokagathoi* (347c-e, cf. *supra*, p. 75) – indicaria um consumo passivo-aquisitivo de outros discursos, ou seja, que ele exerce seu desejo por discursos ao modo do preenchimento das taças. Ele emite pela boca os fluxos discursivos que recebeu ao longo da vida pelos ouvidos e pelos olhos. Notomi (2013), por exemplo, argumenta que a fonte de Fedro para a citação conjunta de Hesíodo, Acusilau e Parmênides seria a *Antologia* do mesmo Hípias que detém sua atenção no *Protágoras* – e que é interlocutor de Sócrates nos diálogos *Hípias Maior* e *Hípias Menor*. A compilação de citações teria sido parte do material que o jovem preparou durante o dia da festa, ou mesmo aprendeu de cor, aplicando as técnicas mnemônicas do mesmo sofista (NOTOMI,

---

propositalmente por um motivo ou outro? Idem para sua implicância com Ésquilo (180a), e o exemplo de Alceste (cf. PIO, 2020).

<sup>59</sup> No caso do *Fedro*, além do discurso de Lísias, Nightingale (1995, p. 136) nota que “Phaedrus quotes, for example, the doctor Acumenus, who has recommended walks on the roads (227a); the politicians who rail at the practice of logography (257c); the rhetoricians who deny that orators must have knowledge of the truth (259e-260a); people who have defined rhetoric as an art confined to public gatherings (261b); the authors of books on rhetoric (266d); and Hippocrates' theories on the physiology of the human body (270c).”

<sup>60</sup> “Clearly, the text highlights Phaedrus' reliance on the opinions and statements of other people.” Tradução minha.

2013, p. 145; cf. frs. 86 A2, A5a, A16 DK) – podemos imaginar que já tinha planejado com Erixímaco a proposta de uma competição de elogios com este tema. Também Rosen (1987, pp. 40-1) afirmou, ainda que sem recorrer ao argumento de uma citação implícita, que Fedro está imitando seu mestre Hípias, de modo que a competição começa com uma “caricatura da sofística” – do mesmo modo que o diálogo abre com Apolodoro, discípulo de Sócrates, uma “caricatura da filosofia” (cf. 173c-d).

Deste ponto de vista, vale lembrar que Eros foi, sobretudo, um deus dos poetas. Como mapeia Breitenberger (2007, pp. 137, 165-9, cf. p. 70), diferente de Afrodite, as evidências iconográficas e epigráficas sugerem que o deus personificado não foi objeto do tipo de culto público<sup>61</sup> que estabilizasse, desde cedo, sua iconologia e mitologia (cf. STAFFORD, 2013, p. 180-182), ou que gerasse os tipos de encômios e peãs de que Fedro sente falta (177a). Dependente do objetivo do poeta ao evocá-lo, suas características mais reconhecíveis hoje foram resultado do desenvolvimento de “clichês” líricos – os quais Platão, certamente, aproveita. Com efeito, esta instabilidade permite a amplitude da inventividade platônica no diálogo, inclusive em relação à ascendência do deus (cf. *infra*, p. 182 *et seq.*):

Conforme com os sofistas, Platão não viu em Eros mais do que uma província relevante disponível a promissoras explorações. Eros, sem compromissos fortes com atributos a ele conferidos por autores respeitados, abre o leque das significações. Mero significante, texto algum ostenta autoridade suficiente para proibir as frequentes alterações de sua fisionomia. (SCHÜLER, 1992, p. 29).

Consequentemente, em termos de construção literária da teia intertextual do diálogo, o discurso de Fedro começa de onde deve começar.

Já Pausânias, que fala depois de um número indeterminado de oradores desde Fedro, começa se endereçando especificamente a ele: “Não me parece, Fedro, que propusemos bem a questão [que a questão/tema/discurso foi bem lançado por nós, προβεβλήσθαι ἡμῖν ὁ λόγος], a de simplesmente [ἀπλῶς] fazer o elogio a Eros”, porque, ele explica, Eros não é um só, mas dois<sup>62</sup>, e “mais correto é dizer

<sup>61</sup> Como chama à atenção o próprio Aristófanes do *Banquete*, 189c.

<sup>62</sup> A duplicidade do deus também é derivada por Pausânias via um argumento de ascendência, que cita as duas versões mais difundidas do nascimento de Afrodite – a quem Eros vem associado: a homérica, onde a deusa é filha de Zeus e Dione, e a hesiódica, na qual ela nasce da mistura da espuma marítima ao esperma do pênis decepado de Urano (180d).

antes qual se deve elogiar. Eu, então, tentarei corrigir isso” (180c4-5, c7-d2)<sup>63</sup>. Sabe-se que o discurso deste sofista amador está preocupado com a complexidade ética das regras do amor (cf. *supra*, pp. 60-62), por oposição à simplicidade com que Fedro teria apresentado toda manifestação erótica como bela e boa, porque divina e causa inspiradora de atos belos aos homens e aos deuses (179a, 180b). Note-se, contudo, que Pausânias não se posiciona, pelo menos a princípio, como um opositor ao *lógos* de Fedro, quando toma para si a tarefa de corrigi-lo: ele fala em um *lógos*, lançado por um “nós”, referindo-se ao acordo inicial de fazer a reunião por discursos segundo propusera Erixímaco (177a1, 177e6).

Aqui entram os soluços, que, como visto, explicitam as influências sofisticas na construção do discurso de Pausânias, e então Erixímaco passa à frente. Ele afirma o seguinte: “Bem, me parece ser necessário, já que Pausânias se lançou belamente sobre seu discurso sem concluí-lo suficientemente [οὐχ ἱκανῶς ἀπετέλεσε], que eu precise tentar pôr um fim [τέλος ἐπιθεῖναι] nele [no discurso, τῷ λόγῳ]” (185e6-186a1)<sup>64</sup>. Escolheu-se citar uma tradução própria justamente para evidenciar a relação de continuidade que Erixímaco estabelece entre os dois discursos. A versão mais literal ou denotativa de ἱκανῶς, “suficientemente”, e de τέλος ἐπιθεῖναι, “pôr um fim”, faz emergir do texto uma materialidade quantitativa de um mesmo discurso. Pausânias falou bem, mas faltou um pedaço que Erixímaco irá tratar de anexar em um discurso que se pretende uma expansão da tese do eros duplo que, na boca de Pausânias, ficou restrita ao domínio dos interesses humanos (BRISSON in PLATÃO, 2007, p. 195, n. 181): “Assim como há pouco Pausânias dizia...” (ὥσπερ ἄρτι Πausανίας ἔλεγε..., 186c8-9).

Em seguida, Erixímaco não sabe o que esperar do discurso do cômico, de modo que ao passar a palavra deixa o movimento em aberto. Na tradução de Franco e Torrano: “mas se omiti [deixei restar, ἐξέλιπον] algo, tua tarefa, Aristófanes, é compensar [completar, preencher, ἀναπληρῶσαι]. Ou se tens em mente elogiar de outro modo o deus, elogia, já que também deste pausa a teu soluço.”<sup>65</sup> Note-se o

<sup>63</sup> οὐ καλῶς μοι δοκεῖ, ὦ Φαῖδρε, προβεβλῆσθαι ἡμῖν ὁ λόγος, τὸ ἀπλῶς οὕτως παρηγγέλθαι ἐγκωμιάζειν Ἑρωτα. ... ὁρθότερόν ἐστι πρότερον προρρηθῆναι ὅποιον δεῖ ἐπαινέειν. ἐγὼ οὖν πειράσομαι τοῦτο ἐπανορθώσασθαι.

<sup>64</sup> Δοκεῖ τοίνυν μοι ἀναγκαῖον εἶναι, ἐπειδὴ Πausανίας ὁμήσας ἐπὶ τὸν λόγον καλῶς οὐχ ἱκανῶς ἀπετέλεσε, δεῖν ἐμὲ πειρᾶσθαι τέλος ἐπιθεῖναι τῷ λόγῳ. Tradução minha. Mársico (PLATÃO, 2009a) traduz similarmente: “En rigor, dado que Pausanias, tras impulsar bien el discurso no lo completó lo suficiente, me parece que es necesario intentar darle cierre al argumento”.

<sup>65</sup> ἀλλ' εἴ τι ἐξέλιπον, σὸν ἔργον, ὦ Ἀριστόφανες, ἀναπληρῶσαι· ἢ εἴ πως ἄλλως ἐν νῷ ἔχεις ἐγκωμιάζειν τὸν θεόν, ἐγκωμιάζε, ἐπειδὴ καὶ τῆς λυγγὸς πέπauσαι.

uso do vocabulário do preenchimento para, novamente, evocar uma certa materialidade do *lógos*, e desta vez, como um volume a ser completado. A resposta jocosa de Aristófanes acerca da pausa dos soluços, comentada acima (pp. 138-9), deixa Erixímaco de orelha em pé. Ele avisa ao cômico, provavelmente com um sorriso amarelo estampado no rosto, que o vigiará durante seu discurso, de modo a impedir que ele continue a comediá-lo (*γελοιοποιεῖς; γελοῖον*, 189a9, b1). Ao que o poeta responde:

Aristófanes rindo disse: “Tens razão, Erixímaco, e que não se mencionem minhas palavras. Mas não me vigies, porque temo pelo que será dito, que eu diga não algo engraçado [*γελοῖα*] – pois isso seria lucro e próprio de nossa Musa –, mas ridículo [*καταγέλαστα*].” (PLATÃO, *Banquete*, 189b3-7)<sup>66</sup>.

Aristófanes parece querer apresentar certa – “falsa” – modéstia, em tom reminiscente ao socrático<sup>67</sup>, afirmando que o discurso que será risível, ou seja, cômico aos outros porque de alguma forma inferior. Dito com outras palavras, que ririam não “com” ele, como condiz a um servo da Musa cômica, mas dele. Ao contrário do que se poderia esperar, contudo, o teor do seu discurso é surpreendentemente trágico<sup>68</sup>, apresentando poucos, ainda que marcantes, elementos cômicos (cf. SANTORO, 2016, p. 223; OBDZALEK, 2017; SOARES, 2021), de modo que seria possível reconhecer no discurso de Aristófanes uma apropriação técnica – ou seja, ciente – de alguns aspectos da arte de Agatão<sup>69</sup>. Também os elementos risíveis diriam mais respeito à arte de Erixímaco do que ao discurso.

Finalmente em pleno controle de sua voz e da palavra da reunião, Aristófanes demarca um distanciamento do que foi dito anteriormente. Ele afirma como prelúdio ao seu discurso que sim, “tenho em mente falar de outro modo que tu [Erixímaco] e Pausânias [falaram, *εἰπέτην*]” (189c1-2)<sup>70</sup>. Como aponta Levin (2009, p. 285, n. 24), o uso do aoristo *εἶπον* no dual reforça uma ligação entre os dois discursos anteriores. Analisado em relação a estes, o discurso do comediógrafo

<sup>66</sup> Καὶ τὸν Ἀριστοφάνη γελάσαντα εἰπεῖν Εὐὶ λέγεις, ὦ Ἐρυξίμαχε, καὶ μοι ἔστω ἄρρητα τὰ εἰρημένα. ἀλλὰ μὴ με φύλαττε, ὥς ἐγὼ φοβοῦμαι περὶ τῶν μελλόντων ῥηθήσεσθαι, οὐ τι μὴ γελοῖα εἶπω – τοῦτο μὲν γὰρ ἂν κέρδος εἴη καὶ τῆς ἡμετέρας μούσης ἐπιχώριον – ἀλλὰ μὴ καταγέλαστα.

<sup>67</sup> Também Sócrates teme ser ridículo (*καταγέλαστος*, 198c6) antes do seu discurso, cf. *infra*, p. 165.

<sup>68</sup> “em nenhum momento dos discursos do *Banquete*, leva-se o amor tão a sério, nem tão tragicamente” (LACAN, 2010, p. 115).

<sup>69</sup> E nesse sentido Aristófanes emerge como competidor de Sócrates e do próprio Platão pela identidade do homem que sabe compor tragédia e comédia pela mesma arte (223d).

<sup>70</sup> ἄλλη γέ πη ἐν νῶ ἔχω λέγειν ἢ ἢ σὺ τε καὶ Πausανίας εἰπέτην.

rejeita tanto a tese do eros duplo – que não volta a ser defendida depois disso – quanto o estilo complexo e técnico, dando preferência ao registro mítico-poético (cf. TARRANT, 2013), mais simples. Ele se destaca, ainda, por dois outros aspectos do seu manifesto. Primeiro, a reivindicação de uma função pedagógica para seu discurso: ele deseja introduzir os convivas ao poder (δύναμιν, 189d4) de eros para que eles possam ensinar a outras pessoas, um vocabulário próximo ao da revelação iniciática que será retomado por Sócrates (210a) e Alcibiades (217e-218b) (cf. SANTORO, 2016, p. 217). Segundo, que a compreensão de eros deve ser precedida de uma compreensão da natureza humana (189d3-6) – e, de fato, seu discurso apresentará eros como derivação “epigenética” da condição humana deficiente. Para isso, o poeta cria um mito original, com elementos de inspiração órfica que parodiam o mito cosmogônico da peça aristofânica *Aves* (cf. SANTORO, 2016). Ele reafirmará sua diferença em relação ao discurso de Erixímaco no final, como relata Apolodoro: “‘Esse é, Erixímaco’, disse ele, ‘meu discurso sobre Eros, diverso [ἄλλοιός] do teu’” (193d6-7)<sup>71</sup>. E o médico, talvez ignorante de ter sido alvo de piada, talvez sem graça de se colocar novamente sob o holofote após tal discurso, ou talvez mesmo genuinamente admirado, o elogia de modo alinhado à tradição metafórica analisada previamente: “para mim foi doce o discurso que fizestes fluir” (καὶ γάρ μοι ὁ λόγος ἡδέως ἐρρήθη, 193e4)<sup>72</sup>.

Antes que o diálogo prossiga para o próximo orador, Agatão, aqui se insere um outro interlúdio, que cuida de relembrar a competição exclusiva entre o trágico e Sócrates, estabelecida em 175d-e (cf. *supra*, pp. 28-33). Aristófanes e Erixímaco mencionam por nome que estes são os dois oradores restantes a discursar, o último ressaltando que:

Se eu não estivesse consciente de que Sócrates e Agatão são terríveis na arte do amor [δεινοῖς οὔσι περὶ τὰ ἐρωτικά], muito temeria que tivessem dificuldades de falar [aporía discursiva, ἀπορήσωσι λόγων] depois de tantos e diversos discursos; mas de fato confio neles (PLATÃO, *Banquete*, 193e4-7. Grifos meus)<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Οὗτος, ἔφη, ὃ Ἐρυξίμαχε, ὁ ἐμὸς λόγος ἐστὶ περὶ Ἔρωτος, ἄλλοιός ἢ ὁ σός.

<sup>72</sup> A tradução é minha. Franco e Torrano traduziram: “pois teu discurso me deu prazer”. Já foi notada a conexão etimológica entre prazer (ἡδονή) e doce (ἡδύς) (cf. *supra*, p. 45). Aproveitei também a homografia dos os verbos ἐρῶ (dizer) e ρέομαι (fluir) na terceira pessoa do singular do aoristo passivo.

<sup>73</sup> καὶ εἰ μὴ συνήδη Σωκράτει τε καὶ Ἀγάθωνι δεινοῖς οὔσι περὶ τὰ ἐρωτικά, πάνυ ἂν ἐφοβούμην μὴ ἀπορήσωσι λόγων διὰ τὸ πολλὰ καὶ παντοδαπὰ εἰρησθαι· νῦν δὲ ὁμῶς θαρρῶ. Como nota Dover (1980, p. 121), ambos “ignoram a existência” de Aristodemo, que, sentado à direita de Erixímaco, deveria ser o próximo a falar. É provável que Aristodemo tenha pulado seu discurso no relato a

A frase retoma a categoria dos “mais eróticos” (177e)<sup>74</sup>, acrescentando o ambíguo qualificador δεινός, “terrível”. Tal característica de ambos os oradores é o antídoto para falta de recursos discursivos (ἀπορήσωσι λόγων, 193e6; cf. capítulo 5) que poderia ter sido causada pelos discursos anteriores – seja porque muito já foi dito e de muitos modos, e pouco restaria, seja porque o efeito embriagante acumulado da conversa poderia colocá-los em dificuldade. A equiparação erótico-discursiva desses personagens é um importante passo preparatório para a leitura dos seus elogios, que apresentam imagens de eros bastante opostas e que se identificam com seus criadores (cf. *supra*, p. 30-32; *infra*, pp. 163-164), (re)estabelecendo Agatão como o primeiro oponente de Sócrates neste *agōn*.

O termo δεινός, sabe-se, é frequentemente aplicado por Platão em referência à eloquência sofisticada ou *expertise*<sup>75</sup>, e também a eros por Diotima, em semelhante contexto – como “terrível caçador” (θηρευτὴς δεινός, 203d6) e na já referida locução “δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής” (203d8, cf. *supra*, p. 94). Ao fim do discurso de Agatão, Sócrates também usa o termo para caracterizar Górgias, “terrível nos discursos” (δεινοῦ ... ἐν τῷ λόγῳ, 198c4), e por extensão o discurso do trágico, recém terminado neste ponto; assim como nega sua própria “terribilidade” no assunto (198d1), pelos menos segundo as regras de elogio que ele irá rejeitar. No seu discurso, por outro lado, Sócrates reafirmará sua “terribilidade” de modo analéptico a ambas as passagens em questão, relatando que Diotima lhe perguntou se pensava que se tornaria δεινός nas questões eróticas se não refletisse sobre o impulso à imortalidade que eros realiza nos seres (207c) – a implicação, claramente, é que ele sim refletiu sobre o assunto, e por isso pôde afirmar desde o início que conhece (ἐπίστασθαι, 177d8) tais coisas, segundo seu próprios critérios de determinação.

Após o comentário de Erixímaco, Sócrates aproveita a oportunidade de ter sido reconduzido à ribalta para elogiar Agatão<sup>76</sup>, contrapondo que ele tem medo de falar após o poeta (194a) e, portanto, não considera que suas capacidades

---

Apolodoro, considerando-se por demais *phaulos* (cf. 174c). Sabemos que Aristodemo sentou à direita porque, do contrário, seria com ele com quem Aristófanes teria trocado de lugar.

<sup>74</sup> Algo que não foi feito no caso de Pausânias.

<sup>75</sup> E.g.: *Apologia*, 17b, 18c, 39b; *Eutidemo*, 271d; *Fedro*, 228a; *Filebo*, 57d-e, *Górgias*, 517c; *Íon*, 532b; *Protágoras*, 312d-e; *República*, passim; *Sofista*, 232c.

<sup>76</sup> Ele também elogia Erixímaco, “bela foi tua parte na competição” (Καλῶς γὰρ αὐτὸς ἡγωνίσαι, 194a1).

discursivas estão no mesmo nível. A cena recupera os mesmos temas da conversa entre os personagens em 175d-e, e Agatão, novamente, lê como irônico o comentário socrático: “Queres me enfeitiçar [φαρμάττειν], Sócrates” (194a5), quando outrora acusara o filósofo de *hýbris* (175e7) (cf. *supra*, p. 94). Agatão acha que Sócrates quer aumentar as expectativas dos convivas – que já deviam ser altas, dado que o poeta é o anfitrião de um evento em honra da sua própria vitória discursiva na antevéspera –, e Sócrates, por outro lado, aponta que o número bastante inferior de ouvintes (em relação ao dia da competição trágica) não suscitaria qualquer perturbação.

Agatão delineia uma distinção forte entre a massa insensata (πολλῶν ἄφρόνων, 194b8), que consumira sua *epideixis* (ἐπιδείξεσθαι, b3) na antevéspera, e a presente companhia de poucos sensatos (ὀλίγοι ἔμφορες, b8). Ele não estaria tão “cheio do teatro” (θεάτρον μεστὸν, b7) a ponto de ignorar a superioridade destes últimos. Sócrates relembra, contudo, que os presentes convivas fizeram parte daquela massa (194c), e imediatamente agarra a oportunidade de enredar o poeta em um diálogo: sentiria Agatão vergonha (αἰσχύνοιο, 194c6) de fazer algo vergonhoso (αἰσχρὸν, c7) na frente de sábios? E na frente da multidão? Fedro interrompe antes que o poeta possa responder, advertindo-o do perigo que oferece ao prosseguimento ordenado dos elogios, pois, sendo um belo, Sócrates pararia de se importar com qualquer outra coisa que não fosse dialogar com ele (194d) – por mais doce (ἡδέως, d4) que fosse ouvi-los.

Vale a pena ressaltar dois pontos sobre essa passagem antes que se possa prosseguir às considerações acerca do discurso de Agatão. É significativo que seja Fedro, e não Erixímaco – como se poderia esperar –, quem exerce a função simposiárquica de reestabelecer a ordem. O problema da vergonha (αἰσχύνη) é fundamental para o elogio do jovem, no qual o maior bem (ἀγαθόν) de eros dado aos seres humanos é produzir, injetar (ἐμποιεῖν) “a vergonha do vergonhoso e a ambição [φιλοτιμία] do belo” (178d-2)<sup>77</sup>. Todavia, o amante é levado a realizar atos honrosos não por si, mas por receio de se envergonhar diante do seu amado. Como afirma Pio (2020, p. 59), “ao vincular a conduta ao olhar do outro, (...) Fedro parece se importar de maneira secundária com o que é repugnante [*aiskhrón*] ou belo [*kalón*] em si”, e, em primeiro lugar, “com a percepção ou sanção social diante da

<sup>77</sup> τὴν ἐπὶ μὲν τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνην, ἐπὶ δὲ τοῖς καλοῖς φιλοτιμίαν.

visibilidade da conduta vergonhosa e especialmente com a sanção dentro do relacionamento pederástico”. É possível que o personagem tenha reconhecido uma fraqueza do seu discurso ao ouvir Sócrates encaminhar uma linha de interrogação que questionaria o deslocamento do critério deste juízo para a opinião dos outros. Nesse sentido, glosando Rosen (1987, p. 50) o discurso de Fedro antecipa o dilema de Agatão neste momento, a “dependência da poesia [do poeta] no aplauso [na opinião] da sua audiência. O que “resplandece” na Δόξα pode ser o genuinamente esplêndido ou nobre [καλόν “em si”], mas o brilho depende dos olhos de quem observa”<sup>78</sup>. Como já visto, foi o brilho (λαμπρά) da sabedoria de Agatão na antevéspera que Sócrates destacou no seu primeiro elogio do poeta (175e4). Note-se ainda que, segundo a terminologia do elogio de Aristófanes, Agatão seria um “neto do sol”<sup>79</sup>.

O que leva ao segundo ponto. É significativo, também, que seja neste momento que Platão ressalte explicitamente a natureza performática da *epideixis*, que, englobando o subgênero encomiástico – este que penetra todos os outros tipos de discursos (NIGHTINGALE, 1995, p. 93) –, é o gênero discursivo em causa no *Banquete*. A *epideixis* se tornou particularmente associada a professores de retórica, oradores e sofistas como Górgias, lidando com valores morais binários – belo e feio, bom e mau, justo e injusto etc. – e se dirigindo à opinião de sua variada audiência acerca do que seja a virtude e o vício, seja para confirmá-la ou transformá-la. Ademais, se adequa muito bem à classe de mercadoria: ela é “brilhante”, tanto no sentido em que é uma “mostração” de alguma coisa, um voltar do holofote para evidenciá-la, quanto no sentido de que é feita para convencer e impressionar quem ouve – vê – (e dentre estes, inclusive, potenciais “compradores”) com as habilidades de quem os profere; e eles são especialmente propícios para o ensino destas mesmas habilidades a quem por isso se interesse e deseje pagar.

Como fez Aristófanes, Agatão começa seu discurso postulando uma independência metodológica dos discursos precedentes. Ele é mais radical que o

<sup>78</sup> “The dependence of poetry upon the applause of the audience. What “shines forth” in Δόξα may be the genuinely splendid or noble, but the shine is dependent upon the eyes of the onlooker”. Tradução minha.

<sup>79</sup> Um corte dos filhos do sol, totalmente machos, e portanto um homem sexualmente inclinado exclusivamente para outros homens (191e). Agatão nunca se casou. Como nota Nails (2002, p. 9), a menção por Erixímaco das mulheres da casa de Agatão (176e) sugere que ele morava com sua mãe, irmãs, tias – e, possivelmente, também Pausânias.



cômico, contudo, porque os desqualifica enquanto encômios do deus. Os convivas erraram até agora porque falaram dos benefícios do deus aos homens, mas não do que nele os capacita para distribuir tais dons:

O único modo certo de qualquer elogio a quem quer que seja é explicar no discurso qual é a natureza deste – de que se trata o discurso – e de que dons porventura é causa. Assim é justo que nós primeiro elogiemos quem é Eros ele mesmo, depois seus dons. (PLATÃO, *Banquete*, 195a1-5)<sup>80</sup>.

Este movimento será aprovado por Sócrates (199c), e ecoado também pelo filósofo no *Fedro* (237b-c, 263b-c), onde o discurso de Lísias será criticado, dentre outras coisas, por faltar com o princípio de definição<sup>81</sup>. Agatão, de certo modo, se declara como o único orador – até aquele momento – que de fato poderia ser considerado digno da vitória, porque o único que fará um elogio corretamente.

Não apenas o discurso “exibe os elementos característicos de *encomia*” (DOVER, 1980, p. 123), como opera segundo um jogo retórico-poético reminescente de Górgias (*Oração Funeral*, B6 DK; *Elogio de Helena (EH)*, B11 DK; *Defesa de Palamedes*, B6.11a DK), concentrado na peroração (197d1-e5)<sup>82</sup>, onde se repete o princípio do *isa legein* empreendido por Pausânias (cf. *supra*, pp. 123-124), ainda que de maneira bastante mais sofisticada. As “aliteraões, antíteses, metáforas, perífrases, hipérboles, isócolos, anástrofes, zeugmas, enumerações, anáforas” (SCHÜLER, 1992, p. 64) tornam evidente o esforço platônico de tornar

<sup>80</sup> εἷς δὲ τρόπος ὁρθὸς παντὸς ἐπαίνου περὶ παντός, λόγῳ διελθεῖν οἷος οἶον αἴτιος ὧν τυγχάνει περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾗ. οὕτω δὲ τὸν Ἔρωτα καὶ ἡμᾶς δίκαιον ἐπαινέσαι πρῶτον αὐτὸν οἷός ἐστιν, ἔπειτα τὰς δόσεις.

<sup>81</sup> Seria possível entrever uma versão implícita e tematicamente invertida deste princípio no manifesto de Aristófanes: para ele foi mais importante definir a natureza dos seres humanos, muito mais protagonistas do seu mito tragicômico do que eros, para que o valor dos dons do deus se torne evidentes.

<sup>82</sup> οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ, τὰς τοιάσδε συνόδους μετ' ἀλλήλων πάσας τιθεῖς συνιέναι, ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θυσίαισι γιγνόμενος ἡγεμὼν· πρᾶοτητα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δ' ἐξορίζων· φιλόδορος εὐμενείας, ἄδωρος δυσμενείας· ὦλεως ἀγαθός· θεατὸς σοφοῖς, ἀγαστὸς θεοῖς· ζηλωτὸς ἀμοίροις, κτητὸς εὐμοίροις· τρυφῆς, ἀβρότητας, χλιδῆς, χαρίτων, ἡμέρου, πόθου πατήρ· ἐπιμελὴς ἀγαθῶν, ἀμελὴς κακῶν· ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόγῳ κυβερνήτης, ἐπιβάτης, παραστάτης τε καὶ σωτὴρ ἄριστος, συμπάντων τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων κόσμος, ἡγεμὼν κάλλιστος καὶ ἄριστος ... Schüler (1992, p. 64) buscou uma tradução gorgianizante para o português brasileiro, que eu glosso: Ele [Eros] do extravagante nos alivia [esvazia, κενοῖ] e o aconchegante propicia [repleta, πληροῖ]; mútuos encontros que tais promove, em festas, em coros, em oferendas sendo senhor; brandura incutindo [dá passagem a, πορίζων], amargura excluindo; dadivoso da bondade, desdenhoso da maldade; patente aos sábios, ridendo aos Potentes; invejado pelos excluídos, conquistado pelos incluídos; do prazer, da ternura, do requinte, da beleza, do ardor, do desejo [ἡμέρου, πόθου], pai; afeito ao bom, desafeito ao mau; nas lides, no medo, no gosto [no desejo, ἐν πόθῳ], na lábia [ἐν λόγῳ], timoneiro, navegante, atacante, nobilíssimo salvador, dos deuses todos e dos homens jóia, guia belíssimo e finíssimo.”

o elogio de Agatão não apenas paródico da estrutura da retórica gorgiana, como também poético, pela aplicação, em prosa, de unidades métricas da poesia lírica grega (DOVER, 1980, p. 124) – é um *lógos* com *métron* (cf. *EH*, §9; PLATÃO, *Górgias*, 502c5-7).

Não se deve deixar de notar, com Sheppard (2008, p. 35) e Bieda (2016a, p. 257-258), que esta caracterização parece ser fiel ao Agatão histórico: alguns de seus fragmentos atestam uso do *isa legein* (cf. fr. 3.4, 6<sup>83</sup>, 11, 12 TrGF Snell), e ele é da seguinte maneira mencionado por Filóstrato na seção sobre Górgias do seu *Vitae sophistorum* (I.493.2-5): “Agatão, o poeta de tragédias, o qual a comédia considera sábio e belo-em-dicção [καλλιεπῆ; cf. ARISTÓFANES, *Tesmoforiantes*, v. 49], muitas vezes *gorgianiza* [γοργιάζει] em seus iambos”<sup>84</sup>. Sheppard (2008, p. 35) nota ainda uma possível aproximação platônica entre retórica e tragédia em termos de estilo e audiência. A autora ressalta as passagens do *Mênnon* (τραγική, 76e3) e da *República* (τραγικῶς, III.413b4, VIII.545e1) onde “trágico” descreveria uma linguagem elaborada, floreada, “sublime” (ὕψηλολογουμένας, *República*, VIII.545e3; vide ainda *Górgias*, 502c-d). No caso do *Mênnon*, o adjetivo é atribuído à definição da cor que Sócrates faz “à moda de Górgias” (κατὰ Γοργίαν), mestre de Mênnon, que ficaria por isso satisfeito – experimentando algo mais familiar ao seu paladar, digamos.

Bieda (2016a) mais do que se justifica, neste sentido, em chamar o sofista de “oitavo orador” do diálogo, uma espécie de mestre espiritual de Agatão que fala através da sua boca, como o ator dentro da máscara trágica (da Górgona!). O autor mapeia semelhanças estruturais, estilística e temáticas com Górgias, sobretudo com o *Elogio de Helena*, ao longo de todo o discurso do trágico. O eros de Agatão é tão poderoso (τῶν θεῶν βασιλεύει, *Banquete*, 195c6, cf. 197d-e; δυνάστης μέγας, *EH* §8.51), imperceptível (λανθάνειν, *Banquete*, 196a4; ἀφανεστάτωι, *EH*, §8.51) e líquido – fluido<sup>85</sup> – (ὕγρὸς, ὑγρᾶς, *Banquete*, 196a2, 5; *EH* §14) quanto o *lógos* de Górgias (BIEDA, 2016a, pp. 259-60). Platão arremata este nó de *in-fluências* gorgiânicas<sup>86</sup> fechando o discurso em explícita referência à última frase do *EH*:

<sup>83</sup> Este é citado por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, VI.4.1140a 19-20: “τέχνη τύχην ἔστερξε καὶ τύχη τέχνην”, “a *tekhne* ama a fortuna, e a fortuna, a *tekhne*”.

<sup>84</sup> καὶ Ἀγάθων δὲ ὁ τῆς τραγωδίας ποιητής, ὃν ἡ κωμωδία σοφόν τε καὶ καλλιεπῆ οἶδε, πολλαχοῦ τῶν ἰάμβων γοργιάζει. Tradução minha.

<sup>85</sup> Waterfield (PLATÃO, 2008a) mesmo traduz ὑγρὸς como “fluid”; Dover (1980), “moist”.

<sup>86</sup> Outras *in-fluências*, ou vozes alheias, na forma de citações literais, estão em 195a-b, ao discurso de Fedro, para criticá-lo acerca da tese da antiguidade de Eros (195a-b; esp. τεκμήριον δὲ..., 178b1

ambos foram produzidos de forma parcialmente séria (δὲ σπουδῆς μετρίας, *Banquete*, 197e7; μὲν ἐγκώμιον, *EH*, §21.131) e parcialmente lúdica (μὲν παιδιᾶς, *Banquete*, 197e7; δὲ παίγνιον, *EH*, §21.132).

Assim, o discurso de Agatão representa o clímax retórico do diálogo, ainda que seja para muitos comentadores uma exposição vazia de conteúdo. A isto se contrapõem autores que se apoiam no protagonismo do personagem no diálogo como antecedente imediato de Sócrates e seu interlocutor privilegiado, e igualmente em elementos do seu discurso que seriam essenciais para o rumo tomado em seguida pelo filósofo (cf. GONZALEZ, 2017; SEDLEY, 2006) – ou seja, que suas contribuições “superam em muito a importância das contribuições de todos os outros discursos” (GONZALEZ, 2017, p. 115)<sup>87</sup>.

Com efeito, Agatão será um de seus principais interlocutores, e, talvez na mesma medida, também Aristófanes. Foi visto que não apenas os dois poetas – os dois dionisíacos – são agrupados pela narrativa com o soluço do cômico, e também fazem propostas que se pretendem metodologicamente independentes das contribuições anteriores. Os soluços, por assim dizer, “esvaziam” o diálogo de discursos que o “preencheram” excessivamente.

Em termos estilísticos, é evidente que eles são bastante opostos – já foi ressaltado o estilo mais simples do discurso de Aristófanes, descrito como paratático por Sheppard (2009, p. 34). Mais importante, ademais, seria enfatizar que eles também se contrapõem enquanto retratos de Eros: na formulação de Corrigan e Glazov-Corrigan (2004, p. 91), extremamente relevante para os interesses desta dissertação, o par de discursos se caracteriza pelo forte contraste entre a poética da Necessidade (*Need*) e da Plenitude (*Plenty*), a primeira focada no ser humano e a segunda, no deus. O desejo erótico de Aristófanes é algo que foi implantado (ἔμφυτος, 191d1) na natureza humana a após a sua criação, resultado da falta ontológica radical criada pelo ato do corte divino das criaturas inteiras<sup>88</sup>, e

// μέγα δὲ τεκμήριον..., 195b1); 195d4-5: *Iliada* XIX.92-4, fazendo uma analogia entre Ate e Eros; 196c2-3: Alcidas (ARISTÓTELES, *Retórica*, III.3.1406a17-23); 196d-1: Sófocles, fr. 256 TrGF; Eurípides fr. 663 TrGF; e talvez versos do próprio Agatão em 197b3 e c5-6 (FRANCO; TORRANO in PLATÃO, pp. 198-9, nn. 65 e 67).

<sup>87</sup> “the contributions of Agathon’s speech far outdo in importance the contributions of all the other speeches.” Tradução minha.

<sup>88</sup> A imagem sugere que são “duplas” na medida em que têm em dobro os membros de um ser humano contemporâneo. Contudo, porque vieram primeiro, são elas as inteiras, e nós, as metades. Note-se que o corte foi feito ao longo dos narizes (193a), e não atrás das cabeças. Não foram assim separadas ao modo de gêmeos siameses, mas a primeira divisão garantiu que um ser contivesse um pedaço de cada lado, articulado pelo lado como por uma dobradiça. Por isso os cortes dos

a qual o corpo acusa pelo buraquinho que é o umbigo – o local onde Apolo juntou as bordas da chaga, amarrou e fechou, como um saco (190e), o símbolo de que somos *symbola* (191d4, 5). Já o de Agatão é puro transbordamento. Do contrário, ele não seria *poietés*, criador, fazedor de outros poetas, porque “o que não se tem ou não se sabe, não se poderia dar a outrem nem ensinar” (ἃ γὰρ τις ἢ μὴ ἔχει ἢ μὴ οἶδεν, οὐτ' ἂν ἐτέρῳ δοίη οὐτ' ἂν ἄλλον διδάξειεν., 196e5-6) – uma concepção pedagógica da transmissão, ao modo da defendida por Pausânias, e que será retomada por Alcibiádes. Sócrates operará um exercício dialético sobre essas duas teses, “corrigindo-as” segundo sua própria concepção bastante inovadora do que significa amar (cf. esp. *infra*, pp. 177, 185-187).

Não obstante, antes que se possa adentrar esta discussão, é preciso fazer algumas considerações acerca da apropriação socrática destes e dos outros discursos precedentes. Qualquer interpretação do *Banquete* se depara com a árdua tarefa de estabelecer parâmetros de determinação da relevância dos discursos não-socráticos. Isto nasce, evidentemente, de uma tradição de leitura que poucas vezes duvidou da autoridade investida em Sócrates por Platão. Mesmo que se reconheça algum valor filosófico nos cinco primeiros discursos, em geral o critério deste reconhecimento é estabelecido a partir do discurso de Sócrates – ou seja, “filosófico” lê-se como “o que Sócrates disse”<sup>89</sup>. Mais recentemente, Sheffield (2006; 2007), por exemplo, sugeriu uma espécie de leitura teleológica, que justifica a importância filosófica dos discursos anteriores pelo fato de que muitas de suas ideias “são retomadas, e as discordâncias resolvidas, no relato do filósofo” (SHEFFIELD, 2007, p. 44). O diálogo seria construído desta forma para funcionar como um fórum endóxico, onde não apenas são reunidas as opiniões dos *kalokagathoi* da época para que se vislumbre o que há nelas de filosófico (SHEFFIELD, 2006, p. 16; 2007, p. 23-4), como, na sua interação, os elogios demonstram certa continuidade nos elementos centrais que aponta na direção filosoficamente correta<sup>90</sup>. Isto é, o mais importante no jogo de descarte,

---

hermafroditas mantêm a natureza dos dois sexos, enquanto os outros dois tipos são inteiramente machos ou fêmeas.

<sup>89</sup> O discurso de Alcibiádes é em geral tratado de modo separado e exigiu outras acrobacias argumentativas que o definisse como pró ou contra-socrático (e também pró ou contra Sócrates).

<sup>90</sup> Note-se que Sheffield (2006, p. 30, n. 29) afirma, em nota, que “Socrates’ account may not be authoritative when assessed by other (non-philosophical) criteria, however”.

aproveitamento e suplementação que se renova a cada novo orador são as questões que Sócrates adequa ao seu discurso, e não o jogo em si.

Por outro lado, seria possível entender a “rede intertextual” dos discursos de maneira mais horizontal, ao invés de vertical. Assim, de modo distinto a Sheffield, Soares (2009), a partir de Nightingale (1995), sugere que os discursos – incluindo, desta vez, o de Alcibíades – apresentam uma polifonia bakhtiniana de:

(...) sete perspectivas teóricas através das quais Platão procura dar conta da complexa natureza do problema erótico. Como se ao escrever o diálogo nos dissesse que para falar de amor não basta ser um filósofo, mas também ser um retórico, um médico, um poeta trágico e cômico, um político. (SOARES, 2009, p. 18-9)<sup>91</sup>.

Nesta leitura, a relação de apropriação de tópicos por Sócrates não é hierárquica nem precisa ser<sup>92</sup>. É útil manter em mente que, enquanto um personagem dentre personagens, o que Sócrates diz reflete a sua perspectiva como tal, ou seja, uma dentre várias. Os elementos dos outros discursos dos quais ele se apropria são “corrigidos”, ou melhor, “reformulados”, segundo esta uma perspectiva, que ali resulta necessariamente do que foi dito – sendo seu discurso “pleno” de vozes alheias, como seu peito no *Fedro* (235c5), e como também os outros convivas: “cada posição discursiva não se faz sozinha, mas em contraponto com a assumida por [todos, vale enfatizar,] os outros oradores” (SOARES, 2009, p. 65)<sup>93</sup>. Assim, ainda que esta dissertação busque um objetivo bastante específico – demonstrar que Sócrates propõe uma nova forma de desejar a partir de um novo vocabulário – (e ainda que se esteja fazendo isso por meio de um longuíssimo prólogo), é justo ressaltar que essa hipótese não é incompatível com reconhecer um valor próprio de cada discurso enquanto perspectivas teóricas em disputa. Eros é uma palavra aplicada em diferentes sentidos no *corpus* platônico, assim como há vários eros sob o mesmo nome no *Banquete* – algo para que Diotima chama a

<sup>91</sup> “Siete perspectivas teóricas a través de las cuales Platón procura dar cuenta de la compleja naturaleza del problema erótico. Como si al escribir el diálogo nos dijera que para hablar del amor no basta con ser un filósofo sino también un retórico, un médico, un poeta trágico y cómico, un político.” Tradução minha.

<sup>92</sup> Vale ressaltar que vários elementos apresentados por outros oradores são reaproveitados por Platão em outros diálogos, em diferentes contextos – sobretudo, no caso da questão erótica, no *Fedro*, onde eros é por exemplo úmido, e não seco, como quis Agatão e não Diotima (203c). São imagens, formulações, argumentos que orbitam o pensamento platônico a cada dado momento, e que não são necessariamente descartadas para sempre.

<sup>93</sup> “cada posición discursiva no se hace sola sino en el contrapunto con la assumida por los otros oradores”. Tradução minha.

atenção (205b-d). Se por um lado não parece possível afirmar que, em termos dramáticos, o conjunto do diálogo dê a vitória da competição a qualquer outro exceto Sócrates, por outro, isto não significa que esta vitória decreta “a verdade” (platônica ou qualquer outra).

A diferença entre Sócrates e os outros oradores diz respeito ao seu uso de tais vozes alheias segundo a dinâmica que prescreve o seu próprio discurso. Nightingale (1995, p. 12, 110) argumenta a respeito do *Fedro* que não estaria ali em jogo a exclusão antitética de outros gêneros discursivos tradicionais e “não-filosóficos” – sobretudo o encômio – da prática filosófica. Distintamente, estes poderiam “oferecer uma contribuição positiva ao projeto filosófico” (NIGHTINGALE, 1995, p. 133), e o caráter “outro” ou “alheio” – estrangeiro (“*alien*”) – de um discurso passa a ser determinado por oposição à autenticidade do uso dessas vozes pelo orador – ou seja, diz respeito a uma reflexão sobre a natureza da autoria de um discurso. A autenticidade deriva de um uso ativo das fontes, *in-fluências*, fluxos discursivos que, recebidos ao longo da vida, não se tornam “próprios” apenas pelo fato de habitarem a alma: “a prática filosófica exige que uma pessoa examine e avalie não apenas o discurso externo mas também as vozes interiores” (NIGHTINGALE, 1995, p. 145)<sup>94</sup>. Por conseguinte, a “autoridade” de um discurso devém do uso autêntico de vozes tanto externas quanto internas pelo orador, e não do uso de vozes externas “autoritárias” recicladas. A marca desse discurso autêntico é justamente sua fertilidade, capaz de despertar naquele que o recebe sua capacidade crítica-criativa<sup>95</sup>, distinto do discurso que pode ser meramente repetido como um texto escrito (*Fedro*, 275e-277a).

Seria possível sugerir que o *Banquete* coloca a mesma questão em foco, sub-repticiamente ou, melhor, embrionariamente, pelo deslocamento da função do discurso na experiência erótico-pedagógica tal como operada por Sócrates/Diotima. Como será visto no próximo capítulo, o eros de sabedoria elogiado por Sócrates será marcado pela produção de discursos autênticos gerados no interior da falta – capazes eles mesmos, portanto, de evidenciar esta falta em outras pessoas. Essa é característica fundamental da “correta *paidierastia*” que se opõe ao ensino por

<sup>94</sup> “the practice of philosophy demands that a person examine and evaluate not only external discourse but also the voices within”. Tradução minha.

<sup>95</sup> E pode ser suficiente para mantê-la desperta, mas não dominante, como será o caso do discurso socrático com Alcibíades.

transmissão assumido por Pausânias, Agatão e Alcibíades, baseado na assimetria entre emissor “autoritário” – ativo – e receptor complacente – passivo –, condenado assim ao modo apetitivo de desejar discursos:

O discurso estrangeiro é apresentado a um indivíduo pela autoridade de outra pessoa; é uma voz externa que busca se fazer interna. Este é um conceito simples, mas é importante distinguir dois *players* bastante distintos na **transação** do discurso estrangeiro. De um lado, há a pessoa que *transmite* o discurso estrangeiro ao se estabelecer como algum tipo de autoridade; obviamente, qualquer um pode ser citado como autoridade, mas apenas algumas pessoas alcançam o status de “autoridades” públicas<sup>96</sup>, e é este grupo que performa um papel principal na transmissão do discurso estrangeiro. O segundo *player*, do outro lado, é o indivíduo que *recebe* os *lógoi*, seja ouvindo ou lendo; esta pessoa é convidada a conceder autoridade ao primeiro *player*. (NIGHTINGALE, 1995, p. 138. Grifo meu)<sup>97</sup>.

É nesta chave que seria possível avaliar o teor da apropriação de discursos alheios pelos oradores. Os soluços de Aristófanes e os “manifestos metodológicos” do início de cada elogio apontam para essa relação de emissão-recepção/consumo-repetição que se estabelece dentro da rede intertextual, chamando a atenção para o fato de que o *Banquete* é um diálogo preocupado, sim, com a natureza de eros, mas também, e de modo bastante eminente, com a natureza do desejo de discursos e dos desejos mesmos que tais discursos podem criar. Sendo assim, o próximo capítulo começa com uma análise do manifesto metodológico do próprio Sócrates e sua refutação do eros-pleno de Agatão, a partir do que emerge uma nova terminologia conceitual que corresponderá ao que foi chamado de paradigma erótico ativo-poiético. Depois, no capítulo final, se verá como Alcibíades é responsável por tensionar os dois paradigmas, em retomada do discurso-vinho e todas as suas potencialidades.

<sup>96</sup> Como, por exemplo, Hesíodo, Parmênides, Heráclito, Górgias.

<sup>97</sup> “Alien discourse is presented to an individual on another person's authority; it is an external voice that seeks to be made internal. This is a simple enough concept, but it is important to distinguish two quite different players in the transaction of alien discourse. On the one hand, there is the person who transmits the alien discourse by setting him/herself up as some kind of authority; obviously, anyone can be quoted as an authority, but only some few people achieve the status of public “authorities,” and it is this group who play the leading role in the transmission of alien discourse. The second player, on the other hand, is the individual who receives the *logoi*, whether by hearing or by reading; this person is invited to accede to the authority of the first player.” Tradução minha.

## 5

### Um eros loquaz

DECLARAÇÃO. *Propensão do sujeito apaixonado de conversar abundantemente com o ser amado, com contida emoção, sobre seu amor, sobre ele, sobre si mesmo, sobre eles: a declaração não diz respeito à confissão do amor, mas à forma, infinitamente comentada, da relação amorosa.*

LOQUELA. *Essa palavra, tirada de Inácio de Loyola, designa o fluxo de palavras através do qual o sujeito argumenta sem cansar, na sua cabeça, sobre os efeitos de uma ferida ou as consequências de uma conduta: forma enfática do “discorrer” amoroso.*  
(BARTHES, 2018, pp. 113 e 211).

#### 5.1. O manifesto metodológico de Sócrates: Agatão-Górgias x Sócrates-Diotima

Apolodoro conta que, segundo Aristodemo, terminado o discurso sério-lúdico (197e7) de Agatão, “todos os presentes irromperam em aplausos, porque o jovem falou de modo digno [adequado a, *πρεπόντως*] de si e do deus” (198a1-3)<sup>1</sup> – Sócrates, inclusive. Quando os aplausos e assovios começaram a morrer, o filósofo deve ter se inclinado para frente ou para trás, esticando o pescoço para desviar da cabeça de Agatão<sup>2</sup>, ao seu lado, e encontrar o olhar de Erixímaco na outra *klinē*. Possivelmente elevando o tom da voz para que fosse ouvido, e também para que aos poucos fizesse virar os olhos dos convivas na sua direção, desorientados pela retórica brilhante (*λαμπρά*, 175e4; cf. *supra*, p. 30-31) de Agatão, Sócrates disse: “Parece-te, filho de Acúmeno, que antes temi temor não temível, e que não adivinhei o que há pouco eu dizia, que Agatãoalaria admiravelmente e que eu ficaria num impasse [em aporia, *ἀπορήσοιμι*]?” (198a4-7)<sup>3</sup>.

Erixímaco concordou que Sócrates bem adivinhara a qualidade da performance do trágico, mas não acreditou que ele estivesse de fato em apuros aporéticos (*ἀπορήσειν*, 198a9). Com esta breve interação, Platão nos relembra do interlúdio dramático imediatamente anterior ao discurso de Agatão, onde Sócrates igualmente mencionou o medo da aporia, o que o poeta interpretou como um *lógos-phármakon*: um meio de enfeitiçá-lo (*φαρμάττειν*, 194a5, cf. *supra*, p. 94) e

<sup>1</sup> πάντας (...) ἀναθορυβῆσαι τοὺς παρόντας, ὡς πρεπόντως τοῦ νεανίσκου εἰρηκότος καὶ αὐτῷ καὶ τῷ θεῷ,

<sup>2</sup> Com certeza maior agora, “inflada” de tanto louvor (cf. *supra*, p. 50, n. 66).

<sup>3</sup> Ἄρά σοι δοκῶ, φάναι, ὃ παῖ Ἀκουμενοῦ, ἀδεὲς πάλαι δέος δεδιέναι, ἀλλ' οὐ μαντικῶς ἄ νυνδὴ ἔλεγον εἰπεῖν, ὅτι Ἀγάθων θαυμαστῶς ἐροῖ, ἐγὼ δ' ἀπορήσοιμι;



atrapalhar o seu discurso. A retomada emoldura o elogio do trágico e sugere, de modo análogo ao caso dos soluços que emolduraram o discurso de Erixímaco, que se deve interpretá-lo a partir da sua relação com Sócrates – ou seja, o texto indica à leitora que o discurso de Agatão, marcado pela superabundância tanto em termos estilísticos quanto em atribuições ao ser do seu elogiado, é dramaticamente determinado pelo seu contraste com a suposta escassez socrática.

Contudo, a fala de Sócrates é dupla, pois joga de modo sofisticado – sofisticado – com a ambiguidade das duas expectativas ali enunciadas. A depender da formatação do texto da edição do *Banquete* que a leitora tenha em mãos, se percebe que Sócrates engata logo depois em um longo comentário, bastante eloquente, sobre sua própria perplexidade, a qual ele justifica em termos críticos do método de produção de encômios do trágico e dos outros oradores em geral. Mais significativa é a expressão “ἀδεῖς (...) δέος δεδιέναι” (“temi temor não temível”), um emprego de aliteração e assonância que faz graça do estilo gorgianizante de Agatão (cf. *supra*, p. 154). Mais uma vez, a cena ecoa os soluços de Aristófanes, que também foram introduzidos por uma sátira da retórica gorgianizada de Pausânias, apoiada na aliteração e assonância do radical παν- (cf. *supra*, p. 123).

A semelhança com Górgias será o ponto principal do elogio dúbio que precede a crítica explícita:

“Como, ó beatífico”, disse Sócrates, “não ficarei num impasse [ἀπορεῖν], eu ou quem quer que seja, se devo falar depois de discurso tão belo e variado [cf. 175e2-4]? Não que as outras partes não sejam igualmente admiráveis, mas o final, pela beleza dos nomes e dos verbos, quem não se deslumbraria ao ouvir? Porque eu mesmo, refletindo que nem de perto serei capaz de dizer algo tão belo, de vergonha por pouco não partia em fuga, se tivesse como. De fato, seu discurso me lembrava Górgias, de modo que simplesmente experimentei o que diz Homero: temia que, ao concluir, Agatão com seu discurso enviasse ao meu a cabeça de Górgias, terrível orador, e me transformasse em uma pedra sem voz”. (PLATÃO, *Banquete*, 198b1-198c5)<sup>4</sup>.

Sócrates dirige este comentário a Erixímaco, e não a Agatão, ainda que todos estejam ouvindo. O filósofo performa uma conversa privada, mantendo seus

<sup>4</sup> Καὶ πῶς, ὦ μακάριε, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, οὐ μέλλω ἀπορεῖν καὶ ἐγὼ καὶ ἄλλος ὅστισοῦν, μέλλων λέξειν μετὰ καλὸν οὕτω καὶ παντοδαπὸν λόγον ῥηθέντα; καὶ τὰ μὲν ἄλλα οὐχ ὁμοίως μὲν θαυμαστά· τὸ δὲ ἐπὶ τελευτῆς τοῦ κάλλους τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων τίς οὐκ ἂν ἐξεπλάγη ἀκούων; ἐπεὶ ἔγωγε ἐνθυμούμενος ὅτι αὐτὸς οὐχ οἷός τ' ἔσομαι οὐδ' ἐγγὺς τούτων οὐδὲν καλὸν εἰπεῖν, ὕπ' αἰσχύνῃς ὀλίγου ἀποδράς ψόχονην, εἴ πη εἶχον. καὶ γάρ με Γοργίου ὁ λόγος ἀνεμίμνησκεν, ὥστε ἀτεχνῶς τὸ τοῦ Ὀμήρου ἐπεπόνθη· ἐφοβούμην μὴ μοι τελευτῶν ὁ Ἀγάθων Γοργίου κεφαλὴν δεινοῦ λέγειν ἐν τῷ λόγῳ ἐπὶ τὸν ἐμὸν λόγον πέμψας αὐτόν με λίθον τῇ ἀφονίᾳ ποιήσειεν.

olhos no médico, evitando olhar para o monstro, por assim dizer. Aqui, vale expandir a menção prévia à imagem do Górgias-Górgona – outro jogo de palavras baseado na semelhança dos sons. No capítulo 3, ao se comentarem os efeitos do vinho sobre a voz humana, notou-se que o rosto da Górgona era um motivo comum na decoração interna de *kylikes* usados em *sympósia* (cf. *supra*, p. 105, n. 101). A Górgona é sempre representada de frente para o espectador, que paralisa diante da sua “facialidade” monstruosa (VERNANT, 1988, p. 39-40), seja dentro do cálice, seja na imagem de Górgias que ficou “impressa” (cf. *Teeteto*, 206d; *supra*, p. 110) no fluxo discursivo emitido por Agatão – a qual revela de modo tão evidente a *influência* do sofista na poética do trágico. Talvez o *kylix* de Sócrates fosse decorado desse modo e ele tenha se inspirado no jogo de espelhos entre a imagem, a superfície reflexiva do vinho e a do discurso (FRONTISI-DUCROUX; VERNANT, 1998, pp. 95-96, cf. *supra*, p. 109, n. 110).

A referência homérica de Sócrates é à passagem da *Odisseia* na qual Odisseu abandona o Hades por medo de que Perséfone lhe enviasse a cabeça da Górgona, o Outro apotropaico que evidencia seu não-pertencimento ao mundo dos mortos (*Odisseia*, XI.633-35; VERNANT, 1988, p. 60-61). Contudo, como sugere Belfiore (2012, p. 138), o filósofo não faz aqui o papel do herói homérico aterrorizado, mas do Perseu de Píndaro (*Ode Pítica* 12.11-19; vide também 10.44-8), que se apropria do poder da cabeça da Górgona para seus próprios fins discursivos<sup>5</sup>. O poema de Píndaro homenageia um certo Midas, vencedor olímpico no concurso de flauta (*aulós*), instrumento que Atena inventou:

... a virgem construiu a **melodia panfônica** [πάμφωνον μέλος]  
[ dos aulos,  
para imitar [μιμήσαιτ'] com instrumentos o fortessonante  
[ gemido  
que brotou das rápidas mandíbulas de Euriale.  
(PÍNDARO, *Ode Pítica* 12.19-21)<sup>6</sup>.

Tanto Belfiore (*idem*) quanto Vernant (1988, p. 72-4) ressaltam a associação entre a origem gorgônica da flauta e o sátiro flautista (αὐλητής, *Banquete*, 215b8),

<sup>5</sup> A cabeça de Górgias-Górgona também emerge do texto no *Fedro* (cf. MORGAN, 1994) e no *Ménon* (70b, 71c, 73c, 76a-e), onde Sócrates também dela se apropria.

<sup>6</sup> ἐρρύσατο παρθένος αὐλῶν τεῦχε πάμφωνον μέλος, / ὅφ' ῥα τὸν Εὐρυάλας ἐκ καρπαλιμῶν γενύων / χριμφθέντα σὺν ἔντεσι μιμήσταιτ' ἐρικ' λάγκταν γόνον. Tradução de Roosevelt Rocha. PÍNDARO, 2018. A Górgona emite todos os sons, note-se, porque é “policéfala”: tem a sua cabeça, e a das serpentes que compõem seu cabelo.

este que Alcibiades comparará a Sócrates (215a-d). A diferença principal entre o filósofo e a criatura, contudo, é que ele não precisa da flauta (215c) para enfeitiçar. Como será melhor explorado no próximo capítulo (cf. *infra*, p. 245 *et seq*), a característica que Sócrates e seus discursos compartilham, segundo Alcibiades, é um “exterior” feio e vulgar, que conquista sem se ornar de belos atrativos (cf. PLATÃO, *Hípias Maior*, 291a; *Íon*, 530b6; e GÓRGIAS, 82 A9 DK) – como tomar banho ou se calçar (174a) – nem empregaria os tipos de recursos retóricos de embelezamento mais conhecidos pelos atenienses naquela época, os quais, justamente, são associados à retórica gorgiana. Não obstante a caracterização de Alcibiades, a maior parte do discurso de Sócrates não é feito *in propria persona*, pois o filósofo recorre à máscara de Diotima, reproduzindo pela boca os sons que teria ouvido em conversas<sup>7</sup> ocorridas décadas antes.

Como foi visto no capítulo 2 (cf. *supra*, p. 30), o filósofo e o trágico são colocados em posições opostas de acordo com suas habilidades discursivas, estas que correspondem tanto à sua aparência física quanto à “sabedoria erótica” de cada um. Assim, como citado, o discurso de Agatão foi apropriado a ele e ao deus (πρεπόντως ... αὐτῷ καὶ τῷ θεῷ, 198a3), este que recebeu os mesmos atributos que o diálogo empregou ao trágico: belo, bom, sábio e poeta. Pelo discurso, Agatão não apenas gorgianiza, como mimetiza – e, em teoria, seria capaz de tornar-se semelhante a qualquer coisa pelo discurso, tal como o *pamphonos aulós* que reproduz todos os sons. Gonzalez (2017, p. 120) ressalta o caráter mimético do discurso do trágico, lembrando que

Esta é a característica de Agatão que é enfatizada em seu retrato por Aristófanes em *Tesmoforiantes*. Lá, no contexto da explicação do por quê estar vestido de mulher, Agatão argumenta que o poeta deve ele mesmo ser belo para compor belas peças, já que “pois, conforme a natureza, é necessário compor” [“Ὅμοια γὰρ ποεῖν ἀνάγκη τῇ φύσει.”] (1.167). Este é um princípio tanto explicitamente articulado pelo discurso de Agatão no *Banquete* quando ele cita com aprovação o antigo dito que “semelhante se atrai por semelhante” ([ὁ γὰρ παλαιὸς λόγος εὖ ἔχει, ὥς ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει.,] 195b5) quanto posto em prática ali, já que

<sup>7</sup> Alguns pontos do relato indicam que Sócrates deseja sugerir que os ensinamentos de Diotima ocorreram ao longo de um período de tempo indeterminado, e não em uma conversa só, e.g., “tudo isso ela me ensinava, **toda vez que** [produzia discursos] sobre a arte de amar” (Ταῦτά τε οὖν πάντα ἐδίδασκέ με, ὅποτε περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγους ποιοῖτο, 207a5-6); “Se crês mesmo, disse ela, que Eros é por natureza desejo daquilo que **muitas vezes** admitimos, não te admires, pois, aqui, pela mesma razão que lá...” (Εἰ τοίνυν, ἔφη, πιστεύεις ἐκεῖνου εἶναι φύσει τὸν ἔρωτα, οὗ **πολλάκις** ὁμολογῆκαμεν, μὴ θαύμαζε. ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκεῖνον λόγον..., 207c8-d1).

tanto a beleza do discurso em si quanto a beleza que ele atribui ao amor são apenas reflexos da própria beleza de Agatão. Mas se retornarmos à peça de Aristófanes, Agatão lá é feito expressar a visão que imitação não é apenas o resultado de ser bom ou belo, mas pode ela mesma ser aquilo através do qual nos tornamos bons e belos. Ao afirmar que o poeta deve se tornar como seus personagens, Agatão explica que “o que não possuímos, a imitação já captura juntamente [Ἄ δ' οὐ κεκτήμεθα, μίμησις ἥδη ταῦτα συνθηρεῖται.]”. (1.155-156) Logo, é possível que ao imitar a beleza e a bondade [goodness] do amor, Agatão busca não apenas refletir o que ele toma como sua própria natureza, mas além disso se tornar ele próprio bom e belo.” (GONZALEZ, 2017, p. 120)<sup>8</sup>.

Sabe-se que Sócrates fará uma operação parecida ao descrever eros à sua semelhança (feio, descalço, pobre, amante) e, como o Agatão de Aristófanes, fazer “seu discurso disfarçado de mulher” (GONZALEZ, 2017, p. 121). Em seu método, o filósofo não joga fora nem a mimesis, nem as imagens discursivas. Sócrates chama a atenção para isso ao final do seu discurso, quando retoma a brincadeira gorgiana de assonâncias: “Eis o que, Fedro e vós que me ouvir, falava Diotima, e a mim persuadiu (πέπεισμαι). E, persuadido (πεπεισμένος), tento também persuadir (πειρῶμαι ... πείθειν) os outros ...”<sup>9</sup> (212b1-3; BELFIORE, 2012, p. 113). A diferença entre os procedimentos dos dois discursos, continua Gonzalez (2017, p. 122), é que enquanto o de Agatão se satisfaz com a imagem, o de Sócrates a coloca no espaço intermediário da deficiência e da falta. O eros de Sócrates deixará de ser deus para ser *daimon*, deixará de ser pleno para poder desejar; e serão as imagens do belo – vistas e discutidas – que permitem a escalada de acesso ao verdadeiro objeto belo, e a promessa de produzir não “fantasmas de virtude” (οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς), mas verdadeira virtude (ἀλλὰ ἀληθῆ, 212a4-5).

<sup>8</sup> “... this is the characteristic of Agathon that is emphasized in his portrayal by Aristophanes in the *Thesmophoriazusae*. There, in the context of explaining why he is dressed as a woman, Agathon argues that the poet must himself be beautiful in order to compose beautiful plays, since “one necessarily composes things like one’s nature” (l. 167). This is a principle both explicitly articulated in Agathon’s speech in the Symposium when he cites with approval the old saying that like is drawn to like (195b5) and put to work there, since both the beauty of the speech itself and the beauty it attributes to love are only reflections of Agathon’s own beauty. But if we return to Aristophanes’ play, Agathon there is made to express the view that imitation is not simply the result of being good or beautiful, but can itself be that by which we become good and beautiful. In claiming that the poet must become like his characters, Agathon explains that “mimēsis can provide us with the things we do not possess” (l. 155–156).<sup>21</sup> It is thus possible that in imitating the beauty and goodness of love Agathon seeks not only to reflect what he takes to be his own nature, but also further to become himself good and beautiful.” Tradução minha, com versos de *Tesmoforiantes* citados da tradução de Ana Maria César Pompeu, ARISTÓFANES, 2015.

<sup>9</sup> Ταῦτα δὴ, ὃ Φαῖδρέ τε καὶ οἱ ἄλλοι, ἔφη μὲν Διοτίμα, πέπεισμαι δ' ἐγὼ· πεπεισμένος δὲ πειρῶμαι καὶ τοὺς ἄλλους πείθειν...

Após a evocação da imagem do Górgias-Górgona, Sócrates produz o seu próprio manifesto metodológico, desenvolvido a partir do contraste com a descrição do procedimento encomiástico dos oradores precedentes. Ele volta o espelho gorgônico, por assim dizer, para Agatão e os outros, e diz:

Percebi, então, que fui ridículo [καταγέλαστος] quando concordei que na minha vez elogiaria Eros em vossa companhia e disse ser experto na arte de amar [δεινὸς τὰ ἐρωτικά], sem nada saber do assunto, sequer como se deve elogiar o que quer que seja. **Eu por ignorância** [inocência, ingenuidade, ἀβελτερίας] **supunha que se devesse dizer a verdade de tudo que se elogia e que isso fosse o fundamental, e que da verdade mesma se devesse escolher os mais belos aspectos e dispô-los o mais adequadamente possível.** Muito me ufanava como se eu fosse falar bem, como se soubesse a verdade para elogiar o que quer que fosse.

Ora, ao que parece, não era isso o belo elogio, mas antes atribuir ao máximo as mais belas qualidades ao elogiado, quer ele fosse assim ou não, sem se importar que seja **falso**. Foi dito antes, ao que parece, como cada um de nós imaginaria elogiar Eros, não como o elogiaria. Eis por que, suponho, recorrendo a todo argumento [πάντα λόγον] tudo atribuíis a Eros, e dizeis que ele é tal e causa de tantas, para que **pareça** [φαίνεται] o mais belo e melhor possível, claro que **para ignorantes, não para conhecedores** [τοῖς μὴ γινώσκουσιν – οὐ γὰρ δήπου τοῖς γε εἰδόσιν], e o **elogio soa belo e solene**. Mas eu ignorava esse modo de elogiar, e por ignorá-lo concordei convosco em também eu por minha vez elogiar. *A língua jurou, mas o coração, não.* Adeus à minha promessa! **Não mais elogio desse modo – pois eu não seria capaz –, no entanto, a verdade, se concordais, quero dizer à minha maneira, não em confronto com vossos discursos, para não me expor ao riso.** Vê, pois, Fedro, se ainda necessitas de tal discurso, ouvir a verdade de Eros, **dita com palavras e frases tais que porventura me ocorram**". (PLATÃO, *Banquete*, 198c5-199b5. Grifos meus)<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> καὶ ἐνενόησα τότε ἄρα καταγέλαστος ὢν, ἥνίκα ὑμῖν ὠμολόγουν ἐν τῷ μέρει μεθ' ὑμῶν ἐγκωμιάσασθαι τὸν Ἔρωτα καὶ ἔφην εἶναι δεινὸς τὰ ἐρωτικά, οὐδὲν εἰδὼς ἄρα τοῦ πράγματος, ὡς ἔδει ἐγκωμιάζειν ὅτιοῦν. ἐγὼ μὲν γὰρ ὑπ' ἀβελτερίας ὄμην δεῖν τάληθ' ἔλεγειν περὶ ἐκάστου τοῦ ἐγκωμιαζομένου, καὶ τοῦτο μὲν ὑπάρχειν, ἐξ αὐτῶν δὲ τούτων τὰ κάλλιστα ἐκλεγόμενους ὡς εὐπρεπέστατα τιθέναι· καὶ πάνυ δὴ μέγα ἐφρόνουν ὡς εὖ ἐρῶν, ὡς εἰδὼς τὴν ἀλήθειαν τοῦ ἐπαινεῖν ὅτιοῦν. τὸ δὲ ἄρα, ὡς ἔοικεν, οὐ τοῦτο ἦν τὸ καλῶς ἐπαινεῖν ὅτιοῦν, ἀλλὰ τὸ ὡς μέγιστα ἀνατιθέναι τῷ πράγματι καὶ ὡς κάλλιστα, ἐάν τε ἦ οὕτως ἔχοντα ἐάν τε μή· εἰ δὲ ψευδῆ, οὐδὲν ἄρ' ἦν πρᾶγμα. προουρήθη γάρ, ὡς ἔοικεν, ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τὸν Ἔρωτα ἐγκωμιάζειν δόξει, οὐχ ὅπως ἐγκωμιάσεται. διὰ ταῦτα δὴ οἶμαι πάντα λόγον κινουῦντες ἀνατίθετε τῷ Ἔρωτι, καὶ φατε αὐτὸν τοιοῦτόν τε εἶναι καὶ τοσοῦτων αἰτίον, ὅπως ἂν φαίνηται ὡς κάλλιστος καὶ ἄριστος, δῆλον ὅτι τοῖς μὴ γινώσκουσιν – οὐ γὰρ δήπου τοῖς γε εἰδόσιν – καὶ καλῶς γ' ἔχει καὶ σεμνῶς ὁ ἔπαινος. ἀλλὰ γὰρ ἐγὼ οὐκ ἤδη ἄρα τὸν τρόπον τοῦ ἐπαινοῦ, οὐ δ' εἰδὼς ὑμῖν ὠμολόγησα καὶ αὐτὸς ἐν τῷ μέρει ἐπαινέσεσθαι. <ἡ γλῶσσα> οὖν ὑπέσχετο, <ἡ δὲ φρὴν> οὐ· χαίρετω δὴ. οὐ γὰρ ἔτι ἐγκωμιάζω τοῦτον τὸν τρόπον – οὐ γὰρ ἂν δυναίμην – οὐ μέντοι ἀλλὰ τὰ γε ἀληθῆ, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω εἰπεῖν κατ' ἐμαυτόν, οὐ πρὸς τοὺς ὑμετέρους λόγους, ἵνα μὴ γέλωτα ὀφλω. ὅρα οὖν, ὦ Φαῖδρε, εἴ τι καὶ τοιοῦτον λόγου δέῃ, περὶ Ἐρωτος τάληθ' ἠλεγόμενα ἀκούειν, ὀνομάσει δὲ καὶ θέσει ῥημάτων τοιαύτη ὅποια δᾶν τις τύχη ἐπελθοῦσα.

Sócrates promove uma distinção forte entre o seu método de elogiar e o dos outros segundo o critério de verdade e falsidade. Ele é o primeiro a fazer isso, explicitamente colocando em jogo as dicotomias entre ser e parecer, entre conhecedores (εἰδόσιν) e ignorantes (não-conhecedores, τοῖς μὴ γινώσκουσιν, 199a1-2) – esta que parece retomar, ainda que em outros termos, a discussão sobre a audiência de poucos sensatos (ἔμφορες) e da multidão insensata (ἄφρόνων) que precedeu o discurso de Agatão (194b) (cf. *supra*, p. 151). Note-se que Sócrates não exclui a possibilidade de que os discursos precedentes tenham, em alguma medida, acertado o alvo no seu recurso a “todo discurso” (πάντα λόγον) possível; e também não deixa de notar que a forma do encômio exige uma *seleção* (ἐκλεγόμενους) das coisas mais belas da verdade. A diferença entre o primeiro e o segundo métodos de elogio se apoia, justamente, no conhecimento verdadeiro sobre o assunto que capacita o conhecedor a discernir a quais *lógoi* se deve recorrer. Esta mesma distinção está na base de outras discussões platônicas sobre a problemática da retórica e a possibilidade de uma retórica filosófica (cf. *Fedro*, 277b-c, 278c; *Górgias*, 521d). Nesse sentido, como afirma Bury (1932, p. xxxvii), o *elenchos* com o qual Sócrates começa o seu discurso – ou seja, a conversa tão esperada com Agatão –, dentre outras funções, serve para diferenciá-lo dos oradores anteriores, sendo uma lição sobre “método, uma asserção do princípio platônico de que a dialética deve formar a base da retórica, e que o argumento fundado em premissas não testadas é sem valor”<sup>11</sup>.

Por esse ponto de vista, a paráfrase de Eurípides – “*a língua jurou, mas o coração, não* (ἢ γλῶσσ' ὁμώμοχ', ἢ δὲ φρήν ἀνώμοτος, *Hipólito*, v. 612)” – serve de comentário polivalente. Não apenas adorna este mini-discurso socrático com uma “sabedoria” poética conveniente à situação<sup>12</sup> (como fez repetidas vezes Agatão em seu elogio), mas também apela à possibilidade de disjunção entre o que se pensa e o que se diz, a qual pode ocorrer de variadas formas. No caso, os outros oradores podem ter acertado na verdade em *lógos*, mas não sabem – em sentido forte – disso; e aquele que sabe – Sócrates, pelo menos da verdade das coisas eróticas – pode

<sup>11</sup> “method, an assertion of the Platonic principle that dialectic must form the basis of rhetoric, and that the argument founded on untested assumptions is valueless”. Tradução minha.

<sup>12</sup> Não deve ser coincidência, além disso, que o verso ocorra no episódio seguinte ao famoso canto coral sobre Eros (vv. 525-64), onde a divindade é caracterizada como “tirano dos homens” (τὸν τύραννον ἀνδρῶν) e portador de ruína e calamidades (πέρθοντα καὶ διὰ πάσας ἰέντα συμφορᾶς) – aspectos muito cantados pelos poetas, mas não os visados por Fedro e Eriximaco na sua proposta original (*Banquete*, 177a-c).

dizer menos do que sabe, se o discurso exigido pela ocasião determina uma omissão de certos aspectos da verdade.

As palavras de Sócrates em nada sustentam sua humildade simulada, sinalizada pelo reiterado medo de ser objeto de riso no início e no fim do comentário (καταγέλαστος, 198c5; γέλωτα, 199b2), e sua rejeição do atributo *deinos* (198d1), aplicado algumas linhas antes a Górgias (198c4). O objetivo dramático deste proêmio ao discurso socrático parece ser, antes, liberar o filósofo de pelo menos duas condições às quais os oradores anteriores se submeteram sem questionamento. Primeiro, a competição geral – “não em confronto com vossos discursos” (οὐ πρὸς τοὺς ὑμετέρους λόγους, 199b1-2) –, ainda que o conjunto da obra não o libere da competição específica com Agatão. E, segundo, o modo de discursar, que está ligado à dicotomia apontada entre ser e parecer. Os oradores precedentes buscaram fazer seu *lógos* parecer “belo e solene” (καλῶς ... καὶ σεμνῶς, 199a2-3) de modo indiferente ao verdadeiro e ao falso (198e2), enquanto Sócrates não se considera capaz (οὐ γὰρ ἂν δυνάμην, 199a7) de fazer o mesmo, preferindo elogiar do seu jeito (κατ' ἐμαυτόν, b1) e segundo a verdade (ἀληθῆ, a7), “com palavras e [disposição de] frases tais que porventura me ocorram” (ὀνομάσει δὲ καὶ θέσει ῥημάτων τοιαύτη ὅποια δ᾿ ἂν τις τύχη ἐπελθοῦσα, b4-5) – por oposição à “beleza dos nomes e verbos” (κάλλους τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων, 198b4-5) empregues por Agatão, tão admiráveis de ouvir.

Note-se, contudo, que tal afirmação de espontaneidade é nuançada pelo critério do “dispor mais adequado” (εὐπρεπέστατα τιθέναι), segundo o qual ele afirmou, no início da passagem citada, se deve organizar os aspectos belos da verdade (ἐξ αὐτῶν δὲ τούτων τὰ κάλλιστα, 198d5). Haas (2021, capítulo 2, §1) destaca que a tradução usual de *πρέπον* por “adequado”, “apropriado”, “conveniente” (“*convenable*”, “*das Schickliche*”) – ou seja, bem-proporcionado – obscurece seu sentido primeiro de “brilhante”, “esplêndido”, aquilo que “aparece distintamente”: Heitor “sobressaía entre todos” (ὁ δ' ἔπρεπε καὶ διὰ πάντων, HOMERO, *Iliada*, XII.104)<sup>13</sup>, brilhava entre os troianos – donde o uso de seus

<sup>13</sup> Tradução de Frederico Lourenço, HOMERO, 2013. Comenta Haas (2021, capítulo 2, §1): “Πρέπειν se dit ici d’un héros qui parmi ses semblables se distingue, sans doute parce qu’il convient plus qu’eux à la fonction guerrière, mais surtout parce qu’il est plus éclatant. C’est la nuance métaphorique qu’il faut saisir ici. Leconte de l’Isle traduit qu’il (Hector) « les surpassait tous », et Voss dit, « er ragete weit vor den anderen ». Mais la prééminence d’Hector n’est pas une question de taille: Hector est plus considérable que les autres, **il est splendide**.”

cognatos para significar a fama ou renome (e.g.: *πρεπτός*), aquilo que faz visível (cf. CHANTRAINE, 1999, p. 935). Para Haas (2021, capítulo 2, §1), seria possível postular mesmo uma relação sinonímica com *λαμπρός*, o termo que Sócrates usou para descrever a sabedoria de Agatão no início do diálogo (175e, cf. *supra*, p. 31): no famoso fragmento *Sísifo* de Crítias (88 B25 DK), o lugar “*πρέπον*” (v. 39) da morada dos deuses, segundo o discurso daquele que os inventou, é algumas linhas antes descrito como lugar da luminosidade estonteante – de raios, estrelas e terríveis trovões – e de onde caem os asteroides, radiantes como ferro quente (*λαμπρός ἀστέρος στείχει μύδρος*, v. 35).

O termo guardaria assim uma relação essencial com “o campo semântico da aparência e do *φαινέσθαι*” (HAAS, 2021, capítulo 1, §4), não totalmente abandonada na acepção de “adequação” e sua dimensão formal, que pode mesmo ser entendida como algo que se adequa até demais, que é “*conspicuously fitting*” (LSJ)<sup>14</sup>. Assim, o discurso de Sócrates disporá de modo mais apropriado, mas também mais evidente, “brilhante”, mesmo “coruscante” (“*éclatant*”) – e, possivelmente, chocante –, os belos aspectos da verdade. Para falar a verdade em um contexto restritivo encomiástico, Sócrates não abre mão de falar de modo belo também *em aparência*, em relativa contradição com a caracterização que Alcibiades faz dos seus discursos usuais.

Foi importante dedicar as primeiras páginas desse capítulo ao manifesto metodológico de Sócrates para mapear como Platão nos prepara dramaticamente para o que está por vir, evidenciando como o filósofo se coloca em relação aos discursos anteriores, sobretudo o de Agatão, e como isto impactará o conteúdo e a organização do seu elogio. Como proposto, a leitura que será conduzida aqui parte do ponto de vista que o discurso de Sócrates é uma continuação da problemática levantada na imagem das taças – ou seja, da função que o *lógos* pode assumir em relação ao desejo de sabedoria. A resposta socrática propõe uma nova forma de compreender eros através de um vocabulário distinto, que destaca a ineficiência do

<sup>14</sup> *πρέπον* é uma das definições do belo descartadas no *Hípias Maior* (290c-291a). O próprio Sócrates joga com os termos em 291a: “De fato, não te seria apropriado [*πρέποι*] encher-te de palavras [sc. colheres e panelas] desse jaez, a ti, que te vestes de modo tão belo [*καλῶς*], que te calças de modo tão belo, que, por tua sabedoria, gozas de boa reputação entre todos os gregos! Para mim, contudo, não é nenhum desconforto misturar-me com tal homem.” Ὅρθως γε, ὃ φίλε· σοὶ μὲν γὰρ οὐκ ἂν πρέποι τοιούτων ὀνομάτων ἀναπίμπλασθαι, καλῶς μὲν οὕτως ἄμπεχομένῳ, καλῶς δὲ ὑποδεδεμένῳ, εὐδοκιμοῦντι δὲ ἐπὶ σοφίᾳ ἐν πᾶσι τοῖς Ἑλλήσιν. ἀλλ’ ἐμοὶ οὐδὲν πρᾶγμα φύρεσθαι πρὸς τὸν ἄνθρωπον. Tradução de Lucas Angioni, PLATÃO, 2019.



paradigma apetitivo passivo-aquisitivo para descrever o tipo de fenômeno erótico que lhe interessa. Em seu discurso, Sócrates substitui tacitamente o vocabulário do preenchimento e esvaziamento (πλησμονή e κενώσις) pelo vocabulário da falta e inventividade (ἔνδεια e εὐπορία) que alicerça o **paradigma erótico ativo-poiético**.

As duas fases da performance socrática são representativas desta dinâmica. A primeira, a refutação de Agatão, feita ao modo braquiológico de sua preferência, que performa uma aporia enquanto carência (ἔνδεια) de recursos: nesta fase, Sócrates esvazia o texto de obstáculos ao conhecimento (cf. *Sofista*, 230b-d) que vai propor. A segunda fase, que assume a forma de um relato macrológico, como prefere sua audiência (KEIME, 2016, p. 382), é uma fase *euporética*, ou seja, corresponde à inventividade de obter os recursos que permitem a continuidade da investigação e, não apenas isso, manter atenção de Agatão e dos outros convivas. Tal como nas circunstâncias já apontadas do *Cármides* e do *Fedro* (cf. *supra*, p. 93, n. 79), Sócrates inventa ou improvisa uma história sobre sua relação de mestre-pupilo com uma certa Diotima<sup>15</sup> – uma mulher estrangeira, a “mântica de Mantineia” que lhe ensinou τὰ ἐρωτικά (201d5), sábia em muitos assuntos (201d1-2) e comparável aos “mais perfeitos sofistas” (οἱ τέλει σοφισταί, 208c1).

No tempo da ficção socrática, o jovem Sócrates<sup>16</sup> e Diotima assumem os papéis de Agatão e Sócrates, respectivamente, no tempo da narrativa de Apolodoro. Ao delegar à sacerdotisa a função de condutora da interrogação e de professora (cf. 206b) – mesmo que Sócrates não resista a responder com uma pergunta em certos momentos –, o texto permite que “em relação àquela verdade que constitui o núcleo da própria inteligência de Sócrates, mesmo Sócrates continua sendo um pupilo” (CORRIGAN; GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 113-4)<sup>17</sup>, ou seja, não sábio – mas, ainda assim, um receptor **ativo** (p. 115; também KEIME, 2016, p. 386). O filósofo performa aos ouvintes, através de um discurso autêntico, o tipo de recepção de um discurso estrangeiro de autoridade (cf. *supra*, p. 158-159) que ele espera, uma vez

<sup>15</sup> O problema da existência histórica de Diotima não interessa aqui. Mesmo que a personagem tivesse sido inspirada por uma outra pessoa real (como Aspásia, por exemplo, cf. D'ANGOUR, 2019) e mesmo que ela tivesse tido tal nível de influência sobre a filosofia socrática, a Diotima do *Banquete* permanece sendo um personagem dentre outros – todos estes, históricos – no drama platônico. O argumento baseado nas referências que o “seu” discurso faz aos elogios precedentes não é suficiente para negar sua existência histórica, mas o é para sugerir que seu autor narrativo é Sócrates – ou Aristodemo, ou Apolodoro, o único personagem que esteve presente esse tempo todo.

<sup>16</sup> O jovem Sócrates teria por volta de trinta anos em 440 a.C. (dez anos antes da peste de 430 a.C., cf. 201d), a mesma idade que Agatão tem em 416 a.C.

<sup>17</sup> “in relation to that truth that constitutes the core of Socrates’ own intelligence, even Socrates continues to be a pupil.” Tradução minha.

que deve se adequar à forma do encômio, por mais que “ao seu modo”. A caracterização de Diotima, por sua vez, parece servir, dentre outras possíveis funções<sup>18</sup>, como uma adaptação socrática ao tipo de autoridade respeitada pelos convivas do *sympósion* (KEIME, 2016, p. 381, 392; cf. *Fedro*, 271d). Assim, o discurso de Sócrates se apresenta como um intermediário entre o que o filósofo escolheria fazer e o que é esperado de seus ouvintes – ou, como sugere Keime (2016, p. 387), um instrumento e uma lição de comunicação para o filósofo em circunstâncias discursivas não dialéticas.

O resto do capítulo se divide em grandes duas seções. A primeira se ocupa de analisar a construção do novo paradigma do desejo nas duas fases do discurso: o estabelecimento termo da falta/ἔνδεia nas refutações de Agatão e de Sócrates, sendo também demonstrada a sua relação com o discurso filosófico e a noção de aporia; e do termo da inventividade/εὐπορία a partir de uma leitura do mito que Diotima conta sobre os pais de eros, Penía e Poro. A segunda seção discute a maneira como estes aspectos, em interação dinâmica (SHEFFIELD, 2006, p. 40) são responsáveis pela atividade produtiva, criativa ou *poiética* em que se lança o indivíduo em estado erótico em busca do seu objeto de desejo. O elogio descreve esta atividade segundo um vocabulário da *poiesis*, em sentido geral, e da gravidez e parturição (κυῖσις e τόκος), em sentido específico, elencando alguns tipos de “gravidezes” constitutivas. Aqui, como também faz Diotima, o foco se voltará para a gravidez de discursos e suas potencialidades filosóficas.

## 5.2. A construção de um novo paradigma

*Mas minha impressão é que não posso te esperar nessa demora, devido a meu [desejo] de conhecer [ἐπιθυμίας τοῦ εἰδέναι]. Além disso, acho que agora mesmo encontrei uma boa saída [inventei uma boa saída; me desembaracei, ἡπορηκέναι]. (PLATÃO, Hípias Maior, 297e)<sup>19</sup>.*

<sup>18</sup> A troca de interlocução foi interpretada de diferentes formas: ao admitir sua *aporia* a contra-gosto (201b-c), talvez Agatão tenha se mostrado incapaz de seguir o discurso porvir, ou no mínimo, cansado demais de discutir – de modo que Sócrates, bem-educado, deixa seu anfitrião repousar, aceitando algum nível de fracasso na sua tentativa de deixá-lo em aporia, no sentido forte e erótico do termo. Talvez Sócrates precise, para se manter fiel ao seu caráter, recorrer a uma *fonte* alheia de autoridade (cf. *Cármides*, 156d *et seq.*, *Fedro*, *passim*; *Mênon*, 81a *et seq.*), um discurso ouvido outrora em outro lugar, mesmo a respeito do único assunto que ele afirma saber (*Banquete*, 177d; *Fedro*, 257a; *Lísis*, 204b-c; *Teages*, 128b). Talvez Sócrates precise convidar a presença feminina de volta ao *sympósion* para que sua conversa de gravidezes e partos – como se verá em breve – seja um pouco menos estranha diante de todos esses amantes de rapazes. Tudo isso é plausível e compatível Cf. CORRIGAN; GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 112 e KEIME, 2016, pp. 379-80 para um apanhado de tais interpretações.

<sup>19</sup> Ἄλλ' ἐγὼ μοι δοκῶ ὑπὸ ἐπιθυμίας τοῦ εἰδέναι οὐχ οἷός τε σὲ εἶναι περιμένειν μέλλοντα· καὶ γὰρ οὖν δὴ τι καὶ οἶμαι ἄρτι ἡπορηκέναι. Tradução de Lucas Angioni, modificado. PLATÃO, 2019.

### 5.2.1: *Endeia*: as refutações de Agatão e Sócrates

Antes de elogiar eros ao seu modo, o filósofo pede a Fedro – dada aquela interrupção em 194d – se seria possível fazer algumas “perguntinhas” (σμίκρ' ἄττα ἐρέσθαι) a Agatão, “para que assim de acordo com ele eu já possa falar” (ἵνα ἀνομολογησάμενος παρ' αὐτοῦ οὕτως ἤδη λέγω, 199b9-10). Fedro permite entusiasticamente, e o filósofo finalmente se volta para o poeta com olhos gentis: “De fato, caro Agatão, parece-me que começaste bem teu discurso, ao dizer que primeiro seria preciso mostrar [ἐπιδείξαι] quem é Eros, e depois as suas ações. Esse começo achei admirável”<sup>20</sup>. Em contraste com o elogio ambíguo da peroração, o manifesto metodológico de Agatão parece aqui ser genuinamente elogiado, sendo absorvido – e depois reiterado (201d8-e2) –, como princípio a ser usado por Sócrates: produzir uma definição do objeto de elogio, no caso, com a qual ambos concordem.

Segundo Fierro (2014, p. 93), os principais movimentos conceituais do *elenchos* de Agatão por Sócrates (199c-201c) são 1. o caráter relacional e intencional de eros, 2. sua carência/falta (ἐνδεια) constitutiva determinada pela inserção temporal, e 3. sua tendência ao belo e ao bom. Da refutação de Sócrates por Diotima (201d-202d), é possível acrescentar também 4. o reconhecimento da categoria do intermediário (μεταξύ) e 5. a “demoção” do status de eros de deus a δαίμων. O assentimento acerca de 1 é a primeira coisa que Sócrates busca estabelecer, sendo que dele derivam todos os movimentos conceituais seguintes: “Eros é tal que é eros de algo [τινος] ou de nada [οὐδενός]?” (199d1-2)<sup>21</sup>. O caso genitivo exige um esclarecimento sintático da direção abstrata para a qual o filósofo conduz o rumo da discussão – “não te pergunto se é de uma mãe ou de um pai – pois seria ridícula a pergunta se eros é eros de mãe ou de pai – mas é como se eu perguntasse isso mesmo, pai [“a própria noção de pai”<sup>22</sup>, αὐτὸ τοῦτο πατέρα], é pai de alguém, ou não?” (d2-5)<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Καὶ μὴν, ὦ φίλε Ἀγάθων, καλῶς μοι ἔδοξας καθηγήσασθαι τοῦ λόγου, λέγων ὅτι πρῶτον μὲν δέοι αὐτὸν ἐπιδείξαι ὁποῖός τις ἐστὶν ὁ Ἔρως, ὕστερον δὲ τὰ ἔργα αὐτοῦ. ταύτην τὴν ἀρχὴν πάνυ ἄγαμαι.

<sup>21</sup> πότερόν ἐστι τοιοῦτος οἷος εἶναι τινος ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενός;

<sup>22</sup> Tradução de Schüller, PLATÃO, 2021a.

<sup>23</sup> ἐρωτῶ δ' οὐκ εἰ μητρὸς τινος ἢ πατρὸς ἐστὶν – γελοῖον γὰρ ἂν εἴη τὸ ἐρώτημα εἰ Ἔρως ἐστὶν ἔρως μητρὸς ἢ πατρὸς – ἀλλ' ὥσπερ ἂν εἰ αὐτὸ τοῦτο πατέρα ἡρώτων, ἄρα ὁ πατήρ ἐστι πατήρ τινος ἢ οὐ; Note o jogo homofônico entre ἔρως e ἐρωτάω.

Não é casual, é claro, a escolha destes nomes (pai; mãe) para o “jogo linguístico” socrático (PALUMBO, 2012, p. 88). Um dos sentidos principais do genitivo, caso da origem em sentido amplo, é o de filiação. Sócrates reconhece e brinca com a ambiguidade da pergunta, que poderia “ou bem se tratar de saber se o amor [nome comum] é amor de alguém ou alguma coisa, ou de ninguém ou de nada; ou bem se tratar de saber se Eros [o deus, o nome próprio] é filho de alguém ou de ninguém” (BRISSON in PLATÃO, 2007, p. 207, n. 351)<sup>24</sup>. A pergunta alfineta o início de discursos como de Fedro e Pausânias, cujo método de elogiar buscou não definir a natureza do objeto, mas a ascendência mitológica do deus. Ela seria “γελοῖον” não apenas porque eros não é o tipo de coisa que se sente por mãe e pai (genitivo objetivo), ou que mãe e pai sentem (por um filho, genitivo subjetivo) (BURY, 1932, p. 89), mas também, possivelmente, porque não é assim que se começa um discurso com conhecimento da verdade<sup>25</sup>:

De entidade mítica, Eros foi degradado a problema sintático: de que maneira “eros”, como palavra, se liga às demais no texto? Há termos absolutos e relativos. Casa é absoluto, pai é relativo, eros é relativo. A sintaxe autoriza Sócrates a declarar eros carente. Sócrates (...) convoca [sc. a linguagem] para o exercício da dialética. Mesmo não havendo a entidade mítica que Eros referia, o signo guarda um conceito que, reelaborado, pode ser empregado para outros fins. À teoria dos signos [sc. dos nomes, como no *Crátilo*,] acrescenta-se a sintaxe que ata as palavras e ata coisas com a mesma lei. Entre o lógos verbal e o lógos cósmico não se estabelece diferença de natureza. (SCHÜLER, 1992, p. 75).

Um verdadeiro tratamento do problema de eros exige que ele seja, em primeiro lugar, deslocado para o campo da linguagem: “o conhecimento verdadeiro mostra imediatamente sua natureza linguística: é um conhecimento feito de signos e das relações necessárias entre os signos” (PALUMBO, 2012, p. 88). Tal visada coincidência entre o “tecido verbal” e o tecido do cosmos (SCHÜLER, 1992, p. 75), o “isomorfismo entre linguagem e realidade” (FIERRO, 2014, p. 96), é posta em evidência por eros, que dentre as coisas a serem descritas e conhecidas na realidade apresenta uma homologia estrutural com o próprio discurso: ἔρως τινοῦ;

<sup>24</sup> “ou bien il s'agit de savoir si l'amour est l'amour de quelqu'un ou de quelque chose, ou de personne ou de rien ; ou bien il s'agit de savoir si Éros est le fils de quelqu'un ou de personne”. Tradução minha.

<sup>25</sup> Obviamente, parte crucial do discurso socrático será o mito de ascendência de eros (*infra*, p. 182), mas este só virá à tona em um segundo momento, com objetivos e resultados distintos.

λόγος τινος (cf. *Sofista*, 262e5<sup>26</sup>; *Teeteto*, 208c9)<sup>27</sup>. Assim como eros só existe em relação a um algo, também só existe discurso que fale sobre alguma coisa – mesmo que seja dele mesmo. Sócrates assim refina – sofisticada – a proposta metodológica de Agatão, “discursificando” eros. O resto do seu discurso mostrará, por sua vez, a necessidade de uma erotização do discurso.

O signo “eros” exige um complemento, um τι. A relação com esse algo é em seguida qualificada como uma de desejo – eros ama, deseja e quer<sup>28</sup> (ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, 200a5-6; βούλοισι' ἄν, b4) – por aquilo que não se tem (οὐκ ἔχων, 200a6), o que é tratado como sinônimo daquilo que falta, do que se é carente/necessitado/faltoso (ἐνδεής, 200a9; cf. *Lísis*, 221d-e). Tendo sido acordado que eros é amor e desejo daquilo que lhe falta e não *tem*, Sócrates prossegue pelo vocabulário da posse. Os exemplos de “posses” (κτήματα) não são bens materiais, mas condições como *ser* grande (μέγας εἶναι), *ser* forte, *ser* veloz, *ser* são e mesmo *ser* rico (ter grandeza, ter força, ter velocidade, ter saúde, ter riqueza). Portanto, é preciso enfatizar que a noção de “posse” aqui descreve uma relação ontológica e predicativa: a falta de algo – ser carente de algo – é sinônima a não ter este algo e também de não sê-lo: “E o que ele não possui [μὴ ἔχει] e o que ele próprio não é [μὴ ἔστιν] e que lhe falta [ἐνδεής ἐστι], tais não são as coisas de que há desejo e amor?” (200e3-7)<sup>29</sup>. Por isso, a reflexão seguinte com base nestes exemplos, atributos humanos sujeitos à perda ou à corrupção, estabelece que eros se projeta no tempo (2): amar é desejar aquilo que se tem no presente (ἐπιθυμῶ τῶν παρόντων, 200d4) na medida em que se quer a continuidade ou conservação da coisa consigo no presente e no futuro (τὸ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ταῦτα εἶναι αὐτῷ σφύζόμενα καὶ παρόντα, 200d9-10). Eros se conjuga.

O uso da “falta” (ἐνδεια), e não do “vazio” (κενός), para caracterizar a experiência do desejo desvia de outras definições localizadas através do corpus (cf.

<sup>26</sup> “Um enunciado [*lógos*], enquanto o for, é necessário que seja enunciado de algo; é impossível não ser de algo.” Λόγον ἀναγκαῖον, ὅταν περ ᾗ, τινὸς εἶναι λόγον, μὴ δὲ τινὸς ἀδύνατον. Tradução de Murachco, Maia Jr. e Souza. PLATÃO, 2011c.

<sup>27</sup> Compare o discurso “περὶ τίς” do *Górgias*, 449d *et seq.* com Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν (*Banquete*, 204b3).

<sup>28</sup> Sócrates não esclarece a diferença entre estes termos. Isto não significa que sejam necessariamente sinônimos. É possível dizer que todo eros é *epithymia*, mas nem toda *epithymia* é eros (FRÈRE, 1981, p. 195; cf. *supra*, pp. 39-40).

<sup>29</sup> καὶ ὁ μὴ ἔχει καὶ ὁ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὗ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ' ἅττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν; Vide também *Lísis*, 221d-e, “o que deseja, deseja aquilo de que carece [de que é carente]” (τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἄν ἐνδεὲς ᾗ, τοῦτου ἐπιθυμεῖ, d7-8). Tradução de Helena Andrade Marrona.

*Filebo*, 35a; cf. *supra*, p. 42). O próprio *Fedro*, o outro diálogo sobre o desejo especificamente erótico, usa sem grandes preocupações o vocabulário do preenchimento e esvaziamento – com efeito, é um texto que se destaca do *corpus* pelo uso iterado desse léxico na primeira parte, como já foi notado (cf. *supra*, p. 41, n. 40). Em outros diálogos, ἔνδεια e cognatos podem se referir a deficiências dos mais variados tipos<sup>30</sup> – de conhecimento, de *lógoi*, de virtude, de ajuda, de dinheiro, de artes, dos sentidos, de amigos, de conselhos, de ser. Quando o contexto é explicitamente sobre o desejo, seus usos não se destacam pela repetição, como nesta passagem, e o termo é mais de uma vez usado como complementar à noção de preenchimento (cf. *Filebo*, ἀποπληρουμένων, 45b8, πληρώσεις, 51b5; *Górgias*, πλήρωσις, 496e1; *República*, πλησμονή, 571e1)<sup>31</sup>. Nesses casos, na prática, a “falta” é aproximada à noção de vazio.

No *Banquete*, por outro lado, há um acúmulo de ἔνδεια e seu adjetivo biforme correspondente, ἐνδεής, no discurso de Sócrates, a maioria das instâncias ocorrendo neste trecho da refutação (200b1, b7, e4, e9, 201b1, b4, b5, c4, c5, 202d1, cf. 195d1, 203d3, 204a6, 216a5)<sup>32</sup>. Isto é significativo porque parece ser um desvio socrático proposital do vocabulário da imagem das taças (175d-e) – a outra cena de conversa entre Sócrates e Agatão à qual se retorna obsessivamente. O termo ἔνδεια é forma nominal derivada do verbo δέω (cf. ἐνδέω, ἐπιδέω), dizendo respeito a uma noção de deficiência, insuficiência, precisão, escassez ou carência, mesmo uma *pobreza*. O prefixo εν- sugere mesmo que tal falta é de natureza endógena, interna, constitutiva. Percebe-se assim uma ênfase na sutil diferença entre a ideia de vazio e a de falta: um vazio, a princípio, pode ser preenchido por qualquer coisa; uma falta, pelo contrário, é sempre uma falta de algo específico. Um vazio habita o presente e se sustenta nele; já uma falta se projeta para o passado, pois a sua

<sup>30</sup> Cf. *Eutífron*, 13a1; *Apologia*, 22a4; *Fédon*, 74d6, d8, 74e1, 75a3, 75b2, 84c6, 88e3; *Crátilo*, 432d2; *Sofista*, 245c2, 254c7; *Político*, 262c5; 311a9; *Filebo*, 62c2, c8; *Primeiro Alcibiades*, 104a2; *Segundo Alcibiades*, 145e1, 149a5; *Teages*, 123b5; *Cármides*, 158c4; *Laques*, 199d7; *Eutidemo*, 292e4; *Protágoras*, 322b4, 329b6, 357d4; *Górgias*, 487e4, 522d7; *Hípias Maior*, 283d2; *Menexeno*, 244b6; *República*, 345d5, 369b7, 381c2, 416e3, 491d4, 523e7, 529d2, 538b2, 571a8; *Timeu*, 70d8; *Leis*, 679<sup>a</sup>3, 697e3, 729<sup>a</sup>6, 734b6, 802b4, 930c6, 936d3, 945b8; *Carta VII*, 328d5, 328e1, 332d5.

<sup>31</sup> Vide, ainda, *Protágoras*, 357a2, b2, onde a oposição entre ἔνδεια e ὑπερβολή é o domínio da arte metétrica; e *Timeu*, 82a3, πλεονεξία καὶ ἔνδεια, 84c4, ἔνδεϊας ἢ τινος ὑπερβολῆς, ambos contextos patológicos.

<sup>32</sup> A primeira sendo no discurso de Agatão (“falta um poeta tal como Homero para mostrar a suavidade de [eros]” ποιητοῦ δ' ἔστιν ἐνδεὴς οἷος ἦν Ὅμηρος πρὸς τὸ ἐπιδειῖναι θεοῦ ἀπαλότητα), e a última, em uma fala de Alcibiades (cf. *infra*, p. 228).

identificação enquanto “falta” pressupõe a impressão da presença de uma ausência, algo que deveria estar lá mas foi retirado, cortado.

O problema da passagem do tempo, como detalhará Diotima, está no centro da experiência erótica enquanto uma reação ao fato da morte. No momento, contudo, a ênfase na inscrição temporal do fenômeno erótico se torna um obstáculo para a continuidade da interlocução com Agatão, de modo que é preciso encerrá-la. Sócrates retorna ao discurso do poeta, indicando que, com base no que foi homologado na conversa, o poeta não pode mais sustentar a tese de que eros é do belo sendo, ao mesmo tempo, belo, ou que é do bom, sendo bom:

“Falta [Ἐνδεῖς], então, a Eros beleza e ele não a possui.”  
 “Necessariamente”, disse ele [sc. Agatão].  
 “E então? Ao que falta [ἐνδεῖς] beleza e é despossuído [μηδαμῇ κεκτημένον] de beleza tu dizes que é belo?”  
 “De modo algum.”  
 “Ainda concordas, então, que o amor é belo, sendo assim?”  
 E Agatão: “Pode ser, Sócrates, que eu nada soubesse do que então dizia”.  
 “Entretanto, foi belo o que disseste, Agatão”, retrucou Sócrates.  
 “Mas diz-me ainda um pouco mais: o que é bom não te parece também belo?”  
 “Sim, a mim me parece.”  
 “Ora, se a Eros falta o que é belo, e se o que é bom é belo, a ele faltaria também o que é bom:  
 E Agatão: “Eu não te poderia contradizer [ἀντιλέγειν], Sócrates. Que seja assim como dizes!”  
 “É a verdade que não podes contradizer, caro [amado, φιλούμενε]<sup>33</sup> Agatão, pois a Sócrates não é nada difícil” (201c6-8). (PLATÃO, *Banquete*, 201b4-c8)<sup>34</sup>.

Não interessa a Platão que Sócrates aponte agora para sua própria aparente “contradição”: segundo o que ele disse algumas linhas antes, Agatão poderia ter respondido que eros pode ser belo no presente e desejar pela conservação deste bem no futuro. O problema é que, neste ponto da argumentação, eros é ainda considerado por Agatão como um deus, de modo que não estaria sujeito às mudanças que sofrem

<sup>33</sup> Brisson (in PLATÃO, p. 208, n. 365) nota que “Le vocatif *philóumene* est ambigu: il peut vouloir dire «être aimé» par tout le monde (= populaire) ou par quelqu'un en particulier (par Pausanias).”

<sup>34</sup> Ἐνδεῖς ἄρ' ἐστὶ καὶ οὐκ ἔχει ὁ Ἔρως κάλλος. / Ἀνάγκη, φάναι. / Τί δέ; τὸ ἐνδεῖς κάλλους καὶ μηδαμῇ κεκτημένον κάλλος ἄρα λέγεις σὺ καλὸν εἶναι; / Οὐ δῆτα. / Ἐτι οὖν ὁμολογεῖς Ἐρωτα καλὸν εἶναι, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει; / Καὶ τὸν Ἀγάθωνα εἰπεῖν Κινδυνεύω, ὃ Σώκρατες, οὐδὲν εἰδέναι ὦν τότε εἶπον. / Καὶ μὴν καλῶς γε εἶπες, φάναι, ὃ Ἀγάθων. ἀλλὰ σμικρὸν ἔτι εἰπέ· τάγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι; / Ἐμοιγε. / Εἰ ἄρα ὁ Ἔρως τῶν καλῶν ἐνδεῖς ἐστὶ, τὰ δὲ ἀγαθὰ καλὰ, κἂν τῶν ἀγαθῶν ἐνδεῖς εἴη. / Ἐγὼ, φάναι, ὃ Σώκρατες, σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν, ἀλλ' οὕτως ἐχέτω ὥς σὺ λέγεις. / Οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ, φάναι, ὃ φιλούμενε Ἀγάθων, δύνασαι ἀντιλέγειν, ἐπεὶ Σωκράτει γε οὐδὲν χαλεπόν.

os mortais, tais como, por exemplo, o envelhecimento – uma das coisas, inclusive, que o eros do poeta abominaria (195b). Além disso, não caberia a Sócrates, em sua própria voz, apresentar especulações teológicas que poderiam ser consideradas ímpias<sup>35</sup> sem o aval de uma suposta autoridade como Diotima. Assim, dentro dos limites implícitos da discussão, é plausível que Sócrates passe por cima dessa vicissitude, preferindo prosseguir ao deslize do tópico do belo ao tópico do bom (201c4-5) e, igualmente sem grandes explicações, os associar intrinsecamente (3)<sup>36</sup>. Platão fecha a discussão entre eles retornando à oposição dos modos de elogiar sublinhada por Sócrates anteriormente à refutação: o poeta falou belamente (καλῶς γε εἶπες, 201c1), enquanto o filósofo trouxe à baila a voz irrefutável da verdade (τῇ ἀληθείᾳ, c8).

A nada disto Agatão se compromete com uma resposta direta, atestando apenas seu desgaste e reconhecendo a possibilidade de sua ignorância. Com efeito, ele já estava farto da discussão. Dado que, em seu discurso, atribuiu todas as virtudes a eros (196d), provavelmente imaginou que Sócrates repetiria o mesmo exaustivo procedimento refutatório com todas elas, de modo a concluir que nem eros é como ele quisera retratá-lo, nem é ele próprio a sua imagem – como ele quisera fazer quando disse que:

Antes de mais nada, **a fim de também eu honrar a minha arte**, tal como Erixímaco a dele, o Deus é tão sábio poeta [ποιητὴς ὁ θεὸς σοφὸς], que torna [faz, ποιῆσαι] poetas também os outros. Todos os que Eros toca tornam-se poetas [ποιητῆς], *ainda que antes alheios às Musas* [EURÍPIDES, fr. 663 TrGF]. Convém termos isso como testemunho de que Eros é, em suma, bom poeta [ποιητὴς] em toda criação [ποίησιν] da arte das Musas, **pois o que não se tem ou não se sabe** [μὴ ἔχει ἢ μὴ οἶδεν], **não se poderia dar a outrem nem ensinar**. Melhor ainda, na criação [ποίησιν] de todos os seres vivos, quem contestaria que seja de Eros a sabedoria [σοφίαν] pela qual nascem e crescem todos eles? (PLATÃO, *Banquete*, 196d6-197a3)<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Lembrando que se pode ler o *Banquete* em chave apologética e que Sócrates foi morto por, dentre outras razões, impiedade (cf. *Apologia*, 24b). Ele costuma apresentar esse tipo de doutrina como recebida de outras fontes, como mencionado.

<sup>36</sup> “Como observa Dover ([1980]), Sócrates parece estar aqui fazendo de τὰ ἀγαθὰ uma subclasse da classe καλὰ, mas, em 204e, ele vai tratar τὸ ἀγαθόν e τὸ καλόν como classes coincidentes; o mesmo em *Górgias*, 474d e *Mênon*, 77b. Tudo que é καλόν é também ἀγαθόν.” (FRANCO; TORRANO in PLATÃO, 2021b, p. 200, n. 80).

<sup>37</sup> καὶ πρῶτον μὲν, ἴν' αὖ καὶ ἐγὼ τὴν ἡμετέραν τέχνην τιμήσω ὥσπερ Ἐρυξίμαχος τὴν αὐτοῦ, ποιητὴς ὁ θεὸς σοφὸς οὕτως ὥστε καὶ ἄλλον ποιῆσαι· πᾶς γοῦν ποιητὴς γίγνεται, “<κἂν ἄμουσος ἢ τὸ πρῖν>,” οὐ ἂν Ἐρως ἄψνηται. ὃ δὲ πρέπει ἡμᾶς μαρτυρίῳ χρῆσθαι, ὅτι ποιητὴς ὁ Ἐρως ἀγαθὸς ἐν κεφαλαίῳ πᾶσαν ποίησιν τὴν κατὰ μουσικὴν· ἃ γάρ τις ἢ μὴ ἔχει ἢ μὴ οἶδεν, οὐτ' ἂν ἐτέρῳ δοίη οὐτ' ἂν ἄλλον διδάξειεν. καὶ μὲν δὲ τὴν γε τῶν ζώων ποίησιν πάντων τίς ἐναντιώσεται μὴ οὐχὶ Ἐρωτος εἶναι σοφίαν, ἣ γίγνεται τε καὶ φύεται πάντα τὰ ζῷα;



A conclusão da refutação de que eros é ἐνδεής, carente, foi de encontro com o ponto principal do discurso do trágico, ou seja, de que “do amor da beleza [ἐρᾶν τῶν καλῶν] surgiram todos os bens para deuses e homens. (...) Eros sendo antes ele mesmo o mais belo e o melhor é depois para os demais a causa de outros bens semelhantes” (197b7-c3)<sup>38</sup>. De acordo com a “poética da plenitude” de Agatão (CORRIGAN; GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 91; cf. *supra*, p. 155), eros seria o poeta que poeta segundo a sua natureza abundante. Enquanto deus, só poderia conferir beleza possuindo-a ele mesmo; só poderia *transmitir* conhecimento sendo ele mesmo, a princípio, *pleno*. Agatão traduz esta noção na imagem versificada da calmaria: [eros é o produtor, ἐστιν ὁ ποιῶν, da] “paz entre os homens, e no pélagos a serenidade, calmaria e decúbito dos ventos e a dor adormece” (197c5-6)<sup>39</sup>. Em mar calmo e com ventos dorminhocos, nada se move, há coesão total: “ele nos **esvazia** o estranhamento e nos **enche** de afinidade” (οὔτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν **κενοῖ**, οἰκειότητος δὲ **πληροῖ**, 197d1). Retorna-se à passividade imagem das taças: “Seria bom, Agatão, se a sabedoria escorresse de nós, do mais cheio ao mais vazio...” (175d) – mas, como já se torna abundantemente claro, as coisas para Sócrates não são assim.

O objetivo “teórico” principal da investigação conduzida por Sócrates foi fazer Agatão concordar que eros é uma condição existencial e temporal de falta (ἐνδεῖα), e nisso efetivamente refuta a tese do poeta trágico. Seu objetivo “prático” teria sido deslocar Agatão de uma posição de amado – objeto de desejo, ou de “eros segundo Agatão” – para a de amante – sujeito de desejo, ou de “eros segundo Sócrates”<sup>40</sup>. O meio pelo qual Sócrates efetiva essas operações é um só, o *elenchos*: ao forçar Agatão a reconhecer a possibilidade de que não sabia do que estava falando, Sócrates o coloca num estado de *aporia* – uma falta/carência de recursos discursivos – que constitui a base do reconhecimento de ignorância, ponto de partida do estado erótico por sabedoria.

No *Sofista*, o discurso refutatório é definido como uma espécie de “purificação” que consiste em um “esvaziamento” da alma dos impedimentos ou

<sup>38</sup> ἐπειδὴ δ' ὁ θεὸς οὗτος ἔφην, ἐκ τοῦ ἐρᾶν τῶν καλῶν πάντ' ἀγαθὰ γέγονεν καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις. ... Ἐρως πρῶτος αὐτὸς ὢν κάλλιστος καὶ ἄριστος μετὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἄλλων τοιούτων αἴτιος εἶναι.

<sup>39</sup> εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις, πελάγει δὲ γαλήνην νηνεμίαν, ἀνέμων κοίτην ὕπνον τ' ἐνὶ κήδει.

<sup>40</sup> E, portanto, mais semelhante ao próprio Sócrates, exemplo de filósofo.

obstáculos ao conhecimento – τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίους, aquilo que está no caminho dos pés e impede a *passagem*<sup>41</sup>. Diz a Teeteto o Estrangeiro de Eleia:

Pois, ó querido jovem, os que se purificam a si mesmos, considerando, como acham os médicos acerca dos corpos, que um corpo não poderia tirar vantagem do alimento oferecido antes que alguém retirasse as impurezas que nele há, pensam o mesmo acerca da alma: que ela não tirará proveito dos ensinamentos oferecidos antes que alguém, contestando o refutado, o rebaixe pela refutação, expulsando as opiniões contrárias [opiniões “impeditivas” ou “obstaculares”, τὰς τοῖς ... ἐμποδίους δόξας] aos ensinamentos e pela purificação torne manifesto aos que julgam saber apenas aquilo que sabem e nada mais. (PLATÃO, *Sofista*, 230b4-d4)<sup>42</sup>.

Esse tipo de analogia é familiar à leitora do *corpus* (e desta dissertação), aquela que parte de uma divisão entre corpo e alma e relaciona medicina e filosofia, alimento-*phármakon* e *lógos-phármakon* (cf. *supra*, p. 91). O Estrangeiro não explicita por qual método os médicos “se livram” (ἐκβάλλη) das impurezas do sistema fisiológico, mas é possível imaginar – dentro do esquema hipocrático – que se tenha em mente algum tipo de esvaziamento ou evacuação de fluxos: por meio de um *phármakon* emético, laxante ou diurético, por exemplo, ou um procedimento de sangria. O rebaixamento ou humilhação do refutado é a mesma coisa que Sócrates recomenda que amantes façam com seus amados “inflados” de elogios no *Lisis* (210e) – um tipo de discurso, portanto, que age na alma não a preenchendo de qualquer coisa, mas esvaziando – um meio de produzir o efeito desejado por aquele que o administra, como um *phármakon*. No vocabulário específico do *Banquete*, a refutação mostraria uma “falta” de conhecimento do refutado que, como em muitos outros diálogos, cai em *aporia*, um estado intoxicado (cf. φαρμάττειν, *Banquete*, 194a5; φαρμάττεις, *Mênon*, 80a1-2) de perplexificação e de *não-passagem* discursiva. O obstáculo foi removido, mas como prosseguir? A remoção, expulsão, esvaziamento do que não presta é um passo necessário, mas não suficiente.

<sup>41</sup> “Impedir”, do latim “impedio”, que como a ἐμποδέω/ἐμποδίζω, significa “laçar os pés”. A imagem da caminhada e da viagem é propícia à investigação filosófica, e aparece no início de vários diálogos. A própria noção de *método*, é claro, é a de caminho: μετα + ὁδος, que “signifie originellement “poursuite””, *perseguição* (CHANTRAINE, 1999, p. 774). Não à toa o eros de Diotima é caçador.

<sup>42</sup> νομίζοντες γάρ, ὃ παῖ φίλε, οἱ καθαίροντες αὐτούς, ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἰατροὶ νενομίκασι μὴ πρότερον ἂν τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἂν τὰ ἐμποδίζοντα ἐντός τις ἐκβάλῃ, ταῦτόν καὶ περὶ ψυχῆς διανοήθησαν ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἔξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίους δόξας ἐξελών, καθαρὸν ἀποφήνῃ καὶ ταῦτα ἡγούμενον ἅπερ οἶδεν εἰδέναι μόνα, πλείω δὲ μὴ. Tradução de Murachco, Maia Jr. e Santos. PLATÃO, 2011c.

Tendo “esvaziado” o diálogo dos obstáculos ao que pretende dizer, Sócrates pode então soltar a superfície espelhada da cabeça da Górgona, abandonando Agatão ao colocá-lo novamente no seu lugar de “amado”, e se voltar para o elogio *de facto*, que vai tratar de eros como um poeta que torna outros poetas, sim, mas não porque transmite aos outros sua sabedoria, e sim porque os faz perceber a necessidade de eles mesmos a buscarem. Para prosseguir e começar o encômio prometido, Sócrates inventará um recurso que lhe permite reproduzir a estrutura dialógica e as funções assumidas pelos dialogantes, tentando transmitir/passar (πειράσσομαι ... διελθεῖν, 201d6), pelos seus próprios meios e segundo sua capacidade (d7-8; cf. 199a7-b5), suas supostas conversas, décadas antes, com a sacerdotisa Diotima.

O problema da falta, contudo, ainda não foi levado até suas últimas consequências. Sócrates começa a narrar exatamente do mesmo ponto em que Agatão desistiu de responder, e por sua vez se colocando no lugar de Agatão, assumindo uma postura mais ativa: se eros não é nem belo nem bom porque a ele faltam essas coisas, como previamente determinado, “que dizes, Diotima? Então, Eros é feio e mau?” (201e8-9)<sup>43</sup>. A pergunta-resposta do jovem filósofo permite que a sacerdotisa introduza a noção de *intermediário* (4) – μεταξύ, um advérbio –, aquilo que está entre e no meio, que faz a ligação, a ponte, a passagem entre dois extremos. O exemplo que ela dá é epistemológico: a opinião correta (ἡ ὀρθὴ δόξα, 201e9) – o opinar “sem ter razão para dar” (ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι, e5; ἄλογον, e6; cf. *Teeteto*, 201d) – é o que está entre a ignorância (ἀμαθίας) e o conhecimento (φρονήσεως, 201e9; ἐπιστήμη, e7) (cf. *República*, 477a-478e). O opinar corretamente *falta* e é *carente de* um *lógos* – não qualquer um, certamente, mas de um algo, τινοῦς, o qual o sujeito do discurso deseja.

Ainda que o não-belo não seja necessariamente feio, nem o não-bom, mau, o texto não fornece um termo para o que seria isso (202b). Certamente não seria algo atribuível a um deus, como nota Sócrates em seguida (202b6-7). Deuses são felizes (εὐδαιμόνας) tendo/possuindo coisas belas e boas (τοὺς τὰγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένους, 202c10), e eros, como foi acordado (ὁμολόγηκας), “porque lhe **falta** o que é bom e belo, deseja isso mesmo que lhe **falta**” (δι' ἔνδειαν τῶν ἀγαθῶν καὶ καλῶν ἐπιθυμεῖν αὐτῶν τούτων ὧν ἐνδεής ἐστιν, 202d1-3). Ao retomar as bases

<sup>43</sup> Πῶς λέγεις, ἔφη, ὦ Διοτίμα; αἰσχροὺς ἄρα ὁ Ἔρως ἐστὶ καὶ κακός;

daquilo com que concordaram, Diotima garante a Sócrates a segurança para dar o passo à frente que ele deseja, e o qual Agatão não soube que podia ou não teve vontade de dar, após a retirada do obstáculo. Ela também não considera eros um deus, mas explica que ele é um grande δαίμων, a entidade μεταξύ por excelência (5), que habita e transita no espaço entre deuses e mortais (μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, 202d11). Assim ela descreve sua *dynamis*, a pedido de Sócrates:

Ele interpreta e transmite [Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθεῦον] aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem dos deuses, de uns as preces e sacrifícios, de outros as ordens e as retribuições dos sacrifícios, e estando no meio de ambos ele os completa [συμπληροῖ]<sup>44</sup> de modo a ligar o todo a si mesmo. É através dele que toda arte divinatória flui [χωρεῖ], e também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios, mistérios e encantamentos e de toda adivinhação e magia [τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν]. Um deus não se mistura com os homens, mas é através dele que se dá toda convivência e diálogo [ἢ ὁμιλία καὶ ἢ διάλεκτος] dos deuses com os homens, quer despertos, quer adormecidos. O sábio em tais artes é um homem numinoso [homem *daimōnico*, δαιμόνιος ἀνὴρ], já o sábio em quaisquer outras, seja por ofício ou por habilidade, é apenas um artesão. Esses numes [*daimones*, δαίμονες] são muitos e diversos, um deles é Eros. (PLATÃO, *Banquete*, 202e3-203a8)<sup>45</sup>.

Eros, como todo *daimōn*, é poder de comunicação<sup>46</sup>. Ele é carente, e por isso mesmo é forçado a um movimento constante que descreve a figura de uma ligação e estabelece uma linguagem – essa mesma que oferece a possibilidade de obtenção daquilo que se deseja. Eros é o que impulsiona através da passagem, ao mesmo tempo que é a passagem, o *poro*. Ainda assim, ele não anula a distância – o mesmo

<sup>44</sup> Essa é primeira de duas instâncias do vocabulário do preenchimento no discurso de Sócrates. A próxima é a caracterização do belo em si como “não repleto/não contaminado de carnes” (μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν, 211e2).

<sup>45</sup> Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὃν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγοροῖσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάναντος. οὗτοι δὲ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως.

<sup>46</sup> Neste poder de ligação o eros de Sócrates se aproxima do de Agatão, para quem o deus “nos esvazia o estranhamento e nos enche de afinidade, reunindo-nos em todos estes encontros de uns com os outros, guiando-nos nas festas, nos coros, nos sacrifícios; trazendo a doçura e afastando a rudeza, **pródigo** em benevolência, incapaz de malevolência” (οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ, τὰς τοιάσδε συνόδους μετ' ἀλλήλων πάσας τιθεὶς συνιέναι, ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θυσίαισι γιγνόμενος ἡγεμών· πραότητα μὲν **πορίζων**, ἀγριότητα δ' ἐξορίζων·, 197d1-4).

traçado que liga dois pontos é o que mede a distância entre eles –, e não garante nem a obtenção nem a permanência da compreensão que provê: “*homilia kai dialektos*, relação e conversa, que não são nem imanência [mortal] nem transcendência [deus], mas, precisamente, coligação, vale dizer, conjunção e distinção, *diairesis* e *sinagogé* (Phaedr. 266B)” (PALUMBO, 2012, p. 91)<sup>47</sup>. Como explicita, ainda, Schüler:

... Eros comparece como hermeneuta (*hermeneuon*), como tradutor de uma língua estranha, **como um transportador de bens sobre as águas de um rio (*diaporthmeuon*)**, rio da largura do rio Oceano, limite entre o mundo humano e o mistério. Visto que para a linguagem dos deuses não há tradução perfeita, incessante é o trabalho da interpretação. Eros desloca-se num ir e vir incansável que mantém aberto o diálogo, renovando as viagens entre margens que não se aproximam. **Eros confunde-se com a linguagem e o desejo de saber**; erotizado se mostra o discurso filosófico. (SCHÜLER, 1992, p. 81. Grifo meu).

O mesmo jogo de intermediaridade entre eros e *lógos* se desenrola no *Crátilo*, no passo em que Sócrates desenvolve a etimologia de “herói” (ἥρως) como um meio-termo entre homens e deuses:

Todos nasceram ou do amor de um deus a uma mulher mortal, ou do de uma deusa a um homem. Para te convenceres disso, basta considerares a expressão [a voz, a sonoridade, φωνήν] na antiga linguagem da Ática; aí verificarás que de Eros [do nome de Eros, τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα] provêm os heróis, tendo havido apenas uma pequena modificação do nome. Ou Herói quer dizer isso mesmo, ou está a indicar que seus possuidores eram sábios e também **hábeis** retóricos e dialéticos [σοφοὶ ἦσαν καὶ ῥήτορες [καὶ] δεινοὶ καὶ διαλεκτικοί], sempre dispostos a **formular perguntas [ἐρωτᾶν]**, por *eirein* [εἴρειν] significa falar. Por conseguinte, como acabamos de dizer, **na linguagem da Ática os heróis se nos apresentam como retóricos e formuladores de perguntas [ἐρωτητικοί], de forma que todo o gênero dos heróis nada mais é do que uma tribo de sofistas [a raça heroica se torna de retóricos e sofistas]**<sup>48</sup>. Isso, aliás, não é difícil de entender. (PLATÃO, *Crátilo*, 398d1-e3. Grifos meus)<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> “*homilia kai dialektos*, relazione e colloquio, che non sono immanenza, né trascendenza, ma, appunto, collegamento, vale a dire congiunzione e distinzione, *diairesis* e *synagogé* (Phaedr.266B).” Tradução e glosa minhas.

<sup>48</sup> Um comentário sarcástico sobre a obsessão ateniense por oradores e discursos.

<sup>49</sup> Πάντες δὴπου γεγόνασιν ἐρασθέντος ἢ θεοῦ θνητῆς ἢ θνητοῦ θεᾶς. ἐὰν οὖν σκοπῇς καὶ τοῦτο κατὰ τὴν Ἀττικὴν τὴν παλαιὰν φωνήν, μᾶλλον εἴσῃ· δηλώσει γάρ σοι ὅτι παρὰ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα, ὅθεν γεγόνασιν οἱ ἥρωες, σμικρὸν παρηγμένον ἐστὶν ἰδνόματος χάριν. καὶ ἦτοι τοῦτο λέγει τοὺς ἥρωας, ἢ ὅτι σοφοὶ ἦσαν καὶ ῥήτορες [καὶ] δεινοὶ καὶ διαλεκτικοί, ἐρωτᾶν ἱκανοὶ ὄντες· τὸ γὰρ “εἴρειν” λέγειν ἐστίν. ὅπερ οὖν ἄρτι λέγομεν, ἐν τῇ Ἀττικῇ φωνῇ λεγόμενοι οἱ ἥρωες ῥήτορες τινες

Eros é desejo *de* saber, que é o tesão de ter *lógos* para dar, a condição (mas não a garantia) de ultrapassagem do entre para o além, pela da formulação de uma pergunta. Eros é amor e pergunta *de*: toda pergunta de um emissor também se torna a pergunta do seu receptor – ele também passa a se perguntar a pergunta, também se torna erótico – carente, em falta – da resposta. Ora, eros é aquele que escorre (ἐσ-ρεῖν > ἔσρος, *Crátilo*, 420a) entre amante e amado (cf. *Fedro*, 251b), e também será, segundo Sócrates/Diotima, a passagem por onde flui o dito, dizendo o discurso-fluxo – εἴ-ρειν – que responde.

### 5.2.2. *Euporia*: o mito de Penía e Poro

Tendo bem estabelecido o caráter linguístico que lhe interessa, Platão permite ao jovem Sócrates a pergunta mítica, que com certeza estava na cabeça dos ouvintes do *sympósion* desde a questão “ἔρως τινοῦς”<sup>50</sup>: quem são o pai e a mãe de eros? A profetisa responde, adequadamente, com um discurso mítico:

É um tanto longo contar, disse ela, mas vou contar mesmo assim. Quando nasceu Afrodite, festejavam [banqueteavam, ἡστυῶντο] os deuses e, entre eles, Poro [Πόρος], filho de Astúcia [Métis]. Depois do jantar [ἐδείπνησαν], como era um banquete [εὐωχίας], Penúria [Penía, Πενία] veio mendigar e ficou perto da porta. Poro, então, embriagado [μεθυσθεῖς]<sup>51</sup> de néctar, pois o vinho ainda não existia – entrou no jardim e dormiu pesadamente. Penúria, em sua inórcia [por sua aporia, διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν], tramando [ἐπιβουλεύουσα] ter um filho [fazer um filho, παιδίον **ποιήσασθαι**] de Poro, deitou-se [κατακλίνεται] ao seu lado e concebeu [ἐκύησε] Eros. Eis por que Eros se tornou parceiro e servo de Afrodite, concebido no seu natalício, e também por natureza **amante** [ἐραστής] do belo, porque Afrodite é bela. (PLATÃO, *Banquete*, 203b1-c4. Grifos meus)<sup>52</sup>.

καὶ ἐρωτητικοὶ συμβαίνουσιν, ὥστε ῥητόρων καὶ σοφιστῶν γένος γίγνεται τὸ ἥρωικόν φύλον. ἀλλὰ οὐ τοῦτο χαλεπὸν ἐστὶν ἐννοῆσαι. Tradução de Carlos Alberto Nunes, PLATÃO, 1988.

<sup>50</sup> Brisson nota, oportunamente, que a “ambiguidade é fecunda” (PLATÃO, 2007, p. 210, n. 389).

<sup>51</sup> O texto enfatiza que a futura mãe de eros chega à casa dos seus anfitriões e se depara com pura superabundância divina (CORRIGAN; GLAZOV-CORRINGAN, 2004, p. 127) – tanto de comida (ἡστυῶντο, ἐδείπνησαν, εὐωχίας) quanto bebida (μεθυσθεῖς). É tropo homérico que a imortalidade dos deuses seja representada por um banquete (cf. SISSA, 1991).

<sup>52</sup> Μακρότερον μὲν, ἔφη, διηγῆσασθαι· ὁμῶς δέ σοι ἐρῶ. ὅτε γὰρ ἐγένετο ἡ Ἀφροδίτη, ἡστυῶντο οἱ θεοὶ οἱ τε ἄλλοι καὶ ὁ τῆς Μήτιδος υἱὸς Πόρος. ἐπειδὴ δὲ ἐδείπνησαν, προσαιτήσουσα οἶον δὴ εὐωχίας οὔσης ἀφίκετο ἡ Πενία, καὶ ἦν περὶ τὰς θύρας. ὁ οὖν Πόρος μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος – οἶνος γὰρ οὐπω ἦν – εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθὼν βεβαρημένος ἤρπεν. ἡ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεται τε παρ’ αὐτῇ καὶ ἐκύησε τὸν Ἔρωτα. διὸ δὴ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεράπων γέγονεν ὁ Ἔρως, γεννηθεὶς ἐν τοῖς ἐκείνης γενεθλίοις, καὶ ἅμα φύσει ἐραστής ὢν περὶ τὸ καλὸν καὶ τῆς Ἀφροδίτης καλῆς οὔσης.

Como previamente mencionado (cf. *supra*, p. 145), eros foi uma divindade dos poetas: sua mitologia não é estável, de modo que o autor do diálogo teve liberdade para gerá-lo a partir do que melhor se adequasse ao seu texto. No caso, Penía (Πενία) e Poro (Πόρος), figuras que atendem mais aos requisitos do que se entenderia hoje como personificações alegóricas do que de entidades divinas.

O termo *πενία* é da família de *πένομαι*, “trabalhar” ou “esforçar-se” – penar –, da qual pertence também a noção de *πόνος*, trabalho, esforço, provação, “pena”. A ideia de “ser pobre/necessitado”, ou seja, de carência, falta, escassez, surge de uma associação intrínseca com a necessidade *de* trabalhar (CHANTRAINE, 1999, p. 1103): quem pena é quem é *πένης*. Enquanto figura poética, Pobreza é mencionada frequentemente em Teógnis (cf. vv. 351-4, 649-52, 1130-32), onde é parente de *Ἀμηχανία* (Desamparo, Sem-Recurso, Sem-maquinação, Impotência) em I.385, como também é em Alceu (fr. 364 Voigt) e Heródoto (VIII.111.13-14) (cf. EURÍPIDES, fr. 248 TrGF). Contudo, do que sobrevive do corpus grego, a única personificação digna do nome se encontra no *Ploutos* (*A Riqueza* ou *O Dinheiro*) de Aristófanes, onde Penía ganha aparência e voz de uma velha senhora, oposta ao velho e cego Pluto, o elemento masculino de abundância.

Esta peça é a última que se tem de Aristófanes em estado completo, e foi encenada por uma segunda vez em 388 a.C., próximo à possível data de composição do *Banquete* (cf. BRISSON in PLATÃO, 2007, p. 14; DOVER, 1980, p. 10). No texto aristofânico, Penía é porta-voz de um *lógos* bastante forte, persuasivo, que emula o estilo retórico-trágico (CACIAGLI et al, 2016, p. 79-81). Ela é protagonista de uma única cena de *agōn*, após a qual é prontamente expulsa do texto e nunca mais vista. Dado o que já foi exposto e argumentado aqui acerca da intertextualidade do diálogo com as peças aristofânicas através da presença do próprio Aristófanes, cita-se apenas a conclusão de Caciagli et al. (2016, p. 88) acerca da personificação platônica, que não poderia ter sido dita de modo mais apropriado: “Esta bem sucedida alegoria parece revelar um **influxo** direto de Aristófanes”<sup>53</sup>.

O discurso de Penía em *Ploutos* contém as mesmas associações lexicais que serão feitas também por Platão. Ela repreende os personagens Crêmilo e Blepsidemo por curarem a cegueira de Pluto, anunciando o fim dos confortos da

<sup>53</sup> “Questa riuscita allegoria sembra rivelare un influsso diretto di Aristofane.” Tradução e grifo meus.

civilização se todos se tornarem ricos e, portanto, não terem por que trabalhar: “Se Pluto voltasse a ver de novo e se repartisse por igual, ninguém mais dentre os homens se preocuparia com a **arte** [τέχνην] ou com a **sabedoria** [σοφίαν]”<sup>54</sup> (vv. 510-12). Sem luxos como camas, perfumes, mantos decorados,

... de que vale ser rico, estando **privado** de tudo isso [Καίτοι τί πλέον πλουτεῖν ἐστὶν τούτων πάντων ἀποροῦντα;]? Comigo, todavia, está à vossa disposição [εὐπορα] tudo aquilo que precisais, porque eu fico aqui como uma patroa que força o trabalhador manual, por meio da necessidade da pobreza, a procurar os meios da vida. (ARISTÓFANES, *Ploutos*, vv. 527-34. Grifo meu)<sup>55</sup>.

Neste último trecho, onde a privação é descrita como uma *aporia*, uma carência de recursos, a *euporia* emerge como atributo reivindicado pela própria Pobreza, ao passo que é conferido a Pluto pelos personagens que o salvam:

Em contraste com Crêmilo, que se vangloria da capacidade de Pluto de conquistar cada recurso (v. 461 f.: ἐκπορίζομεν ἀγαθόν, “proporcionamos o bem”, v. 506: πορίσειεν, “que proporcione”), Penia é apresentada como o motor do progresso humano, aquele que dissolve cada impasse (ἀποροῦντας, v. 531) e oferece cada recurso (εὐπορα, v. 532). Não só encontramos aqui várias vezes termos afins a Poro, mas certos detalhes da comparação entre pobreza e riqueza (falta de cama, núpcias difíceis, mendicância) estranhamente reaparecem na Penia platônica. (CACIAGLI et al., 2016, p. 89)<sup>56</sup>.

Também a Penia platônica apresenta algum tipo de engenhosidade ou inventividade de caráter deliberativo: ela foi ao banquete dos deuses para mendigar, e talvez também já tivesse pensado com antecedência no seu encontro com Poro: por sua aporia, ela engendra um plano (ἐπιβουλεύουσα) para engendrar/criar um

<sup>54</sup> Εἰ γὰρ ὁ Πλοῦτος βλέψει πάλιν διανεῖμεν τ' ἴσον αὐτόν, οὔτε τέχνην ἂν τῶν ἀνθρώπων οὔτ' ἂν σοφίαν μελετῇ οὐδεὶς. Tradução de Américo da Costa Ramalho, ARISTÓFANES, 1999.

<sup>55</sup> {ΠΕ.} Ἔτι δ' οὐχ ἔξεις οὔτ' ἐν κλίνῃ καταδαρθεῖν, – οὐ γὰρ ἔσονται, – οὔτ' ἐν δάπνισιν, – τίς γὰρ ὑφαίνειν ἐθελήσει χρυσίου ὄντος; – Οὔτε μύροις μυρίσαι στακτοῖς ὅποταν νύμφην ἀγάγησθον, οὔθ' ἱματίων βαπτῶν δαπάναις κοσμήσαι ποικιλομόρφων. Καίτοι τί πλέον πλουτεῖν ἐστὶν τούτων πάντων ἀποροῦντα; Παρ' ἐμοῦ δ' ἐστὶν ταῦτ' εὐπορα πάνθ' ὑμῖν ὧν δεῖσθον· ἐγὼ γὰρ τὸν χειροτέχνην ὥσπερ δέσποιν' ἐπαναγκάζουσα κάθημαι διὰ τὴν χρεῖαν καὶ τὴν πενίαν ζητεῖν ὅποθεν βίον ἔξει. Tradução de Américo da Costa Ramalho, ARISTÓFANES, 1999.

<sup>56</sup> “Di contro a Crêmilo che vanta la capacità di Pluto di procacciare ogni risorsa (v. 461 s.: ἐκπορίζομεν ἀγαθόν, «procacciamo un bene», v. 506: πορίσειεν, «procaccerebbe»), Penia si presenta come il motore del progresso umano, colei che scioglie ogni impasse (ἀποροῦντας, v. 531) e offre ogni risorsa (εὐπορα, v. 532). Non solo troviamo qui più volte termini aini a Poros, ma certi dettagli del confronto fra povertà e ricchezza (mancanza di un letto, nozze difficili, accattonaggio) riappaiono stranamente nella Penia platonica.” Tradução minha.



filho. Ao estuprar o imóvel Poros, “pesado de néctar”<sup>57</sup>, Penía extrai o fluxo necessário para sua fecundação (cf. WERSINGER, 2012, §42). Os anglófonos popularizaram o provérbio: “*Necessity is the mother of invention*”, a necessidade é mãe da invenção. No caso do mito platônico, isto é literal. Ao descrever eros a partir dos significantes associados a cada um de seus genitores, tanto *euporia* (εὐπορήση, 203e2) quanto *epiboulia* (ἐπιβουλός, 203d4) estão associadas ao lado paterno. Contudo, e isso é crucial, não haveria *euporia* sem a necessidade dela. Os sentidos do genitivo aqui se misturam: eros, dito “Falta de”, mas também “(filho) da Falta”.

Tal como na comédia, o discurso do comediógrafo no diálogo empregou um elemento insolúvel de falta para acusar a ineficácia dos métodos humanos de satisfação do desejo. Na “poética da necessidade” (CORRIGAN; GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 91; cf. *supra*, 155) do personagem-Aristófanes, eros foi definido como “o nome para o desejo e a busca [do] todo” (τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα, 192e10-193e1), sendo este “todo” o estado de completude primordial e imemorial da criatura humana pré-corte. Na prática, ele se realiza como relação sexual, cuja possibilidade foi arranjada (πορίζεται, 191b6) por Zeus como um prêmio de consolação com segundas intenções: transferidos os órgãos sexuais para a frente dos novos corpos, permitiu-se que homens e mulheres “voltassem para seus afazeres e se ocupassem do mais da vida” (ἐπὶ τὰ ἔργα τρέποιντο καὶ τοῦ ἄλλου βίου ἐπιμελοῖντο, 191c6-7) – e, dentre estas coisas, honrar os deuses. Isso é possível porque o sexo provê uma sensação de completude substituta na hora do enlace/encaixe (ἐν τῇ συμπλοκῇ, 191c4) dos seres-*symbola*, e na sua consequência, seja esta a procriação ou a saciedade, πλησμονή (191c6). Sente-se, contudo, que isto não é de fato suficiente:

É claramente uma outra coisa que a alma de cada um quer, **algo que ela não consegue exprimir/dizer, mas adivinha e diz por enigmas** [ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται]. Se diante deles juntos surgisse Hefesto com seus instrumentos e perguntasse: ‘O que é que quereis, homens, um do outro?’ E se, **por estarem perplexos, perguntasse de novo** [καὶ εἰ ἀποροῦντας αὐτοὺς πάλιν ἔροιτο]: ‘Será isto que desejais, estar o máximo possível um com o outro no mesmo

<sup>57</sup> Brisson (PLATÃO, 2007, p. 210, n. 396) nota que Platão joga com a fórmula homérica “pesado de vinho” (*oinobarés*; *oinōi bebarēōtes*) ao dizer que Poro dormia pesadamente no jardim de Zeus. Em tempo, o jardim e a pradaria são *topoi* mítico-poéticos de sedução/arrebato (cf. CALAME, 2006; 2013, pp. 153-180 (Quarta Parte: Os espaços de eros), como no mito de Perséfone e no de Oríia, esta mencionada no *Fedro* (229b *et seq.*), diálogo marcado por sua intertextualidade com a poesia lírica (cf. PENDER, 2007).

lugar, de modo a nem de noite nem de dia afastar-vos um do outro? Se é isso o que desejais, quero vos fundir e soldar no mesmo, de modo a de dois tornar-vos um.” (PLATÃO, *Banquete*, 192c-d)<sup>58</sup>.

A condição erótica é descrita pelo personagem do cômico como uma espécie de aporia: os seres humanos são incapazes de definir o objeto do seu desejo – ἔρως τινος? –, ainda que tentem de maneiras oblíquas, e assim não podem de fato buscá-lo. A “falta” que marca as criaturas do discurso de Aristófanes, é propriamente uma *endeia*, e não um vazio, enquanto negatividade constitutiva destes seres que presentifica, na ausência, um estado primordial ao qual não se retorna, a não ser com auxílio divino externamente concedido<sup>59</sup>. O mesmo será dito por Diotima: a procriação – biológica ou intelectual – não é o *fim* de eros, e sim um recurso de obtenção de seu verdadeiro objeto de desejo, a imortalidade (207a, 208b). O que impede as criaturas aristofânicas, na visão de Sócrates, além de uma incorreta identificação do que é que de fato falta (206e), é que o eros delas

**‘não passa’**, mas se detém no corpo único; o de Sócrates tira ímpeto da visão de uma beleza particular, e nisso o discurso do filósofo sem dúvida se liga à paixão devoradora do Eros de Aristófanes. Mas então o eros socrático definitivamente **‘passa para além’**: é por isso que Pluto é substituído por **Poro**. (CAPRA, 2007, p. 18. Grifos meus)<sup>60</sup>.

Dito de outro modo: como a noção de *plesmoné* não é suficiente enquanto fim do desejo erótico, que se constitui a partir de uma *endeia*, e não um vazio, Platão não poderia ter escolhido como pai de eros a figura de “Ploutos”, a riqueza *stricto sensu*, por causa, justamente, de seu aspecto passivo ou estagnante de *fim*, completude, plenitude.

<sup>58</sup> ἀλλ’ ἄλλο τι βουλομένη ἐκατέρου ἡ ψυχὴ δῆλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται. καὶ εἰ αὐτοῖς ἐν τῷ αὐτῷ κατακειμένοις ἐπιστὰς ὁ Ἥφαιστος, ἔχων τὰ ὄργανα, ἔροιτο· “Τί ἔσθ’ ὃ βούλεσθε, ὧ ἄνθρωποι, ὑμῖν παρ’ ἀλλήλων γενέσθαι;” καὶ εἰ ἀποροῦντας αὐτοὺς πάλιν ἔροιτο· “Ἄρά γε τοῦδε ἐπιθυμεῖτε, ἐν τῷ αὐτῷ γενέσθαι ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις, ὥστε καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν μὴ ἀπολείπεσθαι ἀλλήλων; εἰ γὰρ τούτου ἐπιθυμεῖτε, θέλω ὑμᾶς συντῆξαι καὶ συμφυσεῖσθαι εἰς τὸ αὐτό, ὥστε δύο ὄντας ἓνα γεγονέναι.

<sup>59</sup> No mito do Aristófanes-personagem, essa possibilidade está vedada: recuperar a totalidade do corpo significaria um ato de impiedade, de nova tentativa de escalar o Olimpo – ao que a imagem da *scala amoris* se opõe diretamente.

<sup>60</sup> “... l’eros di Aristofane “non passa”, ma si ferma al corpo singolo; quello di Socrate trae slancio dalla visione di un bello particolare, e in questo indubbiamente il discorso del filosofo si riallaccia alla passione divorante dell’eros aristofaneo. Poi, però, l’eros socratico decisamente “passa oltre”: ecco perché a Pluto si sostituisce Poros.” Tradução minha.

Já πόρος, informa Chantraine (1999, p. 929), está relacionado ao verbo πείρω, “perfurar, fazer atravessar” e passar. O termo significa em primeiro lugar uma passagem/rota fluvial ou marítima – o poro, a abertura pela qual se passa alguma coisa, ou o próprio curso do rio ou extensão marítima (cf. BAILLY, 2000, p. 1607). Como notam Detienne e Vernant,

A palavra *póros* não é nunca empregada para uma rota terrestre, mas apenas para vias marítimas e fluviais. Este valor de rota marítima ou, ao menos, de vida de água, aparece de forma impressionante em Tucídides, I.120.2: ‘Aqueles que habitam a *mesogéia*, e não *en póroi*...’ [τοὺς δὲ τὴν μεσόγειαν μᾶλλον καὶ μὴ ἐν πόρῳ]. Estar situado *en póroi* é, portanto, encontrar-se perto do litoral, no circuito das rotas marítimas, por oposicao à *mesogéia*, ao interior das terras. (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 140, n. 492).

A mesma ideia de passagem adquiriu também o sentido de recurso ou riqueza, de modo que o mesmo radical deu origem tanto a termos significantes de “passagem” (e.g.: πορεία e πορεύματα, viagem; πορεύς, viajante, passante; πορεύω, transportar, passar, andar) quanto dos meios pelos quais uma passagem se efetua (e.g.: πόριμος, cheio de recursos/inventivo; πορίζω, prover). Deste modo, “Poro” está, sim, associado a uma certa noção de riqueza ou prosperidade, mas de caráter muito mais fluido e dinâmico, na medida em que se associa à noção de *meio através do qual* – e enquanto “meio fluido”, se vincula à noção de *phármakon* (cf. *supra*, p. 81). Por isso, pode ser traduzido, no contexto do diálogo, como Recurso, Engenho, Expediente – ou, oportunamente, “Maña” na tradução para o espanhol de Claudia Mársico (PLATÃO, 2009a).

Ao imaginar Poros como filho de Métis, a *Astúcia*, Platão sublinha seu aspecto inventivo, arranjador, astuto e maquinador, sem deixar de lado suas associações marítimas, líquidas, fluidas. Na mitologia hesiódica, Métis é uma Oceânida, filha dos titãs Oceano e Tethys (*Teogonia*, vv. 337-361), “a mais inteligente entre os deuses e homens mortais” (πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων, v. 887)<sup>61</sup>. Primeira esposa de Zeus, foi engolida grávida por ele, que pariu pela cabeça Atena, deusa da estratégia e dos artifícios (*tekhnai*)<sup>62</sup> – como do

<sup>61</sup> Tradução de Christian Werner, HESÍODO, 2013a.

<sup>62</sup> Cf. ÉSQUILO, *Prometeu Cadeeiro*, vv. 110-111: “furtada pilhei a fonte do fogo, mestre de toda arte e grande recurso esplendeu aos mortais” (θηρῶμαι πυρὸς / πηγὴν κλοπαίαν, ἢ διδάσκαλος τέχνης / πάσης βροτοῖς πέφηνε καὶ μέγας πόρος.); e v. 477: “que artes e recursos engendrei” (οἷας τέχνας τε καὶ πόρους ἐμησάμην.). Tradução de Jaa Torrano, ÉSQUILO, 2009.

mencionado *aulós* panfônico –, além de protetora do astuto e maquinador Odisseu. Na cosmogonia órfica, Métis assume o papel de divindade primordial (fr. 85 Kern = 140 F Bernabé) andrógina com a qual Zeus se funde e se identifica ao engoli-la. Seu ato de criação da lua, por exemplo, é descrito como uma “concepção de pensamento”, um “meditar” – μήσατο, de μήδομαι (fr. 91 Kern = 155 F Bernabé; cf. DETIENNE; VERNANT, 2008, 121-7). O traçado desta genealogia etimológica (ou etimologia genealógica) parece se encontrar também via Parmênides, de modo que, sugerem Detienne e Vernant (2008, p. 134-5), Platão não teria inventado “inteiramente a relação Métis-Poros-eros”: o fr. 13 DK afirma sobre a divindade que “[eros] foi o primeiro de todos os deuses que concebeu [μητίσατο] (um atrás do outro)”<sup>63</sup>.

Ambos os verbos parentes, μήδομαι e μητίομαι, guardam o sentido de “conceber” por um ato mental, por uma operação de inteligência. Como Diotima revelará depois, a ação de eros e do homem erotizado é se expressar, justamente, através de uma “concepção”, um parto de filhos – biológicos ou discursivos (208e-209b) – que servem como *recurso* para a obtenção do objeto desejado. Esta busca pode ser figurada como uma caça, o montar de uma arapuca. Nesta linha, a respeito da potência polimórfica das divindades oceânicas (como Métis, mas também Nereu, Proteu, Tétis), Detienne e Vernant afirmam que:

... é associad[a] a uma forma particular de inteligência feita de astúcia [ou seja, *métis*], de artimanha, de engano, e que se exerce quando, no lugar de contemplar as essências imutáveis, está em luta com as realidades fugidias, múltiplas e imprevisas do devir. Neste mundo de mudança incessante, é necessário um espírito *pantopóros* [cf. SÓFOCLES, *Antígona*, v. 360], **fecundo em expedientes, capaz de inventar cada vez um plano (*mêkhos*, *mekhané boulê*) adaptado às circunstâncias, de encontrar a saída e o expediente, *póros*, para sair da *aporia*, ou como diz Aristófanes n’Os Cavaleiros [v. 759]<sup>64</sup>: *ek tōn amekhánōn pórous eumekhánous porízein*, para situações impossíveis encontrar saídas hábeis. (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 132-3. Grifos meus).**

<sup>63</sup> πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων [καὶ τὰ ἐξῆς]. Tradução de Fernando Santoro, PARMÊNIDES; XENÓFANES, 2011.

<sup>64</sup> O verso é retirado do encorajamento do Coro para que o Salsicheiro derrote com argumentos irrefutáveis (λόγους ἀφύκτους, v. 757) o ardiloso (Ποικίλος, v. 758) Paflagônio, trecho que emprega metáforas náuticas.

*Métis* é, ainda, a astúcia especial do piloto/navegador (κυβερνήτης)<sup>65</sup>, que se norteia pelo traçado noturno do movimento dos astros, traçando com base nele os seus próprios caminhos e passagens, *póroi*. As mesmas associações seriam atestadas no fragmento cosmogônico de Álcman (fr. 5.2, col. II, v. 19; cf. fr. 1, v. 14 PMG), onde Poro aparece como entidade primordial ao lado de Tékmor (Τέκμωρ, também τέκμαρ), este marcador ou sinal de um fim, limite, ou desígnio divino (cf. AUBERT, 2020). Ambos, acompanhando a deusa marinha Tétis, são termos associados à navegação: “Póros é o trajeto, a passagem através; Tékmor, o objetivo visado, o termo do percurso” através de *Pontos*, o alto-mar virgem, “sem o menor traço humano, **um póros que deve se abrir e traçar de novo, sem cessar, sobre a extensão líquida**, como se nunca tivesse sido aberto” (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 141-2; grifo meu)<sup>66</sup>.

Do ambivalente πόρος, se derivam as duas importantes noções de ἄπορος/ἀπορία e εὐπορος/εὐπορία, que assumem um papel central na caracterização de eros a partir da reunião de significantes relativos aos distintos lados de sua ascendência. O primeiro termo, pelo alfa privativo, sugere uma situação de passagem difícil, de carência de recursos, ou dificuldade de encontrar os recursos para fazer a passagem. O segundo, seu contrário, mais do que uma situação de passagem fácil ou de abundância de recursos, pelo prefixo εὐ- sugere uma facilidade de encontrar recursos e *bem* empregá-los, ou seja, com certa inventividade.

Na totalidade do *corpus* platônico, *aporia* e *euporia* são noções aplicadas, por excelência, para descrever situações discursivas dialógicas, e frequentemente o são em conjunto (cf. *Cármides*, 167b; *Fédon*, 84c-d; *Filebo*, 15c; *Protágoras*, 348d; *Sofista*, 241b, 243c). *Aporia* se tornou muito mais notória enquanto efeito da refutação, especialmente a socrática, no seu interlocutor – e também no próprio Sócrates (*Eutidemo*, 292e; *Mênon*, 80c) –, e é com frequência traduzida como “embaraço” ou “perplexidade”. Em teoria, a refutação, enquanto produção de

<sup>65</sup> Um dos atributos de eros segundo Agatão (197e1). Cf. *Iliada*, XXIII.316-7: “é pela argúcia [*métis*] que o timoneiro no mar cor de vinho / mantém direita a nau veloz assolada pelos ventos” (μήτι δ’ αὖτε κυβερνήτης ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ / νῆα θοὴν ἰθύνει ἐρεχθομένην ἀνέμοισι). Tradução de Frederico Lourenço, HOMERO, 2011.

<sup>66</sup> Cf. PLATÃO, *Timeu*, 25d4, o mar intransitável e inscrutável, “ἄπορον καὶ ἀδιερεύνητον ... πέλαγος”. Recomenda-se fortemente a leitura do capítulo “A *métis* órfica e a *sépia* de Tétis” (in DETIENNE; VERNANT, 2008, pp. 121-157), e especial atenção às notas, que reúnem outras inúmeras referências similares através do *corpus* grego.

aporia ou expropriação de recursos discursivos, pode também ser entendida como retirar a *euporia* “pré-aporética” (cf. SHEFFIELD, 2006, p. 70) de alguém.

*Euporia*, por sua vez, corresponde à condição de “desembaraço” que poderia levar um discurso ou uma investigação à frente (cf. *Crátilo*, 414d8; *Fédon*, 86d7; *Laques*, 194b9), aquilo que permitiria dar o passo seguinte após a remoção dos obstáculos à passagem. Assim, Crítias, no *Timeu*, afirma que buscou bem se lembrar da história de seu avô para que pudesse apresentar aos seus co-banqueteadores de discursos (27b) um relato “adequado [πρέποντα] aos objetivos e que possa ser vantajoso [“bem-fornido”, εὐπορήσειν] para nós” (26a5-6, cf. também 26c4)<sup>67</sup>. É importante ressaltar que *euporia* não descreve um estado de saber incontestável, ou a descoberta de uma via única e correta, mas uma condição discursiva de facilidade. Uma circunstância euporética pode se dever também a alguma “inspiração” poética (*Íon*, *passim*, esp. 532c, 536b-d), à ignorância dos ouvintes em relação ao tema a ser abordado por um orador (*Crítias*, 107b3), ou a ter se preparado com antecedência (*Menexeno*, 235c7)<sup>68</sup>. Ao contrário de *plesmoné*, portanto, *euporia* designa um estado transitório e que não se pretende ser final; diz respeito não ao fim da busca de sabedoria – nem do desejo erótico –, e sim o seu meio de expressão.

Entendida a partir da chave dicotômica *aporia-euporia*, a experiência discursiva se mostra uma dinâmica constante de pausa e prosseguimento, de impasse e arranjo, de falta e inventividade. Esta seria também a natureza de eros. Como o nome “Hermes” no *Crátilo*, eros, que já foi dito *hermeneuta* ou mensageiro (*Banquete*, 202e3, cf. ἐρμηνεῖα e ἄγγελον, *Crátilo*, 406e6), também pode ser dito “trapaceiro [surrupador/larápio], [ilusionista das palavras] e comerciante labioso, qualidades que se assentam exclusivamente no poder da palavra” (καὶ τὸ κλοπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικόν, περὶ λόγου δυνάμιν ἐστὶν πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία, *Crátilo*, 408a1-2)<sup>69</sup>, aquele do falar que flui (εἶρειν, o discurso-fluxo) e que **concebe maquinações** (ἐμήσατό, 408a7; μηχανήσασθαι, a8) pelo seu *lógos-phármakon*, como um *philosophos-goes-pharmakeús-sophistes*:

<sup>67</sup> λόγον τινὰ πρέποντα τοῖς βουλήμασιν ὑποθέσθαι, τούτου μετρίως ἡμᾶς εὐπορήσειν. O trecho é de difícil tradução. Brisson (PLATÃO, 2008) sugere “fournir un discours qui convienne aux souhaits exprimés, et qu’en cela, nous serions **pourvus** [εὐπορήσειν] **comme il faut** [μετρίως]”.

<sup>68</sup> Cf. também *Crítias*, 107b3; *Eutidemo*, 279a7; *Fedro*, 235a4; *Górgias*, 478a2; *Hípias Maior*, 298c7; *Lísias*, 213c9.

<sup>69</sup> καὶ τὸ κλοπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικόν, περὶ λόγου δυνάμιν ἐστὶν πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία. Tradução modificada de Carlos Alberto Nunes, PLATÃO, 1988.

Por ser filho de Poro e Penúria, Eros se encontra na seguinte situação: primeiro, ele é sempre pobre, e está longe de [lhe **falta** muito para, πολλοῦ δεῖ] ser doce e belo, como muitos supõem [como “os muitos” supõem, οἱ πολλοὶ]<sup>70</sup>, mas é duro, seco [σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς], descalço e sem lar, sempre rastejante e sem leito, deitado ao relento, porque tem a natureza da mãe, convivendo sempre com a necessidade [com a **falta**, αἰ ἐνδεία σύνοικος]. Por outro lado, a exemplo do pai, ele é ardiloso [ἐπίβουλός] com o que é belo e bom, sendo corajoso, resoluto e ardente, um caçador terrível [δεινός], **sempre urdindo maquinações** [ἀεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς]; desejoso de saber [φρονήσεως ἐπιθυμητής] e inventivo [πόριμος], **a filosofar** [φιλοσοφῶν] **por toda a vida, mago terrível, feiticeiro e sofista**. Por natureza ele nem é imortal nem mortal, mas no mesmo dia **ora floresce e vive, quando prospera** [εὐπορήσῃ], ora morre, e de novo revive graças à natureza do pai, e o que obtém [arranja, τὸ δὲ ποριζόμενον] **sempre lhe escapa** [escorre, ὑπεκρεῖ], **de modo que Eros não se torna nem pobre** [ἀπορεῖ] **nem rico** [πλουτεῖ]. (PLATÃO, *Banquete*, 203c4-d8. Grifos meus)<sup>71</sup>.

Pelo lado materno, eros convive com a *falta*, e, pelo paterno, é *desejoso de saber* e *filósofo*. Um não seria como é sem o outro. Diotima já havia dito que eros é um *daimon* διαπορθμεῦον (202e3), outro termo, claro, associado a *poros*: transportador, transmissor, que transita entre portos e funde as concepções de “meio” e “caminho”. Agora, vê-se que ele reúne em si as características dos dois lados, de modo que oscila ou escorre entre eles: sua intermediaridade não constitui um estado neutro, mas dinâmico, “que participa de ambos os extremos ou simultaneamente ou sequencialmente” (SHEFFIELD, 2006, p. 43-4, n. 2), sem cessar:

A aquisição (“o adquirido/arranjado”, τὸ ποριζόμενον) não permanece tempo o suficiente para que se diga que ele é rico (πλουτεῖ), nem seu estado de privação dura o suficiente para que se diga que ele é pobre (ἀπορεῖ). A flutuação de Eros entre o

<sup>70</sup> Dentre eles, é claro, estaria Agatão. Note-se que Sócrates/Diotima segue afirmando que eros é duro e seco, contradizendo o trágico, que o havia caracterizado como os mais macio (μαλακωτάτοις τῶν μαλακωτάτων, 195e8) e suave dos deuses (ἀπαλώτατον, 195e8; ἀπαλώτατος, 196a1), e tendo forma úmida (ὕγρὸς τὸ εἶδος, 196a2), definitivamente não dura, para transpassar a alma dos seres humanos.

<sup>71</sup> ἄτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας ὕδς ὢν ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν. πρῶτον μὲν πένης αἰεὶ ἐστὶ καὶ πολλοῦ δεῖ ἀπαλὸς τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἰοῦνται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετής αἰεὶ ὢν καὶ ἄστροφος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, αἰεὶ ἐνδεία σύνοικος. κατὰ δὲ αὐτὸν τὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρείος ὢν καὶ ἱππὸς καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, αἰεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητής καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής· καὶ οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῇ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκει διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ δὲ ποριζόμενον αἰεὶ ὑπεκρεῖ, ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ,

estado de falta e posse dá aos amantes uma natureza intermediária. (SHEFFIELD, 2006, p. 43)<sup>72</sup>.

É a ação de filosofar que Diotima pinça, em específico, para continuar a descrição do fenômeno erótico. É sabido que a descrição de eros no mito descreve também Sócrates – descalço, pelas portas, caçador, filósofo, “mago terrível, feiticeiro [φαρμακεὺς] e sofista” (cf. OSBORNE, 1996, pp. 93-101) –, e que isto é sublinhado pelo discurso de Alcibiades, tudo em um diálogo que serve de elogio e apologia ao mestre. Isso não é de se desconsiderar. Não obstante, aqui se deseja focar no papel de paradigma do filósofo<sup>73</sup> que o mito confere a eros, ao qual Sócrates se adequa, sendo filósofo, que é o mesmo que ser amante (ainda que nem todo amante seja filósofo). Ao dizer que o próprio eros filosofa, Diotima antecipa que a melhor realização do desejo erótico – a melhor forma de colaborar com nosso colaborador (συνεργόν, 212b4) – é se tornando, como ele, filósofo.

Aliás, está entre a sabedoria e a ignorância. Assim é ele. Nenhum dos deuses filosofa nem deseja **tornar-se** sábio – pois já o é – tampouco filosofa quem é sábio. Nem tampouco filosofam ou desejam tornar-se sábios os ignorantes, pois é isso mesmo que é difícil na ignorância: quem não é nem bom e belo nem inteligente entretanto pensar que assim lhe basta. **Quem não se supõe carente** [ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι] **não deseja o que supõe não lhe faltar** [μὴ οἶηται ἐπιδεῖσθαι].

Quais então os que filosofam, Diotima, perguntei eu, se não são nem os sábios nem os ignorantes?

Isso é claro até para uma criança, disse ela. São os intermediários entre esses dois, um dos quais seria também Eros. Dentre o que há de mais belo está a sabedoria, e Eros é amor do que é belo [Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν], de modo que é **necessário que seja filósofo e que sendo filósofo esteja entre [μεταξὺ] o sábio e o ignorante. A causa disso está em sua origem, pois nasceu de um pai sábio e rico [“euporético”] [σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου], e de uma mãe ignorante e pobre [οὐ**

<sup>72</sup> “The acquisition (τὸ πορίζομενον) does not remain long enough for it to be said that he ‘is rich’ (πλουτεῖ), but neither does his state of deprivation last long enough for it to be said that he is poor (ἀπορεῖ). Eros’ fluctuation between a state of lack and possession gives lovers an intermediate nature.” Tradução minha.

<sup>73</sup> Cf. *Apologia*, 23a7-b4, b7-c1: “Parece ainda que ele [sc. o Oráculo] não fala aquilo de Sócrates, mas se serve do meu nome para fazer de mim um **modelo [παράδειγμα]**, como se dissesse – “Entre vocês homens o mais sábio é qualquer um que, como Sócrates, tenha reconhecido que, na verdade, em sabedoria não vale nada.” (...) Com essa falta de tempo, não tive tempo de realizar nem uma atividade da cidade digna de menção, nem familiar, e estou, por causa da servidão ao deus, numa **penúria [πενία]** extrema”. καὶ φαίνεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρηῆσθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥσπερ ἂν <εἰ> εἴποι ὅτι “Οὗτος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.” ... καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ἀσχολίας οὔτε τι τῶν τῆς πόλεως πρᾶξαί μοι σχολή γέγονεν ἄξιον λόγου οὔτε τῶν οἰκείων, ἀλλ' ἐν πενίᾳ μυρία εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν. Tradução de André Malta, PLATÃO, 2022.



σοφῆς καὶ ἀπόρου]<sup>74</sup>. Tal é, meu caro, Sócrates, a natureza desse Nume [*daimon*]. Quanto a quem supuseste ser Eros, em nada surpreende teu sentimento, pois, a julgar pelo que dizes, parece-me, **supuseste que Eros é o amado, não o amante**. (PLATÃO, *Banquete*, 203e5-204c6)<sup>75</sup>.

Anteriormente, o intermediário entre sabedoria<sup>76</sup> e ignorância foi identificado como a “opinião correta”, aquela que não tem um *lógos* (201e), é carente dele, ou seja, o desejo. É neste âmbito, portanto, que Eros-filósofo habita, um estado de intermediaridade epistêmica (SHEFFIELD, 2006, p. 58) além de ontológica (entre humanos e deuses). O desejo de eros, que é o desejo do filósofo, é busca ativa de um *lógos*, não como o *objeto* final de “saciedade” do desejo, mas como meio de alcançar um outro *objetivo* – qual seja, um estado ontológico-epistêmico superior. Tornar-se filósofo, nesse sentido, implicará não apenas o reconhecimento da própria *endeia* – ou seja, tornar-se eros de –, e portanto da própria carência/falta de recursos (*aporia*), como também arranjar tais recursos (*euporia*): buscar (διώκω, cf. 206b2)<sup>77</sup> esse *lógos*.

Pelo estabelecimento de *endeia* e *euporia* como os elementos constitutivos da natureza erótica, o discurso de Sócrates dá a ver que o objeto de seu elogio funciona de um jeito distinto do esperado pelos convivas. Para estes, segundo o **paradigma apetitivo passivo-aquisitivo**, um *vazio* se sacia pelo *preenchimento* obtido na aquisição e consumo do objeto externo desejado – até que o *vazio* retorne novamente e requira outro *preenchimento*. Este é um sistema fechado, redundante. Já no **paradigma erótico ativo-poiético** proposto por Sócrates/Diotima, uma

<sup>74</sup> Note-se que Platão deseja manter o paralelismo entre as frases, preferindo dizer “não-sábua” em oposição a “sábio”, o mesmo processo implícito no termo a-poros.

<sup>75</sup> σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν. ἔχει γὰρ ὧδε. θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἔστι γὰρ – οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα καλὸν καγαθὸν μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὐτῷ εἶναι ἱκανόν. οὐκ οὖν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὐδ' ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεῖσθαι. / Τίνες οὖν, ἔφην ἐγώ, ὧ Διοτίμα, οἱ φιλοσοφοῦντες, εἰ μήτε οἱ σοφοὶ μήτε οἱ ἀμαθεῖς; / Δῆλον δὴ, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρως. ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. αἰτία δὲ αὐτῷ καὶ τούτων ἡ γένεσις· πατρὸς μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητρὸς δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου. ἡ μὲν οὖν φύσις τοῦ δαίμονος, ὃ φίλε Σώκρατες, αὕτη· ὃν δὲ σὺ φήθης Ἔρωτα εἶναι, θαυμαστὸν οὐδὲν ἔπαθες. φήθης δέ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ τεκμαιρομένη ἐξ ὧν σὺ λέγεις, τὸ ἐρώμενον Ἔρωτα εἶναι, οὐ τὸ ἐρῶν· διὰ ταῦτά σοι οἶμαι πάγκαλος ἐφαίνετο ὁ Ἔρως. καὶ γὰρ ἔστι τὸ ἐραστὸν τὸ τῷ ὄντι καλὸν καὶ ἀβρὸν καὶ τέλειον καὶ μακαριστόν· τὸ δὲ γε ἐρῶν ἄλλην ιδέαν τοιαύτην ἔχον, οἷαν ἐγὼ διῆλθον.

<sup>76</sup> Aqui, o termo é “*sophia*”, enquanto que na passagem anterior se alternou entre “*episteme*” e “*phronesis*”. Para Brisson (PLATÃO, 2007, p. 209, n. 375), os três funcionam como sinônimos cujo antônimo é, uniformemente, *amathia*.

<sup>77</sup> De onde, no *Crátilo* (420b), vem *doxa*, figurada portanto como uma perseguição da alma pelo conhecimento das coisas.

*endeia* se mostra fecunda para a produção dos recursos – *euporia* – de “aquisição” do objeto externo que não corresponde ao objeto final – ao “objetivo” – do movimento, ou seja, não corresponde a uma “solução” da falta. Ao prosseguir com o discurso, será revelado que o objeto belo externo não tem a função de ser consumido, mas auxiliar no que será chamado de “parto” (τόκος) desses recursos que tem origem na fecundidade da falta, despertada pela presença do seu τινος. Este é, portanto, um sistema aberto, que não visa ao término mas à perpetuação do estado desejante pela criatividade. No caso de um “desejo de sabedoria”, genericamente dito enquanto problema posto pela imagem das taças, a diferença entre os dois modos de desejar está na função assumida pelo discurso: no primeiro, o discurso é o objeto externo a ser consumido para preencher o vazio; no segundo, o discurso é o meio produzido internamente para obter o que seria a “solução” da falta. É disto que trata a última seção deste capítulo.

### 5.3. Eros ativo-poiético: um conto de homens grávidos

*Permitam-me que use uma metáfora, a metáfora da árvore. O artista tem-se ocupado deste mundo multiforme e, supomos nós, encontrou um caminho mais ou menos próprio, quase em segredo. Está tão bem orientado, que é capaz de ordenar o fluxo dos fenômenos e das experiências. Gostaria de comparar esta orientação nas coisas da natureza e da vida, esta ordem com tantos braços e ramificações, às raízes da árvore. É daí que flui a seiva ao artista, passando por ele e e pelos seus olhos. E, assim, ele ocupa o lugar do tronco. Incitado e movido pela força daquele fluxo, encaminha os resultados da sua observação para a obra. E assim como a copa da árvore se expande no tempo e no espaço em várias direções, o mesmo acontece com a obra.* (KLEE, 2014, s/p).

Uma vez estabelecido que eros “funciona” segundo uma interação dinâmica entre dois aspectos complementares, Sócrates/Diotima muda o foco do seu discurso da natureza de eros para os seus feitos e efeitos, como pede o método de Agatão. As considerações sobre a *dynamis* erótica se desenvolverão não em torno de um eros *daimon* personificado, e sim, como fez Aristófanes (189d; cf. *supra*, p. 148), da natureza humana – esta que se revelará produtiva ou *poiética*, porque inerentemente fecunda em sua carência essencial (*en-deia*). O modelo erótico de *endeia* e *euporia*, que descreve o movimento de eros, se sobrepõe ao modelo de geração e corrupção, que descreve o movimento da natureza humana. A passagem entre estes estados ocorre via *poiesis*, ou seja, passagem do não-ser ao ser, que também será caracterizada como um “parto”, e a potência de efetua-la, como uma

“gravidez”. Tal como em sua primeira parte, o discurso de Sócrates/Diotima oscila entre a descrição de eros em geral – enquanto relação – e o eros particular do filósofo – que se mostrará a colaboração mais bem sucedida entre eros e natureza humana, porque é a única que pode corretamente identificar o objetivo final do fenômeno erótico, para além dos objetos particulares. Isto ocorre, justamente, porque o filósofo discursifica a experiência erótica: ela se transforma no objeto do discurso que ela própria suscita.

### 5.3.1. A analogia com *poiesis*

Sócrates narra que, após o interlúdio mítico, manteve uma atitude hesitante e inquisitiva: “Que seja, estrangeira, respondi, falaste bem [belamente, *καλῶς*]! No entanto, se assim é Eros, que utilidade ele tem para os homens?”<sup>78</sup>. Para respondê-lo, Diotima volta a abordar eros como um problema linguístico em tom professoral: “tentarei ensinar-te” (*πειράσομαι σε διδάξαι*, 204d1-2). Ela retoma o fim da refutação de Agatão e o problema do ser relacional e intencional de eros para desdobrá-lo: eros “é das coisas belas, como tu [sc. Sócrates] dizes” (*ἔστι δὲ τῶν καλῶν, ὥς σὺ φήεις*, 204d3), o que significaria que aquele que o ama quer que o belo se torne dele (*γενέσθαι αὐτῷ*, 204d7). Para Diotima, isso não é ainda a resposta final, que pede, “deseja” (*ποθεῖ*, d8) outra pergunta, a qual Sócrates não sabe responder, porque não tem o recurso à mão (*προχείρως*, d11). Esta é a pergunta pelo objetivo final de eros, ou seja, o estado em que se encontra a pessoa que consegue a posse do objeto de desejo. Diotima precisa substituir o “belo” pelo “bom” na sua frase – “o que será daquele homem quando o bom tiver se tornado seu?” (*Καὶ τί ἔσται ἐκείνῳ ὃ ἂν γένηται τὰγαθά;*, 204e5)<sup>79</sup> – para que Sócrates encontre com mais facilidade os recursos para responder (*εὐπορώτερον*, e6): ele se torna feliz, *eudaimōn*, uma condição anteriormente atribuída aos deuses e associada à sua posse do belo e do bom (202c). O que todos os seres humanos desejam quando amam, ao fim e ao cabo, é uma espécie de imortalidade: a posse perpétua do bom.

Ao ampliar o escopo de eros pelo deslize do belo ao bom, Diotima permite que a compreensão de Sócrates, da audiência, e da leitora, se generalize: não se trata

<sup>78</sup> Καὶ ἐγὼ εἶπον, Εἴεν δὲ, ὃ ξένη, καλῶς γὰρ λέγεις· τοιοῦτος ὢν ὁ Ἔρως τίνα χρεῖαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις;

<sup>79</sup> Tradução minha a partir de Brisson (PLATÃO, 2008). Preferi manter na frase o sentido de “tornar-se” ou “vir a ser” de γένηται, como na citação de 204d7, para que se evidencie melhor o sentido existencial de “posse” do bom.

aqui, como nos discursos anteriores, de elogiar um tipo de eros específico e particular, mas – em movimento similar ao de Erixímaco – mostrar que este é uma instância de um conjunto amplo de ações eróticas que identificam em diversos objetos belos, e por ocasião do encontro com eles, a possibilidade de “obter” o bom (PRICE, 1997, p. 16).

Ao se desenvolver a questão do objetivo de eros nesses termos, surgem dois impasses. O primeiro, imediatamente explicitado, é que se todos os homens são amantes, já que todos desejam e amam a mesma coisa – ser *eudaimones* –, porque nem todos recebem o nome de “amante”, o qual se reserva àqueles apaixonados por seus belos “amados”? O segundo, que se desenvolverá implicitamente, é que, se nem eros é mais um deus e capaz de manter a posse perpétua daquilo que deseja, o que isto significa para a possibilidade da felicidade de meros mortais? Ambos se resolvem pela introdução da noção de *poiesis*:

Por que então, Sócrates, não dizemos que todos eles amam, se todos amam as mesmas coisas e sempre, mas dizemos que uns amam e outros não?

A mim também me surpreende, disse eu.

Mas não te surpreendas, disse ela, pois isolamos um aspecto do amor e o nomeamos, atribuindo-lhe o nome do todo, e para os demais aspectos usamos outros nomes.

Como assim?, disse eu.

Da seguinte maneira: sabes que a criação [ποίησις] é algo vasto [πολύ]. A causa de o que quer que seja passar do não ser ao ser [ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν] é criação [ποίησις], de modo que também as produções de todas as artes são criações [ποιήσεις] e todos os seus artífices [δημιουργοί] são criadores [ποιηταί].

É verdade.

Todavia, disse ela, sabes que esses não se chamam poetas [ποιηταί], mas têm outros nomes [ὀνόματα], e que distinta de toda a criação [ποίησεως] só uma parte se denomina com o nome do todo: a da música e da métrica, pois somente essa se chama poesia [ποίησις], e os que se ocupam dessa parte [da criação, τῆς ποιήσεως], poetas [ποιηταί].

É verdade, disse eu.

**Pois é assim também com Eros.** Em geral, todo desejo do que é bom e de ser feliz é o que é, para todo mundo, “o poderoso e traiçoeiro Eros”<sup>80</sup>. Só que uns, entregando-se a ele de muitas maneiras, ou pela paixão ao dinheiro, ou pelo amor à ginástica, ou à sabedoria [φιλοσοφίαν], não diremos nem que amam nem que são amantes; já outros, que seguem e cultivam uma única forma, esses recebem o nome do todo: **amor, amar e amantes**

<sup>80</sup> Segundo Dover (1980, p. 146), o termo para traiçoeiro, δολερός, não é comum na prosa ática (cf. *Hípias Menor*, 265c), de modo que é provavelmente uma citação poética.

[ἔρωτά τε καὶ ἐρᾶν καὶ ἐρασταί]. (PLATÃO, *Banquete*, 205a9-d8. Grifos meus)<sup>81</sup>.

Em um primeiro sentido, a proporção se estabelece segundo a distribuição do nome: de um todo (τοῦ ὅλου, 205b5) vasto – de todas as manifestações de *poiesis*, enquanto passagem do não-ser ao ser; e de todas as manifestações de eros, enquanto desejo de posse perpétua do bom –, apenas uma forma, aspecto ou parte (εἶδος, b5, d6; μόριον, c6, 8) – a produção de *lógos* com metro acompanhado de música; e, depreende-se, ser amante de um corpo belo – recebe o seu nome. Tal como no caso da desambiguação do genitivo Ἔρωσ/ἔρωσ τινος, onde se tratou de abstrair o nome próprio da divindade ao nome comum da relação entre significantes, o objetivo de Diotima aqui é tratar da relação em sua estrutura, a forma abstrata e geral do movimento em direção ao bom que poderia receber o nome comum de “eros”, e o seu sujeito, que poderia receber o nome de “amante”.

Para sublinhar este ponto, Sócrates/Diotima se coloca em competição direta com Aristófanes: “há um certo discurso” (μὲν γέ τις ... λόγος, 205d10) segundo o qual os amantes são os que buscam suas metades, aquilo que lhes é “próprio” (οἰκεῖος) e os fará inteiros; segundo “o meu discurso, porém” (ὁ δ' ἐμὸς λόγος, 205e1), os amantes são os que buscam o bom, e se deixariam cortar (ἀποτέμεσθαι, 205e4) as partes do corpo que lhes parecessem más<sup>82</sup>. Eros não diz respeito a plenitude, como já estabelecido. Mais do que isso, é preciso que aquele τι do qual eros é seja identificado como bom, *chamado* de bom, para ser, de fato, “de eros”, de modo que se as criaturas aristofânicas desejam o que lhes é “próprio”, este só seria o caso porque o chamam de bom (τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ,

<sup>81</sup> Τί δὴ οὖν, ἔφη, ὃ Σώκρατες, οὐ πάντας ἐρᾶν φαμεν, εἴπερ γε πάντες τῶν αὐτῶν ἐρῶσι καὶ ἀεὶ, ἀλλὰ τινάς φαμεν ἐρᾶν, τοὺς δ' οὐ; / Θαυμάζω, ἦν δ' ἐγώ, καὶ αὐτός. / Ἀλλὰ μὴ θαύμαζ', ἔφη· ἀφελόντες γὰρ ἄρα τοῦ ἐρωτός τι εἶδος ὀνομάζομεν, τὸ τοῦ ὅλου ἐπιτιθέντες ὄνομα, ἔρωτα, τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις καταχρώμεθα ὀνόμασιν. / Ὡςπερ τί; ἦν δ' ἐγώ. / Ὡςπερ τόδε. οἶσθ' ὅτι ποιήσις ἐστὶ τι πολὺ· ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὁτιοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποιήσις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί. / Ἀληθῆ λέγεις. / Ἀλλ' ὅμως, ἦ δ' ἦ, οἶσθ' ὅτι οὐ καλοῦνται ποιηταὶ ἀλλὰ ἄλλα ἔχουσιν ὀνόματα, ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως ἐν μόριον ἀφορισθὲν τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα τῷ τοῦ ὅλου ὀνόματι προσαγορεύεται. ποιήσις γὰρ τοῦτο μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο τὸ μόριον τῆς ποιήσεως ποιηταί. / Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη. / Οὕτω τοίνυν καὶ περὶ τὸν ἔρωτα. τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστι πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν ὁ <μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρωσ> παντί· ἀλλ' οἱ μὲν ἄλλη τρεπόμενοι πολλὰ ἔπ' αὐτόν, ἢ κατὰ χρηματισμὸν ἢ κατὰ φιλογυμναστίαν ἢ κατὰ φιλοσοφίαν, οὔτε ἐρᾶν καλοῦνται οὔτε ἐρασταί, οἱ δὲ κατὰ ἐν τι εἶδος ἰόντες τε καὶ ἐσπουδακότες τὸ τοῦ ὅλου ὄνομα ἴσχουσιν, ἔρωτά τε καὶ ἐρᾶν καὶ ἐρασταί.

<sup>82</sup> Podemos imaginar que Sócrates falou isso olhando para Aristófanes. O cômico só acumula razões para querer intervir ao final do discurso (212c).

205e6-7) – ou seja, ao produzirem discurso sobre sua condição enigmática e geradora de *aporia*, teria se convencido a chamar o próprio de bom.

Halperin (1985, pp. 178-9) sugere que tal qualificação do objeto desejado como “bom” exclui o eros do *Banquete* da definição de apetites na *República*, por exemplo, onde a sede – uma clássica instância de “vazio” – é satisfeita por bebida sem qualificação (437d-438b; cf. PALUMBO; MOTTA, 2020, p. 127-8). Já eros, por outro lado, não se “satisfaz” na aquisição do objeto externo, sendo relativo à qualidade terceira nele identificada. Note-se que é possível identificar incorretamente um objeto belo como “bom”, ou seja, “fim”; assim como, reconhecido o erro, se transferir para outros objetos – isto é condição necessária para que Diotima revele depois a *scala amoris* enquanto maneira **correta** de amar:

O que me atrai a um indivíduo particular, em outras palavras, não é realmente algo único àquele indivíduo mas antes uma combinação de qualidades ou propriedades que podem ser abstraídas, generalizadas e repetidas em outras instâncias humanas. Qualquer pessoa que similarmente manifeste a constelação de qualidades que eu aprecio em meu amado é, portanto, um candidato igualmente possível para meu investimento erótico, quer eu perceba isto ou não; **uma vez que tenha vindo a compreender meus motivos um pouco melhor**, posso mesmo ser capaz de me desintoxicar totalmente da paixão por indivíduos específicos (cf. *Symp.* 210a8-b6). O meu ser amado, contudo, **não é uma amostra ou quantidade<sup>83</sup> de um valor apreciado** (e.g.: jovialidade), mas uma instância ou manifestação dele. A jovialidade não está disponível para mim em uma pessoa da mesma maneira que um líquido potável está disponível para mim em uma bebida: quando eu bebo um copo d’água eu de fato bebo *alguma* água, mas quando envolvo em meus braços um indivíduo jovem eu não abraço *alguma* jovialidade. (HALPERIN, 1985, pp. 175-6. Grifos meus)<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> Contra NUSSBAUM, 2001, p. 179-180.

<sup>84</sup> “What attracts me to a particular individual, in other words, is not in reality something unique to that individual but is rather a combination of qualities or properties that can be abstracted, generalized and repeated in other human instances. Any person who similarly manifests the constellation of qualities I cherish in my beloved is therefore, an equally likely candidate for erotic investment on my part, whether I realize it or not; once I have come to understand my own motives a little better, I may even be able to disintoxicate myself from infatuation with specific individuals altogether (cf/ *Symp.* 210a8-b6). My beloved, however, is not a sample or quantity of some cherished value (e.g., youthfulness), but an instance or manifestation of it. Youthfulness is not available to me in him or her in the same way that a potable liquid is available to me in a beverage: when I drink a glass of water I actually drink some water, whereas when I embrace a youthful individual I do not actually embrace some youthfulness.” Tradução minha.

Nem no desejo apetitivo nem no erótico o objeto externo é o fim do desejo, tanto no sentido de término quanto de finalidade: no caso primeiro, este é a satisfação (*plesmoné*) e seu prazer deveniente, de modo que o objeto externo pode ser qualquer um; no segundo, o fim é uma coisa terceira totalmente outra, não consumível, de modo que não termina pelo consumo do objeto e que, por isso, pode ser superado (HALPERIN, 1985, p. 170). Assim, o duplo fim do desejo erótico não se encontra no consumo, mas em outro tipo de atividade.

Por isso, a escolha de *poiesis* como o outro termo da analogia não é inocente, como nunca o é em Platão. Ela permite a introdução da essência de eros enquanto ação geradora, poiética, e isto como a “solução” da natureza mortal para a sua falta ontológica, i.e., não ser imortal e isenta das consequências da passagem do tempo. Analogia é, também, metáfora: eros é também *poiesis*, porque também é passagem do não-ser ao ser, sendo este o seu modo de expressão característico, ou o que Diotima chama de seu ἔργον (206b3). Vê-se que, na perspectiva socrática, nem Agatão nem Aristófanes estava totalmente errado: eros é sim poeta e por isso faz dos outros poetas (196e); e a geração é sim uma ação erótica base, mas insuficiente, na busca de resolução de uma falta ontológica (191c).

A ação pela qual os seres humanos que buscam ou perseguem (διωκόντων, 206b2) seu fim, seu *objetivo* de “ter para si para sempre o que é bom” (206a11-12)<sup>85</sup> – ou seja, amam – é definida como um “parto no belo” (τόκος ἐν καλῷ, 206b7; τίττειν, 206c3-4, 6, d5 e5). Assim, o belo não perde centralidade no fenômeno erótico, ele apenas muda de função: ele é, como a deusa Ilítia, a parteira de todos os seres humanos, sejam eles “grávidos” de corpo ou de alma (κυοῦσιν ... καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν, 206c1-3). Diferente de um desejo apetitivo, cujo foco está na gratificação da aquisição do objeto desejado, o “preenchimento” do vazio pela intro-versão ou consumo, o papel do objeto belo na atividade erótica é excitar e facilitar a produção e extro-versão – figurada como parturição – dos meios de alcance do bom verdadeiramente desejado.

Assim, a definição de eros como “desejo de posse perpétua do bom” precisa ser desdobrada mais algumas vezes para abarcar estas outras “revelações” e argumentos com os quais Sócrates concordou: eros também será dito desejo de “geração e parturição no belo” (τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ); e, claro,

<sup>85</sup> ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί.

necessariamente, um desejo de imortalidade (τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι, 207a3-4), já que o desejo do bom é também o de tê-lo para sempre. Sendo mortais, os seres humanos não podem ser como os deuses, e o tipo de imortalidade substituta que podem obter ocorre através dessa geração, produção, *poiesis*: “isso é algo divino, é o que há de imortal na vida mortal, a [gravidez] e a geração [ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις]” (206c6-8)<sup>86</sup>.

Para explicar melhor o que ela quer dizer com este vocabulário, Diotima contextualiza a atividade erótica de parturição como uma manifestação especial da capacidade gerativa que não apenas faz parte da natureza humana como a caracteriza. Tanto a alma<sup>87</sup> quanto o corpo estão sempre engajados no movimento fluido e incessante de substituição do que morre ou se *esvai* para conservação de si, não exatamente pelo mesmo (τὸ αὐτό, 207d5) para ser sempre o mesmo, “tal como o divino” (ὥσπερ τὸ θεῖον, 208a8-b1), mas pelo novo (νέον, 207d3): cabelo, carne, ossos, sangue (cf. *Fédon*, 87d; *Timeu*, 43a *et seq.*, 81a); modos, hábitos, opiniões (cf. *Mênon*, 98a), desejos, prazeres, aflições (cf. *Leis*, 636d-e), temores (207e). Mesmo os conhecimentos (ἐπιστήμαι, 207e5) precisam ser renovados, já que o esquecimento seria um êxodo de conhecimento (λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος, 208a4-5): “o estudo [μελέτη] ao produzir [ἐμποιοῦσα] de novo uma nova memória em lugar da que se foi conserva o conhecimento, de modo que ele *pareça ser* [δοκεῖν εἶναι] o mesmo” (208a5-7; cf. *Filebo*, 33e, *Leis*, 732b)<sup>88</sup>. Pinta-se a imagem de um ser em fluxo no sentido mais material do termo – nas palavras de Nancy:

<sup>86</sup> ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρῶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῳῷ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις.

<sup>87</sup> Esta passagem gerou problemas sobre o status da alma no *Banquete*, que não é categoricamente descrita como imortal, diferente de outros diálogos considerados como do mesmo período por alguns hermenêutas. Sobre isso, é persuasiva a réplica de LUCE, 1952 a HACKFORTH, 1950, para salvar Platão do que foi chamado de “lapso cético”: o diálogo descreve as condições da alma encarnada, ou seja, a natureza humana mortal, enquanto o *Fédon*, e o cortejo das almas do *Fedro*, por exemplo, tratam da alma separada do corpo, de maneira que Platão dá conta de duas “imortalidades” distintas: aquela possível “no tempo”, e aquela na “eternidade”. Além disso, mesmo que a alma no *Fedro* seja dita explicitamente imortal, ela é igualmente sujeita a movimento, e no mito que é acessível ao discurso humano sobre aquilo ao que ela se assemelha (246a), Sócrates recorre à imagem bastante carnal da parêntia alada, cujas partes podem entrar em conflito de interesses. No que diz respeito à reminiscência, dependente da imortalidade da alma no *Mênon*, *Fédon* e *Fedro*, impõe-se uma conclusão óbvia: se não havia espaço para uma discussão sobre a imortalidade da alma, consequentemente não havia argumento sobre o qual derivar a outra tese. Isto não impede uma busca pela reminiscência no subtexto: Brisson (2007, pp. 248-9), por exemplo, que defende que ela é aludida na gravidez da alma apresentada por Diotima em 208e-209a. De fato, a imagem da gravidez cumpre mais ou menos a mesma função: é uma potência da alma que só se desenvolve plenamente após contato com o Belo.

<sup>88</sup> μελέτη δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην σφίζει τὴν ἐπιστήμην, ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι. Não deve escapar à leitora que μελέτη é uma das primeiras palavras do diálogo,



O corpo é um campo de derramamento e uma rede de fontes, um jorro, um bebedouro, um remanso, uma maquinaria de bombas, turbinas e comportas cujo jogo entretém a vida no úmido, ou seja, na passagem, [no poro,] na permeabilidade, no deslizamento, na flutuação, no nado e no banho. Não é apenas no mesmo rio que Heráclito não se banha duas vezes, é no corpo mesmo. Ele nunca é ele mesmo sem já estar encharcado de estranheza, escoando novas molhagens.

A forma do corpo – a alma, portanto, a *psyché* expandida em toda a extensão de seu ser-aí – não se confunde com a de uma estátua, ainda que móvel e sensível. Trata-se de uma forma bem mais complexa e menos desenhada, a forma de uma informalidade expansiva e transvasiva, a natureza de uma liquidez que esposa os contornos que se apresentam. Sem dúvida, cada corpo retém o escoamento de todos os seus tipos de água e óleos não destinados a escoar. Mas, em seu relativo fechamento – sempre relativo, sempre aberto em orifícios propícios –, ele não cessa de escoar em si. (NANCY, 2020, pp. 24-5).

Nesta perspectiva fluxista, ambas as experiências de vazio e falta têm origem no caráter fluido da natureza humana, ou seja, de mudança segundo a passagem do tempo, e de impermanência dos estados de desejo e saciedade, dor e prazer etc. Todavia, pelo menos no que se propõe como seus usos discriminados no *Banquete*, o vazio se circunscreve às consequências desta experiência da temporalidade – e.g., a fome, a sede –, enquanto a falta (ἔνδεια) dirá respeito à sua causa: a mortalidade ou exclusão da imortalidade (*Banquete*, 207c-d), o que se tem chamado aqui de a falta ontológica humana.

Portanto, o modo da busca de eros – uma falta que gera recursos – é homólogo à natureza humana. Na medida que está em constante devir, também se pode dizer que ela “ora floresce e vive, quando prospera, ora morre, e de novo revive ... o que obtém sempre lhe escapa [escorre, ὑπεκρεῖ]” (203e2-4)<sup>89</sup>. Note-se que eros, enquanto μεταξύ, é linguisticamente um advérbio, ἐπίρρημα: aquilo que acompanha o fluxo da ação, é posto sobre ele, introduzindo noções “circunstanciais de espaço e modo” (MURACHCO, 2001, p. 693). Eros é colaborador porque se associa à nossa ação mais básica, modificando-a e *facilitando*-a pelo dom de voltar esta capacidade poiética para a geração de filhos/prole (“broto”, ἀποβλάστημα, 208b5) e o cuidado de nutri-los, zelar por eles, mantê-los vivos e bem (207b; 208b;

---

que começa *in media res*: “Creio não estar **despreparado** [sem prática, sem estudo] sobre o que quereis saber” (Δοκῶ μοι περὶ ὧν πυνθάνεσθε οὐκ ἀμελέτητος εἶναι., 172a1-2). Igualmente, o esquecimento figurado em rio, o *Lethe* (e o *Ameles*, cf. *República*, 621a).

<sup>89</sup> θάλλει τε καὶ ζῇ, ὅταν εὐπορήσῃ, τότε δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκειται ... τὸ δὲ ποριζόμενον ἀεὶ ὑπεκρεῖ...

209c). Esta é uma das maneiras, uma das *mekhanai* (208b2), de participar da imortalidade (ἀθανασίας μετέχει, 208b3).

### 5.3.2. Gravidez de discursos

A partir deste ponto, Sócrates não intervém mais. O tom religioso-iniciático do discurso também, gradualmente, se intensifica, para chegar à revelação repentina da visão do Belo-em-si, o *télos* dos “mistérios superiores” nos quais Diotima pretendia iniciar Sócrates, se ele se mostrasse capaz (210a; cf. 207c, 210e). A sapientíssima Diotima (σοφωτάτη Διοτίμα, 208b8), como os perfeitos sofistas (ὥσπερ οἱ τέλει σοφισταί, 208c1), prossegue dando vários exemplos de buscas poiéticas por imortalidade, ou seja, vários exemplos de partos e de coisas paridas.

Há os que se dedicam ao belo por *philotimia*, desejando tornar-se imortais pela glória e pelo renome que ressoará no tempo futuro (208c-d). Percebe-se que este não é um tipo muito eficiente de atividade erótica, já que ações belas só se tornam “imortais” pelo registro discursivo de um poeta, como são os casos de Alceste, Aquiles<sup>90</sup> e Codro (208d). Há os homens que são “grávidos” de corpo (ἐγκύμονες ... κατὰ τὰ σώματα, 208e2), como já antecipado por ela (206c), que são eróticos por mulheres e empregam a geração biológica como **recurso** de obtenção da imortalidade (διὰ παιδογονίας ἀθανασίαν ... **ποριζόμενοι**, 208e3-5) – a “gravidez” prévia destes homens gera, nas mulheres, uma segunda gravidez, esta em sentido literal. Já os que são mais “grávidos de alma” (οἱ ἐν ταῖς ψυχαῖς κυοῦσιν, 209a1) do que de corpo, dão à luz pensamento e outras virtudes (φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ὀρετήν; cf. 212a), que são ditos serem os filhos mais “eficientes”: “Por tais filhos já se ergueram muitos templos, mas por filhos humanos, ainda nenhum” (209e3-4)<sup>91</sup>.

É por esta última classe que o discurso de Sócrates/Diotima se interessa mais, e nela são incluídos todos os poetas geradores – o que nos lembra da ampliação do nome *poietaes* – e os chamados inventivos (εὐρετικοὶ) dentre os artífices (οἱ ποιηταὶ πάντες γεννήτορες καὶ τῶν δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὐρετικοὶ εἶναι, 209a4-5). Dentre estes, se destacam os produtores de temperança

<sup>90</sup> Em referência, claro, ao discurso de Fedro. Os exemplos particulares de *philotimia* são todos de pessoas que deram a vida pela honra, o caso mais extremo. A seleção de nomes é cuidadosa: Medeia também foi lembrada e imortalizada por seus atos inspirados por eros – mas o ato em questão foi o assassinato dos filhos.

<sup>91</sup> ὧν καὶ ἱερὰ πολλὰ ἤδη γέγονε διὰ τοὺς τοιοῦτους παῖδας, διὰ δὲ τοὺς ἀνθρωπίνους οὐδενός πω.

e justiça (σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη, 209a8) – ditas a parte mais importante e bela do pensamento –, que se voltam para o ordenamento da *pólis* e do *oikos*. Os exemplos de Diotima são grandes nomes de poetas – *stricto sensu* – e legisladores: Homero e Hesíodo de um lado<sup>92</sup>, Licurgo e Sólon de outro. Os discursos destes homens são seus filhos e descendentes (παῖδας, 209c5, d5, e1; ἔκγονα, 209d2), que são responsáveis por um tipo de imortalização e honraria “evidentemente” preferíveis aos filhos humanos, por causa de seu efeito no real – sobretudo no caso dos legisladores: Licurgo salvou a Lacedemônia e toda a Hélade pelos filhos que deixou para trás (κατελίπετο, d5); e Sólon, pelas leis que gerou, é honrado em Atenas como gerador (γεννήσαντες) de todo tipo de virtude e produtor/performador – ἀποφηνάμενοι – de belas obras (209e1-2). Aqui, Platão joga com os sentidos de ἀποφαίνω, que pode ser tanto “mostrar declarando”, “performar” (“perform”, DOVER, 1980, p. 154; cf. *Teeteto*, 174e) quanto produzir filhos. O belo é aquilo que dá aos olhos, que é conspícuo e faz lembrar, como nota Lear:

Estes amantes não alcançam a imortalidade meramente pela perpetuação de suas ideias em ensinamentos, canções ou legislatura. Antes, **seus belos *lógoi*** são lembrados e lembrados como pertencentes a eles. Dado que este é o caso, é razoável supor que amantes deste tipo conscientemente objetivam criar algo belo. **Eles devem tornar sua criatividade conspícua (*apophenamenoí*, 209e2); e o quanto mais belo algo é, o mais provável é que seja lembrado** [e, portanto, acrescenta-se, amado]. (LEAR, 2007, p. 109. Grifos e glosa meus)<sup>93</sup>.

Também Sócrates/Diotima quer produzir um discurso belo para que eles possam ver e se lembrar. O elogio a nomes estabelecidos da tradição grega é um traço do discurso epidíctico e parece ser uma estratégia discursiva para conquistar os convivas<sup>94</sup>. Ele também não se desvia, a princípio, do senso comum. É sabido o

<sup>92</sup> “E os outros bons poetas”, τοὺς ἄλλους ποιητὰς τοὺς ἀγαθοὺς (209d2), uma possível piscadela na direção de Agatão.

<sup>93</sup> “In other words, these lovers do not achieve immortality merely by perpetuating their ideas in teaching, song, or lawgiving. Rather, their beautiful *logoi* are remembered and remembered as belonging to them. Given that this is so, it is reasonable to suppose that lovers of this sort consciously aim to create something beautiful. They must make their creativity conspicuous (*apophênamenoi*, 209e2); and the more beautiful something is, the more likely it is to be remembered.” Tradução minha.

<sup>94</sup> Cf. *Menexeno*, 235d-e: “S: Se fosse preciso exaltar os Atenienses diante de Peloponésios, ou os Peloponésios diante de Atenienses, bem: impunha-se um orador de pulso para convencer o auditório e ganhar fama; porém, quando a competição se realiza diante dos próprios elogiados, não é grande coisa passar por bom orador”. {ΣΩ.} εἰ μὲν γὰρ δέοι Ἀθηναίους ἐν Πελοποννησίοις εὖ λέγειν ἢ Πελοποννησίου ἐν Ἀθηναίοις, ἀγαθοῦ ἂν ῥήτορος δέοι τοῦ πείσοντος καὶ εὐδοκμήσοντος· ὅταν δὲ τις ἐν τούτοις ἀγωνίζεται καὶ ἐπαινεῖ, οὐδὲν μέγα δοκεῖν εὖ λέγειν. Tradução de Carlos Alberto Nunes, PLATÃO, 1980.

papel pedagógico que a tradição helênica atribuiu aos poetas, legisladores, oradores e sofistas – Platão lembra dos encomiastas que dizem de Homero: “esse poeta foi o educador da Grécia” (τὴν Ἑλλάδα πεπαιδευκεν οὗτος ὁ ποιητής, *República*, 606e; cf. XENÓFANES, fr. 10 DK). No *Fedro*, já na metade dialética do diálogo, Sócrates faz afirmações semelhantes acerca da escrita de discursos (logografia), mas com um tom muito mais crítico:

(...) sobretudo os mais presunçosos dos políticos têm o **amor da logografia** [ἐρῶσι λογογραφίας] e de deixar para trás [καταλείψεως] suas composições (...) Sempre que se torna um orador ou um rei capaz de alcançar o poder de um Licurgo, de um Sólon, ou de um Dario, e de tornar-se então um **logógrafo imortal** na cidade, por acaso não se considera ele próprio **igual a um deus [ἰσόθεον] ainda em vida**, e não acatam essa mesma opinião sobre ele as **gerações seguintes** ao contemplarem seus escritos? (PLATÃO, *Fedro*, 257e2-3, 258b10-c5. Grifos meus)<sup>95</sup>.

A discussão sobre a escrita neste diálogo se desenvolve a partir da noção de *paternidade* de discursos (*Fedro*, 275a et seq. ; cf. *Banquete*, 177d5). Um homem como Lísias, Homero ou Sólon (*Fedro*, 278c) – um logógrafo, um poeta ou um legislador – só poderia ser chamado de “filósofo” se fosse pai de um discurso legítimo (276a), ou seja, que fosse animado pelo desejo de saber (cf. DIXSAUT, 2012, p. 23). É este mesmo tipo de oposição ou *competição* entre discursos e “modos de ensinar” que Sócrates/Diotima começa a encaminhar explicitamente com o conceito de gravidez intelectual. Ao dizer que a experiência amorosa de certo tipo de pessoas se mostra inerentemente discursiva, o elogio faz a leitora lembrar do discurso de Pausânias e seu elogio da lei ateniense, especialmente porque Sócrates/Diotima detalha a *poiesis* da classe dos grávidos de discurso como um procedimento não apenas pedagógico, mas pederástico<sup>96</sup> e voltado para a produção de virtude – uma convergência entre *paidierastía* e filosofia (cf. 184d1):

Aquele que é fecundo [grávido, ἐγκύμων] na alma desde menino, ao adolecer e chegar à maturidade, é procriar [dar à luz] e gerar

<sup>95</sup> ὅτι οἱ μέγιστον φρονούντες τῶν πολιτικῶν μάλιστα ἐρῶσι λογογραφίας τε καὶ καταλείψεως συγγραμμάτων, ... ὅταν ἱκανὸς γένηται ῥήτωρ ἢ βασιλεὺς, ὥστε λαβὼν τὴν Λυκούργου ἢ Σόλωνος ἢ Δαρείου δύναμιν ἀθάνατος γενέσθαι λογογράφος ἐν πόλει, ἅρ' οὐκ ἰσόθεον ἡγεῖται αὐτὸς τε αὐτὸν ἔτι ζῶν, καὶ οἱ ἔπειτα γιγνόμενοι ταῦτα περὶ αὐτοῦ νομίζουσι, θεώμενοι αὐτοῦ τὰ συγγράμματα; Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis, PLATÃO, 2016b.

<sup>96</sup> Cf. DOVER, 1980, p. 151-2: “Diotima does not explain the beautiful medium ‘in’ which Homer ‘generated’ poems of Solon laws, but it can only be the virtuous character of the societies for which Homer sang and Solon legislated”.

[τίκτειν τε καὶ γεννᾶν] o que deseja, e ele busca, creio eu, à sua volta o belo no qual geraria, pois no feio não há geração. Portanto, ele acolhe os corpos belos mais do que os feios, por estar fecundo [grávido, κυῶν], e se encontra uma alma bela, nobre e vigorosa, acolhe a ambos, corpo e alma. Com um tal homem desde logo ele é **pródigo em discursos [inventa discursos, εὐπορεῖ λόγων]**<sup>97</sup> sobre a excelência [virtude, περὶ ἀρετῆς] e sobre como deve ser o homem bom e do que deve ocupar-se, e empenha-se em educá-lo [παιδεύειν]. Uma vez em **contato [ἀπτόμενος]** com o belo, creio eu, e a ele associado, dá à luz e procria o que há muito trazia consigo; presente e, se ausente, lembrado, com ele nutre o que foi gerado, de modo que eles mantêm um com o outro comunhão muito maior que a de ter filhos, e amizade mais sólida<sup>98</sup>, porque **têm em comum filhos mais belos e mais imortais** (PLATÃO, *Banquete*, 209a8-c3)<sup>99</sup>.

Este trecho do elogio é fundamental para preparar os convivas para o próximo tipo de gravidez intelectual, a do filósofo, que será figurada como uma “correta paiderastía” ou “correto amor de rapazes” (τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν, 211b5-6). Ele é o passo médio entre a imagem das taças – onde o discurso flui do mais cheio ao mais vazio pelo toque (ἐὰν ἀπτόμεθα, 175d5) – e a *scala amoris* – onde o discurso flui de dentro para fora, a partir da falta fecunda que se εὐπορεῖ ao “tocar” o belo (ἄπτοιο, 211b7; ἐφαπτομένῳ, 212a4,5) – ou seja, percebê-lo, seja pelos olhos do corpo ou os da alma. É o passo médio, portanto, entre as duas concepções de aprendizado, os dois paradigmas: o consumo de belos discursos por um amado passivo – a proposta de Pausânias e Agatão-Górgias –, e a *poiesis* de belos discursos por um amante ativo, o filósofo – a proposta de Sócrates-Diotima. O sujeito de aprendizado de ambos os casos é o mesmo homem: no primeiro, é o amado quem internaliza uma sabedoria a partir de um discurso externo recebido por um amante e assim fica “sabendo”; no segundo, o amado se torna amante, externalizando

<sup>97</sup> εὐπορεῖ λόγων é traduzido por Cavalcante como “se enriquece de discursos”; Brisson, “parler avec aisance”; Robin: “il abonde tout aussitôt em discours”; Mársico: “esa persona le facilita directamente los argumentos”; Nehamas/Woodruff: “instantly teem with ideas”; Waterfield, “he can talk **fluently**”. A ideia de fluência é especialmente propícia em instâncias discursivas como em 215a (*infra*, p. 234).

<sup>98</sup> Cf. *Fedro*, 251b-252a, 256a-d.

<sup>99</sup> τούτων δ' αὖ ὅταν τις ἐκ νέου ἐγκύμων ᾖ τὴν ψυχὴν, ἥθεος ὢν καὶ ἡκούσης τῆς ἡλικίας, τίκτειν τε καὶ γεννᾶν ἤδη ἐπιθυμῇ, ζητεῖ δὴ οἶμαι καὶ οὗτος περιῶν τὸ καλὸν ἐν ᾧ ἂν γεννήσειεν· ἐν τῷ γὰρ αἰσχροῦ οὐδέποτε γεννήσει. τὰ τε οὖν σώματα τὰ καλὰ μᾶλλον ἢ τὰ αἰσchrὰ ἀσπάζεται ἅτε κυῶν, καὶ ἂν ἐντύχη ψυχῇ καλῇ καὶ γενναίᾳ καὶ εὐφυεῖ, πάνυ δὴ ἀσπάζεται τὸ συναμφοτέρων, καὶ πρὸς τοῦτον τὸν ἄνθρωπον εὐθὺς εὐπορεῖ λόγων περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ οἷον χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν καὶ ἃ ἐπιτηδεύειν, καὶ ἐπιχειρεῖ παιδεύειν. ἀπτόμενος γὰρ οἶμαι τοῦ καλοῦ καὶ ὁμιλῶν αὐτῷ, ἃ πάλα ἐκδοεῖ τίκτει καὶ γεννᾷ, καὶ παρὼν καὶ ἄπῳν μεμνημένος, καὶ τὸ γεννηθὲν συνεκτρέφει κοινῇ μετ' ἐκείνου, ὥστε πολὺ μείζω κοινωνίαν τῆς τῶν παιδῶν πρὸς ἀλλήλους οἱ τοιοῦτοι ἴσχουσι καὶ φιλίαν βεβαιωτέραν, ἅτε καλλιόνων καὶ ἀθανατωτέρων παίδων κεκοινωνηκότε

discursos que visam à construção de uma sabedoria segundo o seu próprio esforço cognitivo ativo.

Antes de se passar dos “mistérios inferiores” de poetas e legisladores aos “mistérios superiores” de filósofos (SHEFFIELD, 2006, p. 87), é preciso atentar com mais cuidado para as razões do uso do estranho vocabulário da gravidez e do parto para falar da falta fecunda, que é uma condição humana universal – “todos os [seres humanos] concebem” (κυοῦσιν ... πάντες ἄνθρωποι, 206c1-2) –, mas que recebe enfoque masculino e homoerótico. É obvio que a passagem principal (206c-e) “não apresenta uma imagem física consistente ou mesmo possível, mas antes tematiza a *imagem* do desejo e da excitação sexual por uma linguagem física vívida que não descreve nenhum encontro físico real” (CORRIGAN; GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 139)<sup>100</sup>.

A discussão especializada notou que o uso dos verbos de geração sexuada no *Banquete* é excêntrico. Em geral, γεννᾶν e γέννεσις (206c8-d1, 3, 5, 7, e5, 7-8; 207<sup>a</sup>8-9, b2, d3, 7, e4; 208<sup>a</sup>1; 209a4, b2-4, c3-4, 8, d7, e2-3; 210a7; 211a1, b3) se refere mais à função masculina de “fecundar” (gerar-em, *beget*), mas pode também corresponder à feminina de “gerar/carregar” (“*bear*” *offspring*) (DOVER, 1980, p. 147); já τίκτειν e τόκος<sup>101</sup> (206b6, c3-4, 6, d5, 35; 209a3, b2, c3; 210c1-4, d5; 212a3, 5), parir/dar à luz e parturição, e sobretudo κυεῖν (206c1, 7, d4, 7-8; 208e1; 209a1-2, b1, 5, c3), “estar grávida/engravidar”, são termos usados majoritariamente na prosa grega para sujeitos femininos (LEITAO, 2012, p. 183, 281-284). Percebe-se que Platão borra a diferença entre as noções de “fecundar” e “gerar”; entre excitação sexual – enquanto um tipo de entumescimento prestes a estourar (σπαργῶντι, 206d8) – e gravidez; entre ejaculação/orgasmo e parto (PRICE, 1997, p. 15; cf. DOVER, 1980, p. 147 e PENDER, 1992a)<sup>102</sup>. As descrições da reação ao belo e ao feio também evocam o movimento dos genitais – sobretudo o masculino: diante do belo, é um inchaço (σπαργῶντι) e um “espalhar jubiloso” (εὐφραυνόμενον διαχεῖται, 206d4) que libera da “dor do parto” (ὠδῖνος,

<sup>100</sup> “The passage itself does not present a consistent or even any possible physical image, but rather thematizes the *image* of sexual desire and arousal in vivid physical language that does not describe any actual physical encounter”. Tradução minha.

<sup>101</sup> Já “τοκεύς”, genitor, para ambos pai e mãe. Na poesia, cf. HESÍODO, *Teogonia*, 138 e ÉSQUILO, *Eumênides*, 659.

<sup>102</sup> Não há consenso nem sobre a relação entre esta linguagem e a presença feminina de Diotima, nem sobre a alternância de termos masculinos ou femininos. Cf. HALPERIN, 1990; PENDER, 1992a; HOBBS, 2007; LEITÃO, 2012, pp. 182-226; WERSINGER, 2012, §32.

e1)<sup>103</sup>; do feio, uma contração, retração, afastamento e encolhimento (συσπειράται καὶ ἀποτρέπεται καὶ ἀνείλλεται, 208d6). É este, novamente, o movimento pendular de eros, que ora “floresce” ou “desabrocha” (θάλλει) quando prospera (εὐπορήση), ora “morre” (ἀποθνήσκει, 203e2-3). (Talvez, por isso, fosse mais apropriado e claro, πρέπον, falar não em *scala amoris*, mas em um κλίμαξ ἔρωτος).

Segundo Leitao (2012), o uso da metáfora da procriação e germinação sexual em contexto pedagógico havia sido empregue no século anterior a Platão por poetas e sofistas, de modo que seu uso no *Banquete* parece responder ao modo como os outros “professores” da Hélade caracterizavam a produção e a recepção de seus discursos. Nem a figuração de “homens grávidos” nem de gravidezes intelectuais é, contudo, novidade do século V, mas ambas estão presentes na mitologia em torno de Métis, como já foi visto (cf. *supra*, pp. 187-188). Contudo, teria sido a partir da segunda metade desse século que os autores gregos começam a caracterizar a produção discursiva humana – poemas, leis, argumentos – como um “dar à luz” intelectual, onde o homem é dito “grávido” ou “parturiente” pelo uso de verbos como κυεῖν e τίκτειν (SÓFOCLES, *Édipo Rei*, vv. 865-70; EURÍPIDES, *Andrômaca*, vv. 476-7; *Heráclidas*, vv. 993-96 e *Suplicantes*, vv. 180-85; ARISTÓFANES, *Nuvens*, 137-9; *Rãs*, 1059) (LEITAO, 2012, p. 100). Em certos contextos poéticos, o uso dessa metáfora pôde adquirir um teor de afirmação de autoria e performance de identidade poética (ARISTÓFANES, *Nuvens*, vv. 530-1; CRÁTINO, fr. 203 PCG; cf. LEITAO, 2012, p. 120).

No mesmo período, alguns ditos sofistas também teriam aplicado uma variação da metáfora segundo a qual professores “dão à luz” ou “semeiam” em seus alunos com virtude ou conhecimento – por meio de, é possível dizer, *lógoi spermátikoi* (LEITAO, 2012, p. 128 *et seq.*; cf. REEVE, 2007, p. 132). Já foi mencionado (cf. *supra*, p. 66) que Antifonte foi um dos que empregaram a imagem, via o campo semântico da agricultura, falando em “[plantar] a nobre educação no corpo novo” (ἐν νέῳ σώματι ὅταν τις τὴν παιδεῦσιν γενναίαν ἐναρόσῃ, B60 DK).

No século seguinte, Platão brinca explicitamente com a ambiguidade do “semeiar” no *Fedro*. Na palinódia, em uma passagem pesada de insinuações sexuais, as penas da alma “brotam” (βλαστάνειν; φύεσθαι) desde a raiz (ἀπὸ τῆς ῥίζης, 251b5-6) a partir do aquecimento, umidificação e entumescimento dos poros das

<sup>103</sup> Cf. *Timeu*, 86c6, onde o excesso de sêmen gera esse tipo de dor (ὠδῖνας).

asas com a entrada do “fluxo de partículas de beleza” – propriamente, o *desejo*, ἵμερος (251a-c). Isto ocorre tanto na alma do amante quanto, em um segundo momento, na alma do amado, que se torna também amante. Esta brotação permitirá a ambos a “subida” implícita na noção de *ana-mnese*, este “lembrar-se para cima” que é a melhor forma de amar, porque alimenta a alma com visões de verdadeira virtude e a encaminha para o fim do ciclo de encarnações (256b) – ou seja, o fim da imposição de intervalos mortais à sua imortalidade. Por outro lado, Sócrates afirma que a convivência com o “não-amante” (μὴ ἐρῶντος, 256e4)<sup>104</sup> lisiânico se caracteriza por uma moderação de tipo mortal (σωφροσύνη θνητῇ κεκραμένη, 256e5) e, por isso, “[**engendra**, ἐντεκοῦσα] na alma do amigo uma não-liberdade aprovada [louvada, ἐπαινουμένην] pela maioria como marca de virtude”<sup>105</sup> (256e-257a). Assim, a censura ao homem que “entregando-se ao prazer tenta montar [sc. o amado] à maneira dos quadrúpedes e gerar filhos [**semear** filhos, **παιδοσπορεῖν**]” (250e4-5)<sup>106</sup> é uma crítica que “não contrasta apenas o amante casto inspirado e o amante carnal vulgar, mas também o amante filosófico como Sócrates e o amante cínico retórico como Lísias, que oferece **implantar** virtude pela troca meretrícia por sexo”<sup>107</sup> (LEITAO, 2012, p. 140; grifo meu).

Já a convivência com o discurso do filósofo – o amante da dialética (266b) – é capaz de se inscrever na alma de seu receptor de modo germinativo, como um “plantar e semear” (φυτεύη τε καὶ σπείρη, 276e5-6) – ou seja, capacitando-o a produzir seus próprios discursos, e não repetir o que foi ouvido ou lido (276e-277a). Esta brotação contínua em diferentes sujeitos seria, sim, uma imortalização (ἀεὶ ἄθανατον, 277a2) pelo discurso “que engendra pensamento”, como explicita Dixsaut (2012, p. 23-24): “um discurso animado pelo saber não é um discurso que expõe um saber obtido anteriormente a este discurso, é um discurso que mostra como um saber se elabora e se interioriza a partir da consciência do não saber”<sup>108</sup> – ou seja, a partir da consciência da falta, a situação aporética.

<sup>104</sup> Que, para Sócrates, é um mau amante que *finje* não amar (*Fedro*, 237b).

<sup>105</sup> ἀνελευθερίαν ὑπὸ πλήθους ἐπαινουμένην ὡς ἀρετὴν τῇ φίλῃ ψυχῇ ἐντεκοῦσα. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis, PLATÃO, 2016b.

<sup>106</sup> ἀλλ' ἡδονῇ παραδοὺς τετράποδος νόμον βαίνειν ἐπιχειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν.

<sup>107</sup> “he is contrasting not only the inspired chaste lover and the vulgar carnal lover but also the philosophical lover like Socrates and the cynical rhetorical lover like Lysias, who offers to implant virtue in a meretricious exchange for sex”. Tradução minha.

<sup>108</sup> “un discours animé par le savoir n'est pas celui qui exposerait un savoir détenu préalablement à ce discours, c'est un discours qui montre comment un savoir s'élabore et s'intériorise à partir de la conscience de ne pas savoir.” Tradução minha.



Para Leitao (2012, pp. 129-132), também Pródico poderia ter sido um dos autores que usou a metáfora da inseminação, baseado na convergência entre os relatos de Aristófanes em *Nuvens* e Platão no *Teeteto*. Isto é tênue, mas vale a pena examinar as passagens, pelo seu uso do vocabulário em questão. É evidente que o Sócrates aristofânico é um amálgama composto de características atribuídas ao grupo que Aristófanes chama de “sofistas” e traços específicos de outros indivíduos – verificáveis porque mencionadas em outras fontes – de modo representar “ao mesmo tempo o grupo e o[s] indivíduo[s], o que implica deformações certamente não verificáveis” (NOËL, 2000, p. 116)<sup>109</sup>. Sabe-se que o interesse do personagem Sócrates nesse tipo de investigação não corresponde à construção platônica, que teria abandonado os assuntos físicos após sua juventude (cf. *Apologia*, 18b, 19b-c; *Fédon*, 97b *et seq.*; cf. *Fedro*, 229e-230a). Já Pródico, por outro lado, é o único outro sofista mencionado pelas próprias *Nuvens* como “meteorosofista” (μετεωροσοφιστῶν, v. 360-1) e também é dito se interessar por isso em *Aves* (v. 690, 692; cf. PRÓDICO, 84 B5 DK). O interesse do argumento está sobretudo numa cena inicial, onde a chegada barulhenta de Estrepsíades ao pensatório de Sócrates interrompe o parto de um pensamento, que é abortado:

Discípulo: Vai para os diabos! Quem bateu à porta?

Estrepsíades: Estrepsíades, filho de Fídon, do demo Cicina.

D: És um ignorante, por Zeus, tu que desse modo tão inconsequente chutaste a porta e **fizeste abortar uma reflexão [φροντίδ' ἐξήμβλωκας]** recém-descoberta.

Estrepsíades: Perdoa-me, pois vivo em um canto remoto do campo. Mas me fala do assunto que foi **abortado [τοῦξημβλωμένον]**.

D: Não é permitido falar sobre isso, a não ser aos discípulos.

E: Pois então me fala sem receio, pois eu vim aqui ao Pensatório como discípulo.

D: Falarei, mas é necessário tomar essas coisas como **mistérios [μυστήρια]**. (ARISTÓFANES, *Nuvens*, 133-40)<sup>110</sup>.

O texto não apresenta qualquer ligação com a menção posterior a Pródico, e não haveria razão para ele ser “um forte candidato para alvo da paródia de

<sup>109</sup> “à la fois représentant du group et individu, ce qui entraîne des déformations certainement non vérifiables”. Tradução minha. Note-se que isto ainda não justifica a escolha do nome Sócrates.

<sup>110</sup> {ΜΑΘΗΤΗΣ} βάλλ' εἰς κόρακας. τίς ἐσθ' ὁ κόρας τὴν θύραν; / {Στ.} Φεῖδωνος υἱὸς Στρεψιάδης Κικυννόθεν. / {Μα.} ἀμαθὴς γε νῆ Δί', ὅστις οὕτως σφόδρα ἀπεριμερίμνως τὴν θύραν λελάκτικας καὶ φροντίδ' ἐξήμβλωκας ἐξηρημένην. / {Στ.} σύγγνωθί μοι· τηλοῦ γὰρ οἰκῶν τῶν ἀγρῶν. ἀλλ' εἰπέ μοι τὸ πρᾶγμα τοῦξημβλωμένον. / {Μα.} ἀλλ' οὐ θέμις πλὴν τοῖς μαθηταῖσιν λέγειν. / {Στ.} λέγε νυν ἔμοι θαρρῶν· ἐγὼ γὰρ οὕτως ἤκω μαθητὴς εἰς τὸ φροντιστήριον. / {Μα.} λέξω, νομίσαι δὲ ταῦτα χρή **μυστήρια**. Tradução de Raphael Zillig. ARISTÓFANES, 2013.

Aristófanes” (LEITAO, 2012, p. 130). Além disso, a cena não explicita *quem* estaria em trabalho de parto – Sócrates ou um discípulo –, nem qual função – fecundador, parturiente ou parteira – quem exerceria. Isto não importa para Aristófanes, que pode ter tanto aproveitado a metáfora estabelecida de “parto intelectual” na literatura, quanto estar fazendo uma piada a partir da profissão da mãe de Sócrates, Fenarete, uma parteira<sup>111</sup>. Ademais, a menção aos “mistérios”, temática retomada por Platão no *Banquete* em associação à da gravidez, coloca uma pulga atrás da orelha da leitora.

A passagem do *Teeteto* sobre maiêutica seria uma fonte mais sólida, mas tem o defeito quase fatal de ser da pena do próprio Platão, criando como que uma petição de princípio literária. De todo modo, tal como a tese de Diotima no *Banquete*, a cena pode ser lida – dentre outras coisas – como uma resposta platônica ao retrato aristofânico, especificamente ao parto falido no pensatório, com o acréscimo de vários detalhes<sup>112</sup>. No diálogo, Sócrates define sua atividade filosófica a partir de uma analogia com a “profissão” de parteira de sua mãe (*Teeteto*, 149a-151d; cf. *supra*, p. 93, n. 76). Ele descreve as parteiras como mulheres inférteis (στερίφαις, 149b10; ἀδύνατοι τίκτειν, 149b7; ἀτόκοις, c2) que ajudam na parturição de mulheres grávidas, enquanto ele próprio é um parteiro de almas, “infértil de sabedoria” (ἄγονός ... σοφίας, 150c4) por proibição divina<sup>113</sup>, cuja arte consiste no auxílio das almas com as dores de parto e *preenchidas* por aporia (ὠδίνουσι γὰρ καὶ ἀπορίας ἐμπίμπλονται, 151a6-7).

Sócrates fala de outras duas funções da sua maiêutica: a primeira, mais importante (μέγιστον, 150b9) e não compartilhada pelas parteiras comuns, é a de distinguir (διαγνῶναι; τὸ κρίνειν, 150b2-3) os bons e maus filhos, ou seja, pela refutação, determinar se os argumentos paridos são verdadeiros (ἀληθινά) ou

<sup>111</sup> Como faz com Eurípides, filho de verdureira, em *Acarnenses*, 478; *Cavaleiros*, v. 19; *Tesmoforiantes*, v. 387 – o que poderia ter também uma conotação sexual, cf. RUCK, 1975.

<sup>112</sup> Ainda que, como afirma Tarrant (1988, p. 122), “Plato has worked out such a full theory of philosophic match-making, conception, pregnancy, miscarriage, and labour - adding to it the particularly odd idea of true and false embryos - that he must have passed far beyond any literary 'precedents'.”

<sup>113</sup> Ao falar de sujeitos femininos, Sócrates usa exclusivamente *kuein* e *tikto*; sobre si, sempre *gennan*. Por isso, seria possível levantar a hipótese de que a “infertilidade” da alma de Sócrates é mais relativa à inseminação do tipo sofístico: “o deus me força a partejar, mas me proibiu de engendrar [γεννᾶν]. Não sou pois, em realidade, eu mesmo, nem um pouco sábio, e tampouco *nasceu* em mim [veio a ser de mim], como um *reberto* [ἔκγονον] de minha alma, uma descoberta desse tipo” (μαιεύεσθαι με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν. εἰμὶ δὴ οὖν αὐτὸς μὲν οὐ πάνυ τι σοφός, οὐδέ τί μοι ἔστιν εὐρημα τοιοῦτον γεγονὸς τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἔκγονον·). Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues, PLATÃO, 2020b.

imagens/aparências (εἰδωλα, 150b1) falsas (ψεῦδος, 150c2). A segunda, compartilhada com a outras (149d-150a), é a de “casamenteira” (προμνήστριαί, 149d6):

Para alguns, porém, Teeteto, que não me parecerem de alguma forma estar prenhes [grávidos, ἐγκύμονες], sabendo que não precisam nada de mim, de muito boa vontade ajo como casamenteiro [προμνῶμαι], e, em nome do deus, adivinho muito satisfatoriamente com quem, convivendo [συγγενόμενοι], eles tirariam proveito. Muitos deles entreguei a Pródico e muitos a outros homens sábios e divinos. (PLATÃO, *Teeteto*, 151b2-6)<sup>114</sup>.

A noção implícita é a de que certos homens precisam ser enviados aos sofistas para serem inseminados/fecundados por discursos alheios, adquirir opiniões externas, mesmo que sejam falsas – aparências de virtude, como se diz na palinódia do *Fedro* –, antes que Sócrates possa pensar em voltar para perto deles e fazer seu trabalho. Aqui, se encontra novamente o deslize entre agricultura e sexo. O filósofo faz questão de reunir sob a mesma *tekhné*, no caso das parteiras comuns, a capacidade de determinar a compatibilidade de um solo (mulher) a uma semente (homem) (γινώσκειν εἰς ποίαν γῆν ποῖον φυτόν τε καὶ σπέρμα καταβλητέον), a de “colher/fazer a colheita” (συγκομιδὴν, 149e1-4) resultante e o cuidado (θεραπείαν) dos frutos (*Teeteto*, 149e). Transferindo isto à maiêutica socrática, temos solo-alma, semente-discurso. Se o parturiente se afastar de Sócrates, é possível que aborte, ou que alimente mal o argumento verdadeiro, matando-o, ou que dê mais valor ao falso e à aparência do que ao verdadeiro (150e) – o que lembra a leitora, claro, de Alcibiades (cf. *infra*, p. 269). Por outro lado, ele divide as *tekhnai* de casamenteira e a de “alcovitagem” (προαγωγή) – “uma reunião ilegítima e sem técnica” (ἄδικόν τε καὶ ἄτεχνον συναγωγήν, 150a1-2). Este detalhe não é explicitamente transferido para o âmbito da gravidez intelectual. Lembra-se, por outro lado, que a associação entre a sofística, a prostituição e a alcovitagem poderia ter sido feita por outros socráticos, além de como fez Xenofonte (*Banquete*, 4.62; *Memoráveis*, 1.6.13.1-14.1, *supra*, pp. 60, 64-65; cf. LEITAO, 2012, p. 132).

Como do *Fedro*, também do *Teeteto* emerge a conclusão de que a função do filósofo se distingue radicalmente da do “sofista”: este emite discursos que se intro-vertem no receptor, que pode, em teoria, recebê-los ativa ou passivamente; já aquele

<sup>114</sup> ἐνίοις δέ, ὃ Θεαίτητε, οἱ ἄν μοι μὴ δόξωσί πως ἐγκύμονες εἶναι, γνοὺς ὅτι οὐδὲν ἐμοῦ δέονται, πάνυ εὐμενῶς προμνῶμαι καί, σὺν θεῷ εἰπεῖν, πάνυ ἱκανῶς τοπάξω οἷς ἂν συγγενόμενοι ὄναιντο. ὧν πολλοὺς μὲν δὴ ἐξέδωκα Προδίκῳ, πολλοὺς δὲ ἄλλοις σοφοῖς τε καὶ θεσπεσίοις ἀνδράσι. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues, PLATÃO, 2020b.

auxilia na extro-versão de discursos, e exerce uma recepção ativa, dita, explicitamente, crítica. Seu conhecimento permite, ainda, usar discursos alheios para fins filosóficos, como sugere a passagem, já citada em outra oportunidade (cf. *supra*, p. 49), onde Sócrates dá a Teeteto “provinhas” de outros sábios para auxiliar no parto de definições (157c-d) – no *Teeteto*, “discurso” pode ser sêmen e também *phármakon* (cf. 149d).

### 5.3.3. Uma correta *paiderastía*

Retornando enfim ao *Banquete* com estas questões em mente, parece que Platão reformula a metáfora da gravidez segundo os critérios de uma competição arranjada entre o modo “sofístico” e o modo “filosófico” de ensinar, mas especificamente dentro de um contexto pederástico. Crucialmente, e diferente do que ocorre no *Teeteto*<sup>115</sup>, mas similar ao *Fedro*<sup>116</sup>, a noção de gravidez precede qualquer oportunidade que poderia ser figurada como possível “fecundação”: no relato de Diotima, os homens grávidos que dão à luz aquilo que já carregavam em si *antes* ao entrarem em contato com o belo – “o que está grávido e **já** túmido” (τῷ κυοῦντί τε καὶ ἤδη σπαργῶντι, 206d8); “dá à luz e procria o que **há muito** trazia consigo (ἃ **πάλαι** ἐκύει τίκτει καὶ γεννᾷ, 209c3). O efeito do belo, dito com outras palavras, não é intro-verter nada no corpo ou na alma, mas auxiliar que o que já esteja dentro seja extro-vertido: é fazer prosperar, *εὐπορεῖν*, de recursos. É o produtor de discursos que, em primeiro lugar, se beneficia intelectualmente desta parturição.

Contudo, na passagem intermediária (209b-c), o homem grávido de alma tem vocação para educar (BRISSON, 2007, p. 247-8) um jovem de alma e corpo belos, que serve, portanto, de Belo-Ilítia. Os seus filhos são entendidos não apenas

<sup>115</sup> Os usos da imagem no *Banquete* e no *Teeteto* divergem em alguns aspectos. Ressaltam-se dois: 1. no primeiro, a gravidez é uma condição inata de todos os seres humanos (206c-d); no segundo, parece ser adquirida (151b). 2. A função de Sócrates enquanto filósofo parece diferir (cf. BURNYEAT, 1977), o que alimentou discussões sobre o desenvolvimento do pensamento platônico e seu abandono de Sócrates e/ou da filosofia “estritamente” socrática em diálogos considerados mais tardios. Não interessa entrar nisso aqui. Basta apontar que, pelo menos no *Banquete*, tanto no relato de Sócrates sobre sua conversa com Diotima, quanto no de Alcibiades sobre sua odisseia filosófica e emocional, Sócrates exerce a função de Belo-Ilítia (cf. EDMONDS, 2000). Tarrant (1988, p. 116), por outro lado, aconselha que “a further way in which one may avoid extreme positions is by acknowledging that the midwife analogy is appropriate to some, but not all, of Socrates' activities”.

<sup>116</sup> A potência de crescer asas já estava presente na alma dos homens – o in-fluxo do belo não “gera” penas, mas abre a passagem para que elas cresçam novamente. A ideia é de *re-miniscência*, lembrar novamente, e não de conhecer pela primeira vez.

eles próprios como belos, mas também como um pro-jeto comum que é nutrido em conjunto. Isto parece prever a possibilidade de que tal παιδεύειν não corresponde necessariamente um preenchimento por discursos belos, mas que estes discursos belos, porque são eroticamente inspirados, tenham a mesma função para o amado que o amado teve para o amante: ser o objeto belo do desejo, dar à vista e evidenciar a presença da falta enquanto *aporia*, estimulando ele próprio a se εὐπορεῖν – em outras palavras, a se tornar também amante. O mesmo acontece também no *Fedro*, onde o amado, escolhido pelo seu amante porque lhe é congênere de alma (cf. *Banquete*, 192b5), torna-se também amante, quando corrido o tempo de conversas e convivências (λόγον καὶ ὁμιλίαν, 255b3): “nada tem a falar, mas, **entumecido [σπαργῶν]** de desejo e **confuso [sem-recursos, ἀπορῶν]**, abraça e beija o amante, acolhendo-o por tamanha benevolência” (256a)<sup>117</sup>.

Este primeiro lampejo do belo<sup>118</sup>, se corretamente compreendido e tomado como ponto de partida de um processo guiado, ao momento do ἐξαίφνης, poderia levar à visão do belo em si e à produção de verdadeira virtude (212a). É disto que se tratará a *scala amoris*: a aproximação radical com o verdadeiramente imortal, e por ele obter a imortalidade substituta mais eficaz possível. Como será visto no próximo capítulo, este é o ponto crucial do paradigma erótico ativo-poiético que Alcibiades não compreende: ele confunde os discursos belos de Sócrates, que são recursos para um outro fim, como fins em si mesmos para seu consumo e preenchimento (cf. *infra*, p. 267-269).

Sabe-se, contudo, que os discursos-recursos os quais foram dados à luz não são o “fim” de eros, mas seu meio de expressão. A possível obtenção do fim erótico é minada pela natureza humana, tal como descrita em 207d-208b: a imortalidade substituta, seja do grávido de corpo ou do de alma, sempre se perpetua através do plano mortal de constante transformação e substituição. Assim, o que resta do relato de Diotima é a descrição da experiência discursiva do eros filosófico, uma busca por imortalidade mais “eficiente” porque se aproxima o máximo possível do divino

<sup>117</sup> ἔχει μὲν οὐδὲν εἰπεῖν, σπαργῶν δὲ καὶ ἀπορῶν περιβάλλει τὸν ἐραστὴν καὶ φιλεῖ, ὥς σφόδρ' εὖνουν ἀσπαζόμενος. Tradução de Maria Cecilia Gomes dos Reis, PLATÃO, 2016b.

<sup>118</sup> A relação entre o belo e a memória será diferentemente figurada no *Fedro*, mas de modo não incompatível: o belo é a Forma supraceleste mais memorável, porque é a mais brilhante e evidente (λαμπρόν, 250b6; ἐκφανέστατον, 250d7), características que suas instâncias no sensível compartilham. O momento da primeira *anamnese* é descrito como um relampejar: a visão fuzilante de um rapaz (τὴν ὄψιν τὴν τῶν παιδικῶν ἀστράπτουσιν, 254b5), o *coup de foudre* francês.

– o belo verdadeiro, estável – e neste meio dá à luz verdadeiro pensamento e virtude (212a).

A sacerdotisa demarca a passagem do amor pedagógico por rapazes ao amor do filósofo com um vocabulário de mistérios: τὰ δὲ τέλεια καὶ ἐποπτικά, nos quais ela diz duvidar que Sócrates possa ser iniciado<sup>119</sup> (210a). Tais “mistérios superiores” consistem na elevação em direção à visão do belo, como por uma escada, segundo os níveis de “uma correta paiderastía” (211c) que requer que o iniciado seja guiado por uma figura não identificada – a qual assume-se que seja “eros”, ou seja, um amante já iniciado que, por isso, personifica eros (OSBORNE, 1996, p. 93): “Primeiro, se ele é bem dirigido por quem o dirige, deve amar um único corpo e então dar à luz [gerar] belos discursos.” (καὶ πρῶτον μὲν, ἐὰν ὀρθῶς ἡγῆται ὁ ἡγούμενος, ἐνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλοὺς, 210a6-7). Este degrau descreve situação relativamente igual a 209b-c, e ainda que não explicita se estes novos belos discursos têm ou não função pedagógica, pode-se assumir que sim<sup>120</sup>. Este estágio precisa ser superado quando o iniciado é levado a perceber que a beleza de um corpo “é irmã” (ἀδελφόν, 210b1) da que está em outros, de modo que seria insensato (ἄνοια, 210b1) não ver que em todos os corpos está a única e mesma beleza. Assim, ele se torna amante de todos os corpos, e:

... Depois disso, ele deve considerar a beleza das almas mais valiosa que a dos corpos, de tal forma que mesmo alguém de alma afável ainda que com pouco encanto lhe baste e ele o ame e dele cuide e que procure e produza argumentos [**dê à luz discursos, τίκτειν λόγους**] tais que tornem [**ποιήσουσι**] melhores os jovens, **a fim de que seja forçado a contemplar [ἀναγκασθῇ αὐτὸν θεάσασθαι]** o belo nas ocupações e nas leis e descobrir que todo ele é congênere de si mesmo. Depois das ocupações, ele deve ser conduzido às ciências [**ἐπιστήμας**], a fim de que veja também a beleza das ciências, e olhando para o já vasto belo [**βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλόν**], não mais o belo de um único, tal como um serviçal, amando a beleza de um menino, de um homem ou de uma única ocupação, não mais sendo um escravo, vulgar e mesquinho [“contando ninharias”, **σμικρολόγος**], mas voltado para a vasta imensidão do belo e **contemplando-a produza muitos belos discursos e reflexões magníficas [θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτη καὶ διανοήματα]** em irrestrito amor à sabedoria [φιλοσοφία], até que enfim fortalecido e engrandecido

<sup>119</sup> Parece claro que, se Sócrates continua o relato, ele foi introduzido aos níveis mais elevados *de tá erotiká*. A dúvida de Diotima parece uma estratégia discursiva para manter o interesse dos ouvintes, aumentar a aposta, gerar expectativa, fazer arregalar olhos etc.

<sup>120</sup> Price (1997, p. 41) sugere que estes discursos são elogios poéticos à beleza do amado.

aviste uma certa ciência única, que é a de um certo belo. (PLATÃO, *Banquete*, 210b-d. Grifos meus)<sup>121</sup>.

No filósofo, o desejo erótico desperta a curiosidade de saber *do que se trata* esta experiência – ele, portanto, fala. Como resume Dixsaut (2012, p. 108): “a cada etapa, eros impulsiona o falar: não há amor sem discurso amoroso e o discurso amoroso rompe com todos os usos comuns do discurso”<sup>122</sup>. É o próprio belo discurso produzido que impulsiona para o passo seguinte, porque o uso da linguagem força o *insight* acerca da universalidade: “ele é forçado a reconhecer a disparidade entre o conteúdo do seu *lógos* e o corpo particular que o inspirou” (ROOCHNIK, 1987, p. 120-1)<sup>123</sup>. Este procedimento espelha os esforços de Sócrates/Diotima para tratar eros como um problema linguístico, ou seja, das suas relações semânticas necessárias enquanto significante.

O discurso sobre eros faz eros se voltar para o discurso. Assim, após o passo das almas, no qual se geram belos discursos que tornam os outros melhores – ou seja, pedagógicos –, a atenção do iniciado se volta necessariamente para as coisas da cidade e suas ocupações, ou seja, sobretudo para a política e seus discursos. A multiplicidade de opiniões em competição o leva a buscar por discursos mais estáveis e únicos, como os das ciências (ROOCHNIK, 1987, p. 123) – mas estas também são diversas, além de belas, de modo que ele deve ultrapassar esta outra multiplicidade, avistando a uma ciência do belo<sup>124</sup>. Também Dixsaut interpreta a manifestação discursiva de eros nesta linha:

<sup>121</sup> μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε καὶ ἐὰν ἐπεικῆς ὦν τὴν ψυχὴν τις κἂν σμικρὸν ἄνθος ἔχῃ, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιοῦτους καὶ ζητεῖν, οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους, ἵνα ἀναγκασθῇ αὐτὸν θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστιν, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρὸν τι ἡγήσῃται εἶναι· μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα ἴδῃ αὐτὸν ἐπιστημῶν κάλλος, καὶ βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλὸν μηκέτι τὸ παρ' ἐνὶ, ὥσπερ οἰκέτης, ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνός, δουλεύων φαῦλος ἢ καὶ σμικρολόγος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαιος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτει καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνως, ὥς ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεῖς καὶ αὐξηθεῖς κατ' ἰδὴν τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἣ ἐστὶ καλοῦ τοιοῦδε.

<sup>122</sup> “à chaque étape eros pousse à parler: il n'y a pas d'amour sans discours amoureux et les discours amoureux rompent avec tous les usages communs du discours”. Tradução minha.

<sup>123</sup> “He is forced to recognize the disparity between the content of his logos and the particular body that inspires it”. Tradução minha.

<sup>124</sup> É isto que, na *República*, caracteriza o verdadeiro filósofo, por oposição aos amantes de espetáculos, estes “ligados às belas vozes, às cores, às formas e a todas as obras executadas por tais demiurgos, mas a inteligência deles é incapaz de ver a natureza do próprio belo e de ligar-se a ela afetivamente” (V.476b; cf. 479a); τὰς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χροὰς καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἢ διάνοια τὴν φῶσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπᾶσθαι. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, PLATÃO, 2014b.

A ascensão do desejo é assim a passagem do um, que é apenas o um de uma multiplicidade cujas unidades são semelhantes, para o único. Cada desejo deseja o que é único, e deve ser guiado de tal forma que passe do que é uno em aparência para o que o é realmente. Se eros permite esta **passagem**, é porque não está satisfeito com as ilusões a que, no entanto, ele dá origem. Ele é o que toda a multiplicidade equivalente decepciona e, voltando à sua verdade, é naturalmente uma aspiração a uma realidade que é realmente o que é, em si mesma e por si mesma. **Eros é assim naturalmente filósofo.** O desdobramento contínuo termina então numa descontinuidade, numa interrupção repentina: o homem que chegou a este ponto verá "subitamente" a natureza da Beleza. (DIXSAUT, 2012, p. 108. Grifos meu)<sup>125</sup>.

Guiado corretamente na sequência de contemplações, o amante iniciado chega subitamente (ἐξαίφνης) ao passo seguinte, avistando aquilo “em vista de que se deram todos os esforços anteriores” (οὗ δὲ ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, 210e5-6), o “fim” (τέλος) das *tá erotiká*, o Belo em si. Diferente de eros – intermediário – e do humano – mortal –, esta instância não nasce nem morre, mas é fora do tempo, nem se apresenta “materialmente” como corpo, discurso ou ciência (211a). Por isso, ela é o meio belo mais eficaz para a produção de imortalidade, e o momento de sua contemplação o único em que a “vida para o homem é digna de ser vivida” (ἐνταῦθα τοῦ βίου ... εἴπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπου, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν, 211d1-3):

Acaso crês, disse ela, que seja banal a vida daquele que volta os olhos para o belo e devidamente o contempla e convive [θεωμένου καὶ συνόντος] com ele? Ou não consideras, disse ela, que somente assim, a quem vir o belo com o que o torna visível, lhe ocorrerá produzir [dar à luz] não imagens de virtude [τίκτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς], porque não é em imagem que estará tocando [ἐφαπτομένῳ], mas na verdadeira [ἀληθῇ] virtude, porque é no verdadeiro que estará tocando [ἐφαπτομένῳ]? Porventura não é possível àquele que produz a verdadeira virtude [τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῇ] e dela se nutre [θρεψαμένῳ] tornar-se caro aos deuses? **E se a algum homem é possível tornar-se imortal, não o é também aquele?** (PLATÃO, *Banquete*, 212a. Grifos meus)<sup>126</sup>.

<sup>125</sup> “L'ascension du désir est donc le passage de l'un, qui n'est que l'un d'une multiplicité dont toutes les unités sont semblables, à l'unique. Tout désir désire ce qui est unique, et il faut le guider de telle sorte qu'il passe de ce qui ne l'est qu'en apparence à ce qui l'est réellement. Si eros permet ce passage, c'est qu'il ne se satisfait pas des illusions qu'il fait naître pourtant. Il est ce que toute multiplicité équivalente déçoit et, rendu à sa vérité, il est naturellement aspiration à une réalité qui est vraiment ce qu'elle est, en soi-même et par soi-même. Eros est donc naturellement philosophe. Le déroulement continu trouve alors son terme dans une discontinuité, une brusque interruption: l'homme arrivé à ce point verra « soudain » la nature du Beau.” Tradução minha.

<sup>126</sup> ἄρ' οἶει, ἔφη, φαῦλον βίον γίγνεσθαι ἐκεῖσε βλέποντος ἀνθρώπου καὶ ἐκεῖνο ᾧ δεῖ θεωμένου καὶ συνόντος αὐτοῦ; ἢ οὐκ ἐνθυμῇ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῇ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς



A visão deste belo se torna a obsessão do filósofo, pois oferece uma comunhão (*synousia*) mais intensa do que com belos amados, por quem Sócrates, já na época da sua narração, ficava “atordoado e disposto a não comer nem beber” (ἐκπέπληξαι ... μήτ' ἐσθίειν μήτε πίνειν) se fosse possível estar sempre com eles (211d). Diferente do eros de Aristófanes, que aceita a satisfação substituta para que possa se voltar para os outros afazeres da vida (193d), o encontro do eros socrático com seu verdadeiro fim não só não lhe impõe um fim como inaugura uma nova condição existencial: a de se dedicar o máximo possível a este momento que faz a vida toda valer a pena.

Isto não é surpreendente. Dado o que foi argumentado acerca da natureza humana e sua homologação com a natureza erótica, ou seja, mesmo que a fugacidade dos estados humanos seja auxiliada pela fugacidade teleologicamente orientada de eros, a possibilidade de alcançar a visão do belo em si é posta em dúvida. O discurso de Diotima é marcado por dúvidas e condições: *se* Sócrates for capaz, *se* o processo seguir o método correto, *se* a alguém é possível se tornar imortal... E, mesmo que alcançado, a chance de que o estado mais elevado de contemplação se mantenha e se prolongue no tempo por mais do que um instante seria nula, pelo menos em vida – ou seja, quando se está inserido na temporalidade: novamente, “o que ele obtém [arranja] sempre lhe escapa, de modo que Eros não se torna nem pobre nem rico” (τὸ δὲ **ποριζόμενον** αἰὲν **ὑπεκρεῖ**, ὥστε οὔτε **ἀπορεῖ** Ἔρως ποτὲ οὔτε **πλουτεῖ**, 203e) – ou seja, está o tempo todo em geração *euporética*, de meios de se imortalizar, e não de fins.

O *Banquete* não elabora sobre a natureza da alma para além da sua situação encarnada, segundo a qual mesmo a “verdadeira” virtude gerada se perderia com o tempo, e precisaria ser substituída por uma nova, após outra árdua escalada à visão do Belo em si. Se fosse possível assumir que Sócrates considera, também no *Banquete*, que a alma seja imortal – *pace* Hackforth (1950, cf. *supra*, p. 200, n. 87) –, se imaginaria uma situação psíquica similar ao proposto no *Fedro*, onde o esforço contínuo, em vida, pela produção de virtude em ato e discurso – a constante renovação e substituição do que se perde e se degenera – garante uma qualidade superior de vida da alma após a morte, o que corresponde a “ser caro aos deuses”

---

ἐφαπτομένων· τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἴπερ τῷ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ;

(θεοφιλεῖ, *Banquete*, 212a6). Isto tudo, contudo, cai fora do escopo de um elogio sobre eros voltado para uma plateia de sofistas diletantes e poetas, por mais que seja um elogio feito segundo uma metodologia filosófica.

Nesse sentido, é preciso atentar ao fato de que o desejo de se elevar, ou seja, de passar do uno ao múltiplo e do múltiplo ao uno e assim sucessivamente, em nenhum momento se separa do desejo que Frère chama de “inverso”, ou seja, de criar, “dar à luz na temporalidade; a cada degrau da subida corresponde um degrau da criatividade”<sup>127</sup>, de modo que desejar e amar é também retorno ao mundo sensível<sup>128</sup> (FRÈRE, 1981, p. 193) – ou, como coloca Barthes (2018, p. 113), “Ninguém tem vontade de falar de amor se não for *para* alguém”. Não se deve esquecer que o processo inteiro é denominado uma “correta *paiderastia*”, o que sugere que os belos discursos produzidos a cada estágio criativo, o último inclusive, continuam tendo uma função pedagógica, que realiza a imortalização do filósofo nos rapazes que ele inspira (cf. *Fedro*, 277a, *supra*, p. 208; cf. PRICE, 1997, pp. 49, 53). Como sugere Lear (2007, p. 110; cf. *supra*, p. 203) também por isso os discursos são belos: para que sejam manifestos, memoráveis, além de inteligíveis e persuasivos. A pedagogia do filósofo, é claro, funciona segundo o paradigma erótico ativo-poiético: o belo discurso se oferece como meio belo que torne o amado, possivelmente ainda aquele primeiro corpo belo, em amante – é isto que acontece com Alcibiades, e com muitos outros (222b)<sup>129</sup>.

Sendo assim, é proposital a escolha do vocabulário do toque para a passagem do Belo em si, que desvia apenas em aparência do vocabulário da contemplação/visão anterior, porque ela traz de volta a imagem das taças e a ideia de “tocar” o belo. Contudo, a natureza deste Belo, diferente dos belos sensíveis em muitos aspectos, mas não neste, não é de se alterar pela “transmissão” de qualquer coisa para dentro do filósofo, vazio, mas inspirar a *euporia* de verdadeira virtude, com base no conhecimento – figurado esteticamente como toque pela visão intelectual<sup>130</sup> – do real e do verdadeiro. A ideia de que nos estágios anteriores os

<sup>127</sup> “Ce désir de monter ne se separe aucunement du désir inverse, celui de l’enfantement dans la temporalité; à chaque palier de la remontée correspon un palier de la créativité”. Tradução minha.

<sup>128</sup> Heráclito: “a rota para cima e para baixo é uma e a mesma” (ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὁυτή.), fr. 60 DK.

<sup>129</sup> Sobre a reciprocidade ou mutualidade do eros socrático, cf. HALPERIN, 1986 e PENTASSUGLIO, 2018.

<sup>130</sup> “A quem vir o belo com o que o torna visível”, 211a. As teorias da visão gregas envolvem o contato com o objeto visto, seja pela emissão de partículas dos olhos ao objeto, seja pelo pelo objeto aos olhos (cf. HERMANN, 2013 e SQUIRE, 2016, pp. 1-35).

belos sensíveis inspiram a produção de meras “imagens” também se projeta para a produção pedagógica de virtude dos mistérios inferiores, aquela atribuída a homens como Homero e Sólon. A diferença entre tais amantes e o amante filosófico é que este se torna conhecedor do seu próprio desejo na medida em que, sendo guiado, permite que seu eros faça as sucessivas *passagens*, sem buscar satisfação ao modo apetitivo. Assim,

... Platão faz Diotima se referir às virtudes demóticas como meras “imagens” não só porque deseja sugerir que elas são de alguma forma ontologicamente menos reais, mas também para invocar e assim depreciar [a] doutrina educativa positiva, defendida por vários pensadores gregos do período clássico, de que a poesia e a música, e possivelmente até as leis, contêm “imagens de virtude” ou “imagens de caráter” salutares, que os jovens podem incorporar de forma lucrativa nas suas próprias almas. (LEITAO, 2012, p. 208)<sup>131</sup>.

Em conclusão, o elogio de Sócrates atribui ao discurso erótico uma dupla funcionalidade em relação à imortalidade: por um lado, enquanto esforço cognitivo de aproximação e discriminação de semelhantes, ele conduz o filósofo ao que é imortal no plano hipostasiado de uma realidade superior. Esse tipo de imortalidade, a aproximação e assimilação assintótica ao divino, ainda é figurado como uma parturição do *nous*, de modo que o desejo de gerar e externalizar se realiza mesmo no último estágio da *scala* (pace SHEFFIELD, 2006). Por outro, enquanto *poiesis* bela, ele é recebido eroticamente pelos ouvintes do plano sensível, despertando sua falta fecunda. Assim, eles também podem se tornar iniciados – tal como a figura invencionada de Diotima faz com Sócrates, um belo amado de potencial filosófico (cf. WERSINGER, 2012, §48). A estrutura *mise en abîme* do ensinamento erótico de Sócrates/Diotima, de amados que se tornam amantes para tornar seus próprios amados também em amantes, atinge sua máxima claridade no final do discurso, onde Sócrates admite em tom exortativo que o filósofo não transmite ensinamentos teóricos, e sim a vontade, o eros, de filosofar:

Eis o que, Fedro e vós que me ouvis, falava Diotima, e a mim me persuadiu. E, persuadido, tento persuadir também os outros de que não se teria facilmente para essa aquisição colaborador da

<sup>131</sup> “... Plato has Diotima refer to demotic virtues as mere “images” not only because he wishes to suggest that they are somehow ontologically less real but also in order to invoke and thus discredit a positive educational doctrine held by a number of Greek thinkers from the classical period that poetry and music, and possibly even laws, contain salutary “images of virtue” or “images of character,” which the young can profitably incorporate wholesale into their own souls.” Tradução minha.

natureza humana melhor do que Eros. Eis por que afirmo que todo homem deve honrar Eros; eu próprio honro a arte e **acima de tudo a pratico e a tanto conclamo os outros** [καὶ αὐτὸς τιμῶ τὰ ἐρωτικά καὶ διαφερόντως ἀσκῶ, καὶ τοῖς ἄλλοις παρακελεύομαι]. Agora e sempre e tanto quanto sou capaz louvo o poder e a coragem de Eros. Esse discurso, Fedro, **se queres, considera que foi dito como um encômio a Eros; ou então, com que e como te apraz nomear, assim o nomeia.** (PLATÃO, *Banquete*, 212b1-c2. Grifos meus)<sup>132</sup>.

No próximo e final capítulo, o foco se volta para um discurso que também se coloca em dúvida sobre seu *status* de encômio. A chegada de Alcibiades, contudo, vai evocar efeitos eróticos não previstos no discurso de Sócrates/Diotima que, por contraste, evidenciarão os aspectos menos belos da verdade que Sócrates não quis selecionar para a sua performance. Para que a ambiguidade de eros se revele discursivamente, será necessária a *in-fluência* farmacológica do vinho.

<sup>132</sup> Ταῦτα δὴ, ὦ Φαῖδρε τε καὶ οἱ ἄλλοι, ἔφη μὲν Διοτίμα, πέπεισμαι δ' ἐγὼ· πεπεισμένος δὲ πειρῶμαι καὶ τοὺς ἄλλους πείθειν ὅτι τούτου τοῦ κτήματος τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει συνεργὸν ἀμείνω Ἔρωτος οὐκ ἂν τις ῥαδίως λάβοι. διὸ δὴ ἐγωγέ φημι χρῆναι πάντα ἄνδρα τὸν Ἔρωτα τιμᾶν, καὶ αὐτὸς τιμῶ τὰ ἐρωτικά καὶ διαφερόντως ἀσκῶ, καὶ τοῖς ἄλλοις παρακελεύομαι, καὶ νῦν τε καὶ ἀεὶ ἐγκωμιάζω τὴν δύναμιν καὶ ἀνδρείαν τοῦ Ἔρωτος καθ' ὅσον οἶός τ' εἰμί. τοῦ-τον οὖν τὸν λόγον, ὦ Φαῖδρε, εἰ μὲν βούλει, ὡς ἐγκώμιον εἰς Ἔρωτα νόμισον εἰρησθαι, εἰ δέ, ὅτι καὶ ὅπη χαίρεις ὀνομάζων, τοῦτο ὀνόμαζε.

## 6

### A(s) verdade(s) de Alcibíades

*Eros feiticeiro me tomou; tombando para dentro de minha alma me deixa louco.*  
(Lyrica Adespota, *Komastes* in *Collectanea Alexandrina*, fr. 3.9-10 Powell)<sup>1</sup>.

*...belo-fluente vinho panfônico...*  
(Filóxeno de Citera, fr. 831 PMG)<sup>2</sup>.

#### 6.1. O filósofo, o poeta e “Dioniso”: parte II

Aristodemo contou que, em meio aos aplausos (ἐπαινεῖν, 212c4) ao discurso de Sócrates – menos entusiasmados que aos de Agatão (πάντας ... ἀναθορυβῆσαι, 198a1-2; BURY, 1932, p. 134) –, Aristófanes queria dizer algo, tentando confrontar as alusões feitas pelo filósofo a ele e seu discurso na discussão sobre Penía e de metades que não buscam o todo (cf. *supra*, pp. 183-6, 197). Platão bloqueia qualquer esclarecimento quanto a isso, pois as dúvidas do cômico são interrompidas pela chegada surpreendente – e aclamada (πάντας οὖν ἀναθορυβῆσαι..., 213a3-4) – de Alcibíades. Finalmente, se atende às expectativas criadas já no início do primeiro prólogo do diálogo, onde Apolodoro relatou o pedido bastante específico de Glauco que lhe contasse sobre aquela *synousía* de Agatão, Sócrates e Alcibíades e seus discursos eróticos (172b). Diz Aristodemo que:

Subitamente [ἐξαίφνης], a porta do pátio é golpeada e faz muito barulho como de foliões [κωμαστῶν] e ouve-se a voz de uma flautista. “Servos”, disse Agatão, “não ireis averiguar? Se for algum dos meus amigos, convidai; se não, dizei que não estamos bebendo mas já nos recolhemos”. Não muito depois se ouve no pátio a voz de Alcibíades, **completamente bêbado [σφόδρα μεθύοντος], gritando alto [μέγα βοῶντος], perguntando [ἐρωτῶντος]**<sup>3</sup> **onde estava Agatão e mandando que o levassem até ele.** Levam-no então até os convivas e a flautista, que o apoia, e os outros do séquito. Ele se detém à porta, coroadado com densa coroa de hera e violetas, a cabeça coberta de numerosas fitas e diz:

“Salve senhores! Acolhereis um homem muito embriagado para beber convosco, ou devemos partir limitando-nos a coroar Agatão, motivo pelo qual viemos? Ontem”, disse ele, “eu não pude vir, mas hoje eis-me aqui com estas fitas na cabeça, para passá-las de minha cabeça para a cabeça do mais

<sup>1</sup> Ἔρως μ' ἔλα]β' ὁ γόης· εἰς τὴν ψυχὴν μου εἰσπεσὼν [ποιεῖ μ]ε παραφρονεῖν. Tradução minha.

<sup>2</sup> ...εὐρείτας οἶνος πάμφωνος... Tradução minha.

<sup>3</sup> Note-se o bem possível trocadilho com a semelhança entre eros/*erotema*, amor e pergunta.

sábio e mais belo [τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου], se assim posso dizer, e coroá-lo. **Acaso ríreis de mim por estar embriagado [ἄρα καταγελάσεσθέ μου ὥς μεθύοντος]? Eu, apesar de vosso riso, bem sei que digo a verdade [ἀληθῆ λέγω].** Mas dizei-me agora, nestas condições [ditas, explicitadas; nestes termos, ἐπὶ ῥητοῖς] devo entrar ou não? Quereis ou não beber comigo?” (PLATÃO, *Banquete*, 212c6-213a2. Grifos meus)<sup>4</sup>.

É bastante comentado na literatura secundária que a chegada de Alcibíades é encenada como uma epifania divina de Dioniso: ele está violentamente bêbado, berrando com a voz retumbante de um touro (βοῶντος; RINELLA, 2010, p. 57)<sup>5</sup>, e é acompanhado de uma flautista e um grupo de *komastai* – foliões ou “baderneiros” simposiastas (cf. *supra*, p. 107). Além disso, sua coroa é adornada de hera (κιττοῦ, 212e1), uma planta trepadeira associada a Dioniso (*Hino Homérico* 7.40-41; PÍNDARO, treno III = fr. 128c, v. 3, Snell-Maehler; κισσοστέφανον em *Anthologia Graeca*, 9.524.11) e que se esparrama tal como líquido pelas superfícies (cf. *supra*, p. 113). Como informa Plutarco, para os gregos, “Dioniso não é só [senhor] do vinho, mas de todas as coisas de natureza úmida” (ὅτι δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως, *Moralia*, 365a6-7).

Note-se, contudo, outros dois elementos importantes da coroa de Alcibíades: as violetas (ἰών, 212e2) e as fitas (ταινίας, e2). Na tradição literária grega, estas flores coroam não apenas Afrodite (*Hino Homérico* 6.18; *Theognidea*, II.1382; SÓLON, 11.4 G-P = 7 Diehls; cf. PÍNDARO, fr. 307 Snell-Maehler;) – deusa cuja afinidade com Dioniso já foi comentada (cf. *supra*, pp. 89-90) –, mas também as Musas (ἰοστεφάνων, *Theognidea*, I.250 e BAQUÍLIDES, Ode 5.3 Jebb) e a cidade de Atenas (ἰοστέφανοι em PÍNDARO, fr. 76.1 Snell-Maehler, também

<sup>4</sup> καὶ ἐξαίφνης τὴν αὐλεῖον θύραν κρουομένην πολὺν ψόφον παρασχεῖν ὥς κωμαστῶν, καὶ αὐλητρίδος φωνὴν ἀκούειν. τὸν οὖν Ἀγάθωνα, Παῖδες, φάναι, οὐ σκέψεσθε; καὶ ἐὰν μὲν τις τῶν ἐπιτηδείων ἦ, καλεῖτε· εἰ δὲ μή, λέγετε ὅτι οὐ πίνομεν ἀλλ' ἀναπαυόμεθα ἤδη. Καὶ οὐ πολὺ ὕστερον Ἀλκιβιάδου τὴν φωνὴν ἀκούειν ἐν τῇ αὐλῇ σφόδρα μεθύοντος καὶ μέγα βοῶντος, ἐρωτῶντος ὅπου Ἀγάθων καὶ κελεύοντος ἄγειν παρ' Ἀγάθωνα. ἄγειν οὖν αὐτὸν παρὰ σφᾶς τὴν τε αὐλητρίδα ὑπολαβοῦσαν καὶ ἄλλους τινὰς τῶν ἀκολούθων, καὶ ἐπιστῆναι ἐπὶ τὰς θύρας ἐστεφανωμένον αὐτὸν κιττοῦ τέ τινα στεφάνῳ δασεῖ καὶ ἰών, καὶ ταινίας ἔχοντα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς πάνυ πολλὰς, καὶ εἰπεῖν· Ἄνδρες, χαίρετε· μεθύοντα ἄνδρα πάνυ σφόδρα δέξεσθε συμπότην, ἢ ἀπίωμεν ἀναδήσαντες μόνον Ἀγάθωνα, ἐφ' ᾧ περ ἡλθομεν; ἐγὼ γάρ τοι, φάναι, χθὲς μὲν οὐχ οἶός τ' ἐγενόμην ἀφικέσθαι, νῦν δὲ ἤκω ἐπὶ τῇ κεφαλῇ ἔχων τὰς ταινίας, ἵνα ἀπὸ τῆς ἐμῆς κεφαλῆς τὴν τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου κεφαλὴν ἐὰν εἴπω οὕτωσὶ ἀναδήσω. ἄρα καταγελάσεσθέ μου ὥς μεθύοντος; ἐγὼ δέ, κἄν ὑμεῖς γελάτε, ὅμως εὖ οἶδ' ὅτι ἀληθῆ λέγω. ἀλλὰ μοι λέγετε αὐτόθεν, ἐπὶ ῥητοῖς εἰσὶν ἢ μή; συμπίεσθε ἢ οὐ;

<sup>5</sup> Dentre outros animais, Dioniso é associado ao touro. Cf. ÉSQUILO, *Os Edônios*, fr. 57 TrGF; EURÍPIDES, *Bacantes*, vv. 99-104, 921-2, 1017-9; PLUTARCO, *Moralia*, 299b; *Anthologia Graeca*, 9.524. O deus também é “Brômio”, de βρόμος, um som alto, como um rugido (cf. ἐρίβρομος, *Hino Homérico* 7 (= *h. Bacch*), v. 56; e *h. Hom.* 26, v. 10).

fr. 75.5; ARISTÓFANES, *Acarnenses*, v. 637 e *Cavaleiros*, v. 1323; cf. COOK, 1900)<sup>6</sup>. A associação com a *pólis* ateniense é particularmente interessante, ainda mais se considerada em relação às fitas, que, como sugere Dova (2020, p. 112), seriam referência à vitória inédita alcançada por Alcibíades na competição de corrida de carros nas Olimpíadas de 416 a.C. (TUCÍDIDES, VI.16.3), alguns meses antes da festa de Agatão, durante o verão. Tal sucesso foi uma demonstração de poder e riqueza – tanto dele próprio, quanto da cidade – da qual ele se serviu como capital político para instar o *eros* dos atenienses a invadir a Sicília em 415 a.C. (TUCÍDIDES, VI.24<sup>7</sup>; cf. DOVA, 2020, p. 111-2; cf. GRIBBLE, 2012).

Alcibíades entra na casa de Agatão não apenas como um deus, mas também como homem político, representante da cidade no sentido literal e dramático do termo. Este detalhe coroa a ironia trágica que informa a escolha platônica por seu elenco específico de personagens, representativo do auge cultural de Atenas, cuja queda será marcada na memória, justamente, pelo “*Sicilian affair*” do ano seguinte. Como se verá neste capítulo (*infra*, p. 265 *et seq.*), a *philotimia* e a valorização excessiva da riqueza serão dois grandes obstáculos para que Alcibíades, o homem, compreenda o tipo de desejo que lhe suscitam os dúplices discursos socráticos. Tal incompreensão é prenunciada desde já: para se reclinar ao lado de Agatão, como convidado (213a4), é preciso que Alcibíades seja guiado pelo seu séquito, não apenas porque está bêbado, mas porque as fitas de sua coroa bloqueiam a visão do caminho até seu anfitrião, aquele que no entanto ele busca, por quem ele “ama-pergunta” (ἐρωτῶντος, 212d4). O trocadilho é explícito: as honrarias políades impedem Alcibíades de ver o “bom”.

### 6.1.1. A vitória preliminar da verdade do paradigma erótico

Como indicado já no capítulo 2 (*supra*, p. 28), a chegada de Alcibíades determina a vitória de Sócrates. Neste interlúdio dramático, a primeira ação da personagem é, como um Dioniso-por-procuração, atuar como juiz da competição de sabedorias lançada por Agatão no início do diálogo (175e) e coroar seu vencedor.

<sup>6</sup> Cf. *Anthologia Graeca*, 9.524, epigrama que reúne, em cada verso, quatro epítetos do deus iniciados com uma das letras do alfabeto, como: ... ἰμερτόν, ἰοπλόκον ... (v. 10), desejado e trançador de violetas; κομαστήν, κεράον, κισσοστέφανον, κελαδαινόν (v. 11), *komastēs*, chifruado, coroadode-hera, uivante; ταυρωπόν (v. 20), táurea-face; ὑγρόν (v. 21), úmido.

<sup>7</sup> “Um forte desejo de partir apoderou-se de todos [sc. os atenienses] indistintamente”, καὶ ἔρωσ ἐνέπεσε τοῖς πᾶσιν ὁμοίως ἐκπλεῦσαι· VI.24.3.1-2, tradução de Mário da Gama Kury, TUCÍDIDES, 2001.

Agatão, ainda que premiado como “o mais sábio e o mais belo” (212e7-8), terá que dividir as fitas com Sócrates: Alcibiades exige que o trágico lhe passe algumas para que possa cingir “a magnífica cabeça” (τὴν θαυμαστὴν κεφαλὴν) de Sócrates, que “vence em todos os argumentos [discursos, λόγοις] a todos os homens, não somente ontem, tal como tu, mas sempre” (213e3-4)<sup>8</sup>. Parece indiscutível que, pelo menos em termos dramáticos, a vitória é dada a Sócrates e ao seu ponto de vista – para Platão, a cidade de Atenas deveria ter coroado o filósofo com suas honras, e não o matado.

É através da embriaguez que o autor provê as condições que qualificam seu personagem humano, que não ouviu os discursos, para escolher o vencedor. Em primeiro lugar, o consumo de vinho pode ser simbolicamente considerado como um *enthousiasmos* em sentido primordial e etimológico, ou seja, ter o deus *em si*: uma posseção por Dioniso. Como já sugerido (cf. *supra*, p. 74), a metáfora do vinho para o discurso, neste contexto simpótico, colocou também a produção discursiva sob tutela do deus, reforçada, ainda, no jogo de “máscaras teatrais” de Agatão-Górgias(-Górgona) e Sócrates-Diotima.

Em segundo lugar, e de acordo com o que foi investigado no capítulo 3 desta dissertação, sabe-se que os efeitos da embriaguez sobre a produção discursiva são a inspiração e a revelação de verdades, sobretudo verdades da alma do emissor que são “impressas” no fluxo discursivo (cf. *supra*, p. 110), como imagens. Desde sua chegada, Alcibiades associa vinho e verdade – cita-se novamente: “Acaso riréis de mim por estar embriagado [μεθύοντος]? Eu, apesar de vosso riso, bem sei que digo a verdade [ἀληθῆ λέγω]” (212e9-213a1). Tal associação será explicitamente reiterada na famosa referência ao adágio ἐν οἴνῳ ἀλήθεια no meio do seu discurso (217e; cf. *supra*, p. 109; *infra*, p. 261-2); e também reconhecida ao final pelos convivas: “Assim falou Alcibiades e riram de sua franqueza [παρρησία], porque ele parecia estar ainda apaixonado [ἐρωτικῶς] por Sócrates” (222c1-3)<sup>9</sup>.

Ao mesmo tempo que o vinho dá a Alcibiades uma liberdade maior para ser franco e admitir, mesmo que a contragosto, aquilo que considera vergonhoso, também o coloca em um determinado estado psíquico intoxicado no qual ele não parece estar totalmente ciente do que diz: “o discurso divulga muito mais do que

<sup>8</sup> νικῶντα ἐν λόγοις πάντας ἀνθρώπους, οὐ μόνον πρόην ὥσπερ σύ, ἀλλ' αἰεί.

<sup>9</sup> Εἰπόντος δὴ ταῦτα τοῦ Ἀλκιβιάδου γέλωτα γενέσθαι ἐπὶ τῇ παρρησίᾳ αὐτοῦ, ὅτι ἐδόκει ἔτι ἐρωτικῶς ἔχειν τοῦ Σωκράτους.



Alcibíades imagina” (SCOTT, G.A., 2000, p. 147). De um ponto de vista narratológico externo (cf. DE JONG, 2004), isto significa que o autor faz uso da distância entre a compreensão do personagem inserido no drama e a compreensão do leitor familiarizado com o todo da obra e seu contexto histórico. Já de um ponto de vista dramático, isto se deve, inequivocamente, à embriaguez do personagem.

A relação entre o vinho e a revelação de uma verdade, ou entre o vinho e a criação de condições internas e externas de *expressão* de uma verdade que de outro modo permaneceria oculta na alma do emissor aos seus receptores, é fundamental para compreender a função de Alcibíades no drama platônico. Ainda que resista à *in-fluência* dos discursos eróticos socráticos (216a-b) e pretenda contradizer o filósofo, Alcibíades, sob os efeitos do vinho, deixará escapar ou revelará “verdades” eróticas *apesar de si mesmo*, ou seja, que transcendem a sua perspectiva apetitiva (cf. *infra*, p. 266) enquanto personagem e que se alinham às formas eróticas de desejar e discursar que o autor deseja atribuir ao filósofo. Aquilo que Alcibíades diz, o fluxo discursivo que extro-verte, “traí” os fluxos intro-vertidos que o intoxicam, estes que são ao mesmo tempo, como ficará claro, o vinho e o *lógos* erótico socrático (cf. *infra*, p. 262). Nesse sentido, a verdade do discurso de Alcibíades é uma da qual ele serve de conduto e que revela a sua própria alma como apaixonada por Sócrates, embriagada por seus discursos:

A embriaguez **exprime**, no sentido mais premente da palavra – da família da prensa e da pressão –, o suco que se propaga a partir dos licores que absorve. Ela extrai, exsuda, distila, o que significa que ela concentra, aquece, evapora e sublima. O sublimado é o espírito, o impalpável, o imaterial. Ele é inspiração, sopro, fora do lugar e fora do tempo, presente concentrado em si e que se chama presença de espírito: toque vivo instantâneo de uma verdade revelada. A embriaguez revela – ou seja, **ela revela a si mesma** e não a um segredo. Ela se revela como o ímpeto e o impulso do espírito: entusiasmo, proximidade divina, transbordamento do saber, efusão da graça.  
(NANCY, 2020, pp. 26-27. Grifos meus).

Em termos textuais, Platão indica isso ao colocar na boca de Alcibíades referências lexicais e dramáticas a certos elementos do discurso de Sócrates, como o uso do vocabulário do paradigma erótico ativo-poiético (ἐνδεια, 216a; εὐπορία, 215a, 223a) para descrever os efeitos eróticos do *lógos* socrático; a constante tópica da inversão de papéis pederásticos, fonte da frustração de Alcibíades, que dá o tom da sua primeira interação com Sócrates no diálogo, e da ambiguidade do elogio-

censura que ele produzirá sobre o filósofo; a identificação entre Sócrates e o eros descrito por Diotima. Tais “vazamentos” ocorrem desde a chegada do personagem até o epílogo. Esta moldura dramática informa a interpretação do discurso, demonstrando de antemão que Alcibiades tem algum conhecimento do eros socrático, por tê-lo sentido “na pele” – mordido no coração pelos discursos do eros loquaz (218a) (cf. *infra*, p. 262). Sendo assim, a coroação de Sócrates e do seu eros se justificará, aos poucos, também de modo analéptico.

Alcibiades não viu que na grande *klinē* de Agatão se reclina também o filósofo, e só descobre que está no meio deles quando o trágico aponta para a presença de uma terceira pessoa. Não sabendo que Sócrates já estava ali desde o início, também a pedidos (175c-d), Alcibiades, assustado, o acusa de espreitá-lo (ἐλλοχῶν, 213b9), se manifestar de súbito (ἐξαίφνης ἀναφαίνεσθαι, 213c1) em lugares inesperados, e de “maquinar” (διεμνηχανήσω, 213c4, cf. 203d6) para ficar próximo de Agatão, o mais belo dos presentes, se distanciando do *geloios* Aristófanes<sup>10</sup>. Esta fala ciumenta evidencia uma sobreposição de circunstâncias e papéis eróticos com a qual Platão joga através da disposição de assentos: Sócrates é dito ser um amante que “planeja armadilhas” para conquistar o belo amado, ao modo do seu eros (cf. 203d), e também é como o amado pleno de beleza que Agatão quis que deitasse do seu lado.

Sócrates, por sua vez, entra no jogo, pedindo a ajuda de Agatão como se fosse um rapazinho perseguido. Ele afirma temer o eros violento e ciumento de Alcibiades, que exige exclusividade: “desde aquele tempo em que o amei<sup>11</sup>, não me é possível nem olhar nem **conversar** [διαλεχθῆναι] com nenhum belo, que esse aí com ciúme e com inveja de mim faz horrores, me insulta e a custo controla as mãos” (213c8-d4)<sup>12</sup>. O teatro socrático é algo justificado: Alcibiades posteriormente confessa que às vezes deseja que Sócrates não existisse, ou seja, morresse (216c). Assim, o filósofo ainda chama Alcibiades de louco e *philerastes* (μανίαν τε καὶ

<sup>10</sup> Aparentemente, uma demonstração (mínima) de tato, já que não opôs “feio” ao belo, mas a acepção vizinha de *geloios*. Não se sabe se Aristófanes era feio para o padrão grego, apenas que era careca (cf. ARISTÓFANES, *Paz*, 771).

<sup>11</sup> Cf. o contexto dramático do *Primeiro Alcibiades*, cuja narrativa data por volta de 432 a.C. (NAILS, 2002, p. 310-11). Este diálogo retrata a primeira abordagem erótica de Alcibiades, ainda jovem, por Sócrates, e termina com a intuição profética de Alcibiades de que “corremos o risco de **trocar os papéis**” (κινδυνεύσομεν μεταβαλεῖν τὸ σχῆμα, 135d8).

<sup>12</sup> ἀπ' ἐκείνου γὰρ τοῦ χρόνου, ἀπ' οὗ τούτου ἠράσθην, οὐκέτι ἔξεστίν μοι οὔτε προσβλέψαι οὔτε διαλεχθῆναι καλῷ οὐδ' ἐνί, ἢ οὗτοσι ζηλοτυπῶν με καὶ φθονῶν θαυμαστὰ ἐργάζεται καὶ λοιδορεῖται τε καὶ τὸ χεῖρε μόγις ἀπέχεται. Note-se, ainda, que o tipo de amor “correto” descrito na *scala amoris* é, justamente, ἀφθόνοος (210d6), sem ciúmes ou inveja, irrestrito.

φιλεραστίαν, d6), ou seja, um “amado” que é amante de amantes. Pouco tempo depois, Alcibiades busca reverter a acusação de violência:

Pões fé no que [Persuadiste-te do que, *πείθει*] [sc. Sócrates] há pouco disse? Não sabes que é **tudo o contrário do que ele dizia**? Pois ele, se eu louvar alguém na sua presença, seja um deus, seja outro homem que não ele, não hesitará em me bater. (PLATÃO, *Banquete*, 214c8-d4)<sup>13</sup>.

Este jogo de apontar dedos alterna os papéis da *paiderastía* tradicional assumidos por cada um, ou seja, atribui contra a norma as posições de amante e amado – tanto pela inversão quanto pela dupla atribuição de papéis, o que foi discutido no capítulo anterior como execução da correta *paiderastía*, i.e., a *scala amoris* (cf. *supra*, p. 218).

O texto aponta que ambos podem ser amados, por exemplo, pelas repetições do termo “ἐξαιφνης” (212c6, 213c1), que traçam uma ligação entre, de um lado, Alcibiades e Sócrates, e de outro, o Belo em si, que também se evidencia de modo súbito ao amante em seus esforços eróticos de ascensão (cf. 210e4). Alcibiades é amado por Sócrates por ser o corpo belo por excelência, o primeiro degrau da ascensão; e Sócrates é amado de Alcibiades, segundo o vocabulário que o próprio Alcibiades irá empregar, porque “contém” em sua alma e nos seus discursos as belas imagens de virtude que ele deseja (cf. *infra*, p. 263 *et seq*). Note-se, contudo, que é Agatão quem se apresenta como o objeto de desejo ou amado mais óbvio desde o início do diálogo: é ele, o “Bom”, que não só Alcibiades procura (212d) mas também é o *télos* do caminhar de Sócrates no início do diálogo, no qual o filósofo assume o papel de guia de Aristodemo (174d), brevemente, como eros. É possível, inclusive, imaginar que a casa do poeta se localizava no topo de uma colina. Por outro lado, Agatão quer que lhe busquem Sócrates justamente quando este está imóvel do lado de fora (cf. *infra*, p. 248).

Ambos são amantes na medida em que são ditos incorporar traços do eros elogiado por Sócrates/Diotima, ou seja, a dinâmica entre falta e inventividade, *ἐνδεia* e *εὐπορία*, que caracteriza a atividade do amante (cf. *supra*, pp. 191-193). Assim, o texto alterna entre acusar Sócrates de “armar esquemas” de sedução e fazer Alcibiades admitir, de modo incauto, que ele próprio faz o mesmo. Já a “cena

<sup>13</sup> *πείθει τί σε Σωκράτης ὦν ἄρτι εἶπεν; ἢ οἶσθα ὅτι τοῦναντίον ἐστὶ πᾶν ἢ ὃ ἔλεγεν; οὗτος γάρ, εἰάν τινα ἐγὼ ἐπαινέσω τούτου παρόντος ἢ θεὸν ἢ ἄνθρωπον ἄλλον ἢ τοῦτον, οὐκ ἀφέξεταί μου τὸ χεῖρε.*

de porta” de Alcibiades sugestiona que a leitora a compare não apenas com a entrada de Sócrates, mas com a função erótica de Penía, que “veio mendigar e ficou perto da porta” (προσαιτήσουσα ... καὶ ἦν περὶ τὰς θύρας, 203b4-5), e planeja fazer um filho com Poro para resolver sua *aporia*. O mito da ascendência de Eros, com efeito, serve de paradigma explicativo para as funções que Agatão, Sócrates e Alcibiades exercem no jogo de ciúmes e sedução: um personagem – Sócrates, Penía, Alcibiades<sup>14</sup> – chega em busca de algo ou alguém e reclina-se (κατάκειμαι e κατακλίνω, 175c6, c7, e1, 176a1; 203b8-c1; 213a4, b5, c5, e6) ao lado deste τι/τις – Agatão (o “Bom”), Poro, e novamente Agatão, “o mais sábio e mais belo” (τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου, 212e7-8), respectivamente. Cada um o faz por causa de seu objetivo narrativo mais ou menos explicitado – conversar, resolver sua falta, e coroar. Note-se que é exatamente em termos de *endeia* que Alcibiades descreverá o efeito dos *lógoi* de Sócrates sobre ele: “ele me obriga a reconhecer [concordar, ὁμολογεῖν] que, embora **muito me falte** [πολλοῦ ἐνδεῆς], continuo descuidando de mim mesmo e me ocupando com os afazeres dos atenienses” (216a4-6)<sup>15</sup>.

A mesma estrutura do mito pode ser entrevista no relato da sedução de Sócrates por Alcibiades, que admite que seus planos para com o filósofo são como os de “um amante **tocaiando** um amado” (ὥσπερ ἐραστῆς παιδικοῖς ἐπιβουλεύων, 217c7-8; ἐπιβουλεύσας, 217d3; cf. Πενία ἐπιβουλεύουσα, 203b7) e busca deitar-se ao seu lado para “resolver” a sua falta (κατακλινεῖς, 219b7; cf. κατακλίνεται, 203c1) (SHEFFIELD, 2006, p. 192; cf. DESTRIÉE, 2013, p. 198). O fracasso dos planos de Alcibiades parece tê-lo tornado desesperançado, pelo menos no tempo presente da narrativa – nem seu truque, *sofisma* (τὸ σόφισμά μοι, 214a4; cf. δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής, 203d8), de embriagar Sócrates com vinho funcionaria, já que o filósofo não se altera ao ser penetrado por esse tipo de *influência* ou administração “farmacêutica”.

Esse jogo de inversões perdura até quase o final do diálogo, após o discurso de Alcibiades, e só terminará por causa da entrada – novamente – *súbita* (ἐξαίφνης, 223b2) de mais *komastai*, o que causa grande tumulto na reunião. Alcibiades concluirá seu estranho elogio com uma advertência a Agatão: para não acabar como

<sup>14</sup> Seria possível contar também Aristodemo, guiado por Eros personificado até um certo ponto do seu caminho até o bom (174d-e).

<sup>15</sup> ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν ὅτι πολλοῦ ἐνδεῆς ὢν αὐτὸς ἔτι ἑμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω.

ele e outros jovens, tome cuidado com Sócrates, um amado que finge amar belos amados para enganá-los e transformá-los em amantes. Em resposta a essa acusação, Sócrates a reverte, sugerindo que foi Alcibiades quem empregou rodeios sofisticados para esconder/tornar invisível (κομπῶς κύκλῳ περιβαλλόμενος ἀφανίσαι, 222c5) seu duplo objetivo de se manter o *único amado* de Sócrates, e o *único amante* de Agatão (222d)<sup>16</sup>.

Convencido por esta resposta do filósofo, Agatão resolve mudar de lugar para voltar a se deitar ao lado direito de Sócrates, que passaria a ficar no meio. A consequência disto é que Sócrates deveria agora produzir um elogio sobre Agatão, que se coloca na posição de *objeto* de *lógos* e, como parece ser de sua preferência, também *objeto* de eros. Alcibiades interpreta esse deslocamento como resultado de uma estratégia socrática, a qual ele descreve segundo os termos do fenômeno erótico característico dos amantes, a *euporia*, a geração de recursos para capturar o amado: “Ainda agora [sc. Sócrates] **encontrou facilmente [com inventividade, com euporia] a palavra persuasiva [εὐπόρως καὶ πιθανὸν λόγον ἤρπεν]** para esse aqui [sc. Agatão] se deitar ao seu lado” (223a8-9)<sup>17</sup>. Esta facilidade de encontrar recursos discursivos é justamente o que Alcibiades nega possuir antes de fazer o seu próprio discurso (215a, cf. *infra*, p. 234)

A partir deste elenco de referências à tese erótica socrática, seria possível argumentar que não apenas Alcibiades justifica a coroação do filósofo como também, pelo menos do ponto de vista do personagem Sócrates, “corroborar” a verdade da sua sabedoria erótica. Por relatar o drama de um *erōmenos* recém tornado *erastēs*, “vítima” da inversão de papeis, Alcibiades mostra o ensinamento socrático “na prática” (DOVER, 1980, p. 164), dando conta do “outro lado” da ascensão, como sugere Dominic Scott:

A justaposição por Platão [dos discursos de] de Sócrates e Alcibiades envolve um contraste de perspectiva, mas existe também uma correspondência íntima entre os dois discursos que é utilizada para posicionar as duas personagens dentro do mesmo processo, a ascensão de Sócrates. O resultado é que somos apresentados a dois pontos de vista diferentes sobre Sócrates. Em um, partilhamos a sua própria perspectiva ao subir os degraus a escada; no outro, obtemos a visão descontentada a partir do

<sup>16</sup> Diz Sócrates, “pretendendo que eu deva amar a ti e a ninguém mais, e que Agatão deva ser amado por ti e por ninguém mais” (οἰόμενος δεῖν ἐμὲ μὲν σοῦ ἐρᾶν καὶ μηδενὸς ἄλλου, Ἀγάθωνα δὲ ὑπὸ σοῦ ἐρᾶσθαι καὶ μηδ' ὑφ' ἐνὸς ἄλλου., 222d1-3).

<sup>17</sup> καὶ νῦν ὥς εὐπόρως καὶ πιθανὸν λόγον ἤρπεν, ὥστε παρ' ἑαυτῷ τουτονὶ κατακεῖσθαι.

"degrau", trazendo vividamente à tona a extraordinária transformação a que Sócrates se submetera. Porque a mesma história nos é contada duas vezes, talvez sejamos capazes de usar o discurso de Alcibiades para lançar alguma luz sobre a passagem da ascensão [ou, sobre o paradigma erótico]. (SCOTT, D., 2000, p. 34. Glosa em colchetes minha)<sup>18</sup>.

Todavia, determinar a relação entre as perspectivas dos dois personagens não é tão simples. Alcibiades parece disposto a contradizer Sócrates em tudo – sua afirmação de que “é tudo ao contrário do que ele dizia” (214d) é, nesse sentido, particularmente *pregnante*. O diálogo não se satisfaz com o ponto de vista socrático, e a coroação do filósofo é mais um ponto e vírgula no esforço platônico de contrastar entre o apetitivo e o erótico. Por isso, os passos seguintes do texto abrem uma pergunta: Sócrates está “certo”, mas é seu ponto de vista verdade suficiente?

Isto não é ponto pacífico na literatura. Como esquematiza Destrée (2013, p. 193), de modo admitidamente simplista, seria possível delinear dois campos interpretativos, segundo os quais a “revisitação” que Alcibiades faz ao discurso de Sócrates/Diotima pode ser, de um lado, positiva e complementar (cf. DOVER, 1980, p. 164; DESTRÉE, 2013; NIGHTINGALE, 1995, p. 119-22; SCOTT, D., 2000; SHEFFIELD, 2006, p. 196), e, de outro, negativa e crítica (cf. GAGARIN, 1977) ou mesmo diametralmente oposta e incompatível (cf. NUSSBAUM, 2001). É evidente que cada “lado” reúne uma miríade de argumentos bastante distintos, que se baseiam em diferentes aspectos filosóficos e dramáticos. Um aspecto para o qual muitos se voltam, e que é razão importante para a divergência em termos gerais, é o fato de que ambos os discursos arrogam para si o poder de verdade: Sócrates, como já discutido (cf. *supra*, pp. 167-168), afirma que o critério do seu elogio será a seleção dos belos aspectos da verdade (198d, 199b); e Alcibiades reitera algumas vezes o caráter verídico do seu relato (214e6, e10, 215a6, 216a2, 217b2, e4, cf. 213a1) e pede que Sócrates o refute caso minta (214e-214a, 216a, 217b, 219c) – o que não acontece.

<sup>18</sup> “Plato's juxtaposition of Socrates and Alcibiades involves a contrast of perspective, but there is also an intimate correspondence between the two speeches which is used to place the two characters within the same process, Socrates' ascent. The result is that we are presented with two different views of Socrates. In one, we share his own perspective as he climbs the rungs of the ladder; in the other we get a discontented, rung's-eye view of things, vividly bringing out the extraordinary transformation that Socrates had undergone. Because we are given the same story told twice over, we may be able to use Alcibiades' speech to throw some light on the ascent passage.” Tradução minha.

Logo, pelo menos no que diz respeito à complementaridade, a questão que se apresenta é se suas verdades são, no fundo, compatíveis ou não. Sugere-se aqui que a diferença entre os dois modos de dizer a verdade, o de Alcibiades e o de Sócrates, se revela através da relação de cada um com a embriaguez – ou seja, como a capacidade alcóolica dos dois personagens, o que foi argumentado representar uma “capacidade erótico-potável”, influi na sua capacidade discursiva (cf. *supra*, pp. 71-72, 113 *et seq.*). O filósofo, indiferente aos efeitos do vinho, sabe o que dizer e o que ocultar, dependendo das circunstâncias discursivas (gênero; audiência) – ele sabe a quais *lógoi* recorrer ou não (cf. *supra*, p. 167). Já Alcibiades, bêbado, pode dizer e dar a ver “tudo”, inclusive os aspectos menos louváveis do seu caráter (SCOTT, G. A., 2000, p. 142). Nesse sentido, note-se que a acusação de sobriedade lançada por Sócrates contra Alcibiades ao final do discurso (222c3) se baseia justamente no suposto acobertamento de motivos escusos.

Com base nisso, postula-se que as verdades reveladas por Alcibiades, tanto no seu discurso quanto na sua interação com os outros personagens durante os interlúdios dramáticos que o emolduram, atuam, por um lado, como corroboração e, de outro, complemento necessário do eros de Diotima e do papel do discurso no paradigma erótico ativo-poiético. Talvez seja excessivo dizer que Alcibiades “estraga a festa” por ter bebido além da medida (cf. *supra*, p. 101) – mas ele certamente introduz elementos disruptivos no seu discurso, “fala sobre altercações ou sobre a guerra chorosa”, que não deveriam se “misturar” ao *krater* de assuntos apropriados a um *sympósion* (ANACREONTE, fr. Eleg. 2)<sup>19</sup>.

As próximas seções se dedicam a precisar o sentido em que se fala em complemento. A seguir, serão analisadas as circunstâncias dramáticas criadas na narrativa que determinam a possibilidade do discurso complementar: é a embriaguez de Alcibiades que lhe fornece não apenas uma eloquência ou *fluência* especial, mas também uma saída da competição de elogios, de modo que ele poderá revelar aspectos “menos belos” da verdade que Sócrates preferiu ocultar, e eros poderá se mostrar como uma *in-fluência* também ambígua.

<sup>19</sup> “Não tenho amor por quem junto à cratera repleta de vinho / fala sobre altercações, ou sobre a guerra chorosa, / mas por quem mescla os dons claros que vêm de Afrodite e das Musas, [atento ao amável bom-humor]”. οὐ φιλέω, ὃς κρητῆρι παρὰ πλέωι οἰνοποτάζων / νεῖκεα καὶ πόλεμον δακρυόεντα λέγει, / ἄλλ' ὅστις Μουσέωι τε καὶ ἄγλαῶ δῶρ' Ἀφροδίτης / συμμίσγων ἐρατῆς μνήσκεται εὐφροσύνης. Tradução de Leonardo Antunes, modificada. ANACREONTE, 2022.

## 6.2. O “manifesto metodológico” de Alcibíades:

No interlúdio, a segunda função de Alcibíades-como-Dioniso será reinstaurar a obrigatoriedade da bebedeira, e com isso inverter a relação de prioridade entre *lógos* e vinho da proposta moderada de Erixímaco (cf. *supra*, p. 73). Pelo menos segundo os critérios de Alcibíades, os convivas foram bem sucedidos em fazer a reunião sem se embriagar, pois Aristodemo narra que ele se auto-elege simposiarca (213e) para “curar” a sobriedade geral, impondo a bebedeira. Ele próprio dá o ponta pé inicial:

Vamos, Agatão, que me tragam uma taça, uma bem grande, se houver. Ou melhor, não é necessário! Servo, traze-me aquele resfriador de vinho”, disse ao ver que nele cabiam mais de oito cótilos. Tendo-o enchido [ἐμπλησάμενον], primeiro ele mesmo o bebeu [“virou tudo”, ἐκπιεῖν] e depois mandou Sócrates entornar [ἐγχεῖν] enquanto dizia: “Contra Sócrates meu ardil [τὸ σοφισμά μοι] é em vão, pois quanto se lhe instar, tanto **ele vai beber [ἐκπιῶν] sem contudo se embriagar**”.

Uma vez servido, Sócrates põe-se a beber [πίνειν]. Erixímaco então pergunta: “Que fazemos agora, Alcibíades? Ficamos assim com a taça na mão, sem falar [λέγομεν] nem cantar [ᾄδομεν], e simplesmente bebermos tal como os sedentos? [ἀλλ' ἄτεχνῶς ὥσπερ οἱ διψῶντες πιόμεθα;]” (PLATÃO, *Banquete*, 213e10-214b2)<sup>20</sup>.

Além da capacidade muito superior à de uma taça, o resfriador de vinho (ψυκτήρ) era o recipiente no qual se armazenava o vinho *antes* de misturá-lo com água no *krater* – o que significa que Alcibíades entorna, de uma vez só, cerca de dois litros de vinho puro. Dover (1980, p. 162) ressalta que o texto distingue as atitudes de Alcibíades e Sócrates, o primeiro que ἐκπιεῖν, se exibindo, e o segundo, que apenas πίνειν, ou seja, bebe em ritmo normal, mesmo que a ordem tenha sido para ἐγχεῖν, entornar. Mesmo nesse novo esquema de bebedeira ininterrupta, se continuasse a beber devagar, Sócrates provavelmente beberia ainda menos do que Alcibíades gostaria. Por cima da borda do *kylix*, o filósofo poderia estar olhando com algum deboche para o seu antigo-amado-hoje-amante.

<sup>20</sup> ἀλλὰ φερέτω, Ἀγάθων, εἴ τι ἔστιν ἔκπωμα μέγα. μᾶλλον δὲ οὐδὲν δεῖ, ἀλλὰ φέρε, παῖ, φάναι, τὸν ψυκτῆρα ἐκείνον, ἰδόντα αὐτὸν πλέον ἢ ὀκτὼ κοτύλας χωροῦντα. τοῦτον ἐμπλησάμενον πρῶτον μὲν αὐτὸν ἐκπιεῖν, ἔπειτα τῷ Σωκράτει κελεύειν ἐγχεῖν καὶ ἅμα εἰπεῖν· Πρὸς μὲν Σωκράτη, ὃ ἄνδρες, τὸ σοφισμά μοι οὐδέν· ὁπόσον γὰρ ἂν κελεύῃ τις, τοσοῦτον ἐκπιῶν οὐδὲν μᾶλλον μὴ ποτε μεθυσθῇ. Τὸν μὲν οὖν Σωκράτη ἐγγέαντος τοῦ παιδὸς πίνειν· τὸν δ' Ἐρυξίμαχον Πῶς οὖν, φάναι, ὃ Ἀλκιβιάδης, ποιοῦμεν; οὕτως οὔτε τι λέγομεν ἐπὶ τῇ κύλικι οὔτε τι ᾄδομεν, ἀλλ' ἄτεχνῶς ὥσπερ οἱ διψῶντες πιόμεθα;



Enquanto simposiarca, as intenções de Alcibíades parecem ser as mesmas do eu-lírico daquele fragmento de Alceu (fr. 364 Voigt; cf. *supra*, pp. 99-100), que pede que as taças sejam continuamente preenchidas até a borda, e empurradas aos convivas uma atrás da outra. Sua atitude é aquela que o Sólon de Alexis (fr. 9 PCG) caracteriza como um “beber outro”, e não um “beber grego” (cf. *supra*, p. 77) – ou seja, um beber bárbaro, não civilizado (cf. *supra*, p. 100-101). Como o *komastēs* da figura 2 (cf. *supra*, p. 104), ou mesmo o sátiro da figura 4 (cf. *supra*, p. 127), ele mergulha no seu recipiente grande demais para qualquer tentativa de bebericar comedido. Alinhando-se àqueles “mais capazes de beber” (οἱ δυνατότατοι πίνειν, 176c2-3), ou mesmo os superando, Alcibíades demonstra seu caráter insaciável, que deriva prazer do próprio ato do preenchimento. Ele demonstrará, também, uma capacidade sobrenatural – quase como um herói épico, sugere Dover (1980, p. 160) – de se mostrar “prodigiosamente articulado” apesar da bebedeira. Aqui, *pace* Dover, argumenta-se que a eloquência de Alcibíades, ao contrário, tem como *causa* justamente a bebedeira, capaz de, fora de um discurso binário de moderação x inebriação, inspirar e fazer revelar (cf. *supra*, p. 108 *et seq.*).

Sócrates, por sua vez, se mantém na sua categoria solitária. A menção de Alcibíades ao caráter inócuo da sua maquinação erótica, o seu “sofisma”, retoma a indiferença do filósofo à bebida, aquela capacidade erótico-potável atópica (176c3-5; cf. *supra*, pp. 113 *et seq.*). Diferente do Sócrates de Xenofonte, que afirma “se emborcarmos [**entornarmos**, ἐγγεώμεθα] uma enorme quantidade de bebidas (...) não poderemos mais nem respirar, quanto mais falar” (XENOFONTE, *Banquete*, II.26. , cf. *supra*, p. 103)<sup>21</sup>, o Sócrates platônico – sobretudo o do *Banquete* – não tem por que temer a perda do controle sobre suas capacidades corporais e psíquicas, sobretudo as relativas à língua.

Já Erixímaco, como discutido no capítulo 3 (cf. *supra*, p. 105-108), tem muito a temer, sendo um dos ἀδύνατοι, os incapazes de beber (176c3). Diante da terrível possibilidade de que a reunião torne ao caos do *komōs* – como de fato irá acontecer –, ele tenta propor novamente o critério da medida através do discurso: falando ou mesmo cantando, se ocuparão parcialmente as bocas e almas. Alcibíades então afirma, jocosamente, que acataria a qualquer ordem do “excelentíssimo filho de excelentíssimo pai doutíssimo” (βέλτιστε βελτίστου πατρός και

<sup>21</sup> οὕτω δὲ καὶ ἡμεῖς ἂν μὲν ἄθρόον τὸ ποτὸν ἐγγεώμεθα ... καὶ οὐδὲ ἀναπνεῖν, μὴ ὅτι λέγειν τι δυνησόμεθα. Tradução de Ana Elias Pinheiro. XENOFONTE, 2008.

σωφρονεστάτου, 214b3-4)<sup>22</sup>, dado que aos médicos seria preciso obedecer. Novamente, a cena faz lembrar aquela do início do diálogo, mas com a diferença de que Fedro, amado de Erixímaco e outro “incapaz de beber”, de fato admira a medicina (176d-e); e de que Alcibiades tem uma capacidade maior de enfrentar o arauto moderação: ele já está bêbado. Aqui, não se trata mais de hierarquizar as atividades simpóticas – de fazer a reunião “pelo *lógos*” e “não pela embriaguez” (176e; cf. *supra*, p. 73) – e sim de justapô-las.

Ainda assim, Erixímaco tenta incluir o recém-chegado na ordem anterior, tanto da sequência de discursos, quanto do jugo da moderação. O médico deixa Alcibiades a par do que tinha sido proposto, a ordem dos discursos e o tema, e propõe que ele faça a sua parte, “pondo um fim” no tema e que acrescente o seu *lógos* àquela rede intertextual (cf. *supra*, p. 144), para que depois proponha outro a Sócrates, à sua direita. Alcibiades, contudo, tal como fez Sócrates (cf. *supra*, p. 167), se exclui daquela competição por uma questão de capacidade: “não seria justo comparar quem está embriagado com as palavras de quem está sóbrio” (μεθύοντα δὲ ἄνδρα παρὰ νηφόντων λόγους παραβάλλειν μὴ οὐκ ἐξ ἴσου ἦ., 214c7-8), ele diz. Além disso, como citado, Alcibiades diz temer que Sócrates o agrida caso elogie qualquer outra coisa, de modo que é necessário, na cabeça dele, que elogie o próprio Sócrates (214d):

“Faze assim, se queres”, disse Erixímaco, “elogia a Sócrates!”

“Que dizes?”, retrucou Alcibiades. “Achas mesmo necessário, Erixímaco? Devo **atacar o homem e puni-lo diante de vós?**”

“Ei!”, disse Sócrates, “que pretendes? **Louvar-me para me expor ao ridículo** [ἐπὶ τὰ γελοιότερά με ἐπαινέσαι]? Ou que farás?:

“**Direi a verdade** [Τάληθῇ ἐρῶ]<sup>23</sup>, vê se aceitas”

“Mas sim”, respondeu Sócrates, “não só aceito a verdade, como exijo que a digas.”

“É pra já!”, disse Alcibiades. “Tu porém ages assim: **se eu não digo a verdade, interrompe-me, se queres**, e diz que estou mentindo, pois por vontade própria não mentirei. Se porém ao relembrar troco uma coisa por outra [ἄλλο ἄλλοθεν λέγω], não te admires, pois **não é fácil em meu estado dar conta de tua excentricidade** [ἀτοπίαν] com detalhes [fluentemente,

<sup>22</sup> Prefiro colocar a minha tradução da frase, na tentativa de explicitar o tom jocoso: “excelentíssimo”, por ser um pronome de tratamento de autoridades, para enfatizar o superlativo e manter o paralelismo com o outro adjetivo; e “doutíssimo” ao invés de simplesmente “sapiientíssimo” (pelo qual optam Franco e Torrano, Cavalcante e Schüller), porque Erixímaco e Acúmeno são médicos, doutos doutores.

<sup>23</sup> Note o possível trocadilho com falar, *eirein*, e eros.

**εὐπόρως]**<sup>24</sup> e ordenadamente. Senhores, tentarei louvar Sócrates, da seguinte maneira, **através de imagens** [δι'εικόνων]. Ele talvez pense que é para ridicularizá-lo, mas não, **a imagem será no interesse da verdade** [ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἔνεκα], não do ridículo. Digo então que ele se parece muitíssimo [ὁμοιότατον] com aqueles silenos (...) (PLATÃO, *Banquete*, 214d9-215a6. Grifos meus)<sup>25</sup>.

Estes comentários, que poderiam ser entendidos como o “manifesto metodológico” de Alcibiades, não anunciam uma troca efetiva de tema, dada a sabida identificação que será promovida entre Sócrates e o eros descrito por Diotima. Antes, Alcibiades opera uma mudança de *modo* que, também como no caso de Sócrates, o posiciona *hors-concours* em relação aos outros discursos. O “método” de Alcibiades se afirma um não-método, que produzirá um discurso que não seguirá nenhum caminho pré-estabelecido e que estaria sujeito à memória falha de um bêbado: ele poderia dizer uma coisa por outra, trocar a ordem cronológica de fatos. No entanto, neste prelúdio, Alcibiades anuncia três elementos, além da reiterada relação com a verdade, que caracterizarão o seu discurso: a mistura formal entre elogio (ἔπαινος) e censura (ψογός) – este, o “outro lado da moeda” do discurso encomiástico (NIGHTINGALE, 1995, p. 117) –, e também entre apologia e acusação; sua *falta* de *euporia* ([οὐ] εὐπόρως); e o recurso à linguagem através de imagens (δι'εικόνων), ou seja à comparação, e assim o posicionamento do seu discurso no âmbito do verossímil (εἰκός).

Quanto ao primeiro elemento, Alcibiades toma a sugestão de “louvar” o filósofo como uma necessidade também de atacar e punir (214e) ou, como ele próprio afirmará depois, “não me parece justo omitir [ἀφανίσαι] tão soberba [ὑπερήφανον] atitude de Sócrates ao elogiá-lo” (217e4-6)<sup>26</sup> – para ele e a verdade

<sup>24</sup> Cavalcante traduz εὐπόρως por “bem-feita”; Schüller, por “coerente”; Brisson, “sans achopper”; Robin, “commodément”; Mársico “de manera sencilla”; Waterfield, “**fluently**” (também Dover, 1980, p. 163, “fluently” (lit. ‘with easy provision’)); Nehamas e Woodruff (in PLATÃO; COOPER), “smooth”.

<sup>25</sup> Ἄλλ' οὕτω ποίει, φάναι τὸν Ἑρυξίμαχον, εἰ βούλει· Σωκράτη ἐπαίνεσον. Πῶς λέγεις; εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην· δοκεῖ χρήναι, ὃ Ἑρυξίμαχε; ἐπιθῶμαι τῷ ἀνδρὶ καὶ τιμωρήσωμαι ὑμῶν ἐναντίον; Οὗτος, φάναι τὸν Σωκράτη, τί ἐν νῶ ἔχεις; ἐπὶ τὰ γελοιότερά με ἐπαινέσαι; ἢ τί ποιήσεις; Τάληθ' ἔρῳ. ἀλλ' ὅρα εἰ παρίης. Ἀλλὰ μέντοι, φάναι, τά γε ἀληθῆ παρίημι καὶ κελεύω λέγειν. Οὐκ ἂν φθάνοιμι, εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην. καὶ μέντοι οὕτως ποιήσον. ἐάν τι μὴ ἀληθὲς λέγω, μεταξὺ ἐπιλαβοῦ, ἂν βούλῃ, καὶ εἰπὲ ὅτι τοῦτο ψεύδομαι· ἐκὼν γὰρ εἶναι οὐδὲν ψεύσομαι. ἐάν μέντοι ἀναμνησκόμενος ἄλλο ἄλλοθεν λέγω, μηδὲν θαυμάσης· οὐ γάρ τι ῥάδιον τὴν σὴν ἀτοπίαν ὧδ' ἔχοντι εὐπόρως καὶ ἐφεξῆς καταριθμήσαι. Σωκράτη δ' ἐγὼ ἐπαινέειν, ὧ ἄνδρες, οὕτως ἐπιχειρήσω, δι' εἰκόνων. οὗτος μὲν οὖν ἴσως οἰήσεται ἐπὶ τὰ γελοιότερα, ἔσται δ' ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἔνεκα, οὐ τοῦ γελοίου. φημί γάρ δὴ ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς...

<sup>26</sup> ἔπειτα ἀφανίσαι Σωκράτους ἔργον ὑπερήφανον εἰς ἔπαινον ἐλθόντα ἄδικόν μοι φαίνεται.

que pretende revelar, é preciso fazer *aparecer* os dois lados. A mistura de gêneros retóricos é explicitada pelo próprio personagem ao fim do seu discurso, resumindo-o da seguinte forma: “Eis o que, senhores, eu louvo [ἐπαίνῳ] em Sócrates. Quanto às reprovações [censuras, μέφομαι], eu as misturei [συμμείξας] ao relato dos ultrajes [ὕβρισεν] que ele me fez” (222a7-8<sup>27</sup>; cf. 217e4-5) – sendo esta *hýbris*, justamente, ter enganado (ἐξαπατῶν, 222b3; ἐξαπατᾶσθαι, b5) a ele e outros jovens, “passando-se por amante quando ele mesmo se comporta mais como amado do que como amante” (222b3-4)<sup>28</sup> (cf. *infra*, p. 273). Toda a situação muito lembra o primeiro discurso de Sócrates no *Fedro*, e a desagradável (οὐκ ἐπιτερπές, 240e1) descrição do comportamento do envelhecido mau amante, que submete seu amado:

(...) a **elogios** [ἐπαίνους] inoportunos e exagerados, bem como **censuras** [ψόγους] intoleráveis, estando o amante sóbrio, mas que se tornam vergonhosas além de intoleráveis, caso chegue à alta embriaguez, por conta da enfadonha e desabrida liberdade de falar [παρρησία] que ele emprega (...). (PLATÃO, *Fedro*, 240e)<sup>29</sup>.

Quanto ao aspecto encomiástico do discurso, Alcibíades colocará Sócrates acima de todos os homens por sua capacidade discursiva (215d, 222a; cf. 213e) e outras “coisas admiráveis” (θαυμάσια, 221c3) – como sua indiferença a subornos (219e), resistência à fome, ao vinho, ao frio, ao cansaço e ao medo (219e-221b) –, de modo que ele não é semelhante (ὅμοιον, 221c5) ou comparável (ἀπαικάζοι, 221d1, d4) “a nenhum dos antigos nem dos atuais” (μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων, 211c5, repetido em 221d3-4), como Brásidas foi a Aquiles, ou Péricles a Nestor e Antenor. Worman (2008, p. 170) nota que o subtexto desse formato pode ser a “convenção contemporânea de comparar sofistas e oradores a discursadores famosos da tradição homérica, de modo que um orador notavelmente augusto e prolixo poderia ser feito um “Nestor””<sup>30</sup> – como é Górgias no *Fedro* (261b). É por

<sup>27</sup> Ταῦτ' ἐστίν, ὃ ἄνδρες, ἃ ἐγὼ Σωκράτῃ ἐπαίνῳ· καὶ αὐτὰ μὲν μοι μέφομαι συμμείξας ὑμῖν εἶπον ἃ με ὕβρισεν.

<sup>28</sup> ἐξαπατῶν ὡς ἐραστής παιδικὰ μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ' ἐραστοῦ.

<sup>29</sup> ἀκαίρους τε ἐπαίνους καὶ ὑπερβάλλοντας ἀκούοντι, ὡς δ' αὐτῶς ψόγους νήφοντος μὲν οὐκ ἀνεκτοῦς, εἰς δὲ μέθην ἰόντος πρὸς τῇ μὴ ἀνεκτῇ ἐπαισχεῖς, παρρησία κατακορεῖ καὶ ἀναπεπταμένη χρωμένον... Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis, PLATÃO, 2016b.

<sup>30</sup> “... the convention of comparing contemporaneous sophists and orators with famous speakers from Homeric tradition, so that a notably august, long-winded speaker may be fashioned a “Nestor” and so on”. Tradução minha. Loraux (1995, p. 168) nota que “Alcibiades implicitly treats Achilles and Nestor as simple anthropoid illustrious but mortal men and not “heroes”—which is what tradition makes them out to be, although distinct, it is true, from a cultural hero like Herakles. (...) Nonetheless, in this passage Alcibiades avoids all reference to heroes, as if to defuse accepted rules of thought about the uses of comparison. Without a doubt, Plato finds this to his advantage here.”

essa incomparabilidade que Alcibíades recorrerá à imagem ambígua dos silenos e sátiros, os únicos suficientes para representar a *atopia* “dele e de suas palavras” (καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ, 221d2; e αὐτὸν καὶ τοὺς λόγους, 221d5-6) e, acrescentar-se-ia, de seu eros.

Já no que diz respeito ao aspecto reprobatório, o discurso vai além da simples censura, já que é modulado pelo uso de um vocabulário jurídico: Alcibíades se refere a Sócrates do mesmo modo que Agatão no início do diálogo (cf. 175e7), dizendo “és insolente [ὕβριστής], ou não? Se o não reconheceres, trarei **testemunhas** [μάρτυρας] ” (215b7-8)<sup>31</sup>; e se dirige aos convivas como se fossem juizes (δικασταί, 219c5, c6) do que Sheffield (2006, p. 192) chama de um “*mock-trial*”, um julgamento simulado da *hýbris* e da soberbia (ὕπερηφανίας, 219c6; cf. *infra*, p. 262) – um agouro do julgamento histórico de Sócrates. Sabe-se que a *hýbris* (insolência, ultraje ou desmedida) é em geral entendida como uma violência perpetrada contra um igual por alguém que se considera superior<sup>32</sup>, mas também contra um superior por um inferior na ordem social, ou contra um inferior por um superior – como é o caso da *hýbris* tirânica (cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1311a22-b32, 1314b23-1315a31). Durante o período clássico, o termo é incorporado ao vocabulário jurídico ateniense, e acusação de *hýbris* (γραφὴ ὕβρεως; cf. DEMÓSTENES, *Discursos* 21 (*Contra Meidias*) e 54 (*Contra Conon*); ÉSQLINES, *Contra Timarco*, §15) se refere a um crime bastante sério, que envolveria violência verbal ou física, incluindo de tipo sexual com a intenção de desonrar e/ou humilhar a parte ofendida, e com o prazer de fazê-lo (cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1378b23-31; CAIRNS, 1996; FISHER, 1976, 1979, 1999). Para Nightingale (1995, p. 116, n. 64), nem Agatão nem Alcibíades teriam empregado a palavra literalmente em seu sentido legal técnico, mas dentro do seu uso retórico comum para gerar um efeito emocional na audiência. De todo modo, é importante ressaltar a força contextual desta palavra.

Em termos dramáticos, é o excesso de vinho que garante a desobrigação de Alcibíades quanto à competição e às regras do elogio, e portanto a liberdade

Por outro lado, a autora encontra bases para afirmar que Alcibíades – e a audiência – tinha Odisseu em mente no relato sobre Sócrates em Potideia, como sugere a citação da *Odisseia*: “Mas também o que fez e ousou o valente guerreiro” (οἷον δ' αὖ τόδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνὴρ, IV.242, em *Banquete*, 220c1-2), (LORAUX, 1995, pp. 169-170).

<sup>31</sup> ὕβριστής εἴ· ἢ οὐ; ἐὰν γὰρ μὴ ὁμολογῇς, μάρτυρας παρέξομαι

<sup>32</sup> É com esta palavra, por exemplo, que Aquiles se refere ao roubo de Briseida por Agamêmnon no início da *Iliada* (I.203, I.356).

parrhesiasta para explicitar a ambiguidade de eros ao falar do que ele considera os aspectos negativos de Sócrates. Nos ataques que lança contra Sócrates, sobretudo a acusação de *hýbris*, se torna acessível à audiência de Platão – nós, leitores com o benefício da retrospectiva histórica –, a demonstração do que a *in-fluência* erótica pode fazer em uma alma de tendência tirânica que, sobretudo, se recusa a seguir a “correta *paidēraistia*” (cf. *infra*, p. 269 *et seq.*). Diante destes elementos, seria possível entender que o discurso de Alcibiades complementa o socrático, em primeiro lugar, por poder mostrar que ele não foi suficiente (DESTREE, 2013, p. 192) em suas limitações à forma do encômio e à seleção dos mais belos aspectos da verdade, não podendo dar a ver a possibilidade de um “mau” eros (DESTREE, 2013, p. 203-4) que, todavia, está presente em outros diálogos como *Fedro* e *República*.

É significativo que Alcibiades retome como segundo elemento do seu manifesto o termo *euporia* em modo negativo, no sentido de uma ausência de recursos discursivos. Mesmo que Alcibiades se desculpe por antecipação pelo caráter desorganizado do seu discurso, a continuidade da leitura sugere o contrário: ainda que se repita algumas vezes, e que misture elogio e censura, estes aspectos tendem a concentrar em partes distinguíveis do discurso e ter um efeito retórico enfático; seu uso de metáforas e imagens é coerente do início ao fim, reunido sob o chapéu do “dionisiaco”; e encontra-se mesmo uma composição em anel (CAPRA, 2007a, p. 26), dado que ele começa e termina o discurso com a imagem da estátua do sátiro e a oposição entre o dentro e o fora – a primeira vez para falar de Sócrates (215a), e a última, dos *lógoi sokrátikoi* (221d). Sabe-se que Platão é capaz de construir discursos desorganizados quando ele quer provar um ponto – é o caso do de Lísias no *Fedro*, mas não deste.

Seria possível extrair algumas camadas de sentido dessa “contradição” relativa à *euporia*, se for levada em consideração a dissonância entre o que o personagem diz e o que o autor faz ele significar “sem querer” através do vinho. A primeira camada, e a mais literal segundo as condições dramáticas, é que sua embriaguez cortaria, de alguma forma, a *fluência* (ἐνπορία) do seu discurso – ou seja, ele já teria bebido tanto que ultrapassou um indeterminado limite, e o vinho não mais liberaria sua língua e sua alma, mas as impediria de articular qualquer coisa. Este é o nível de sentido acessível à “consciência” do personagem. Um segundo sentido possível é antecipar o bloqueio de uma expressão erótica eficiente

frente à identificação, já realizada, de sua falta (ἐνδεια; ἐνδεής 216a5). Este é um nível inacessível ao personagem, que não esteve presente durante o discurso de Sócrates e seu escrupuloso uso do vocabulário erótico, e representa um “respingo” proposital do pincel platônico.

Seria possível pensar, ainda, em uma terceira camada de sentido para a falta de *euporia*, este intertextual. No *Crítias*, um diálogo que, como seu antecedente narrativo, o *Timeu*, mostra uma preocupação platônica com a possibilidade de produção de discursos verossímeis, o personagem homônimo preludia sua contribuição ao “festim de discursos” (cf. *Timeu*, 27b8) da seguinte forma:

Na verdade, ó Timeu, sempre que dizemos aos homens algo sobre os deuses, é mais fácil parecer falar adequadamente [suficientemente, ἱκανῶς] do que quando dizemos a nós, homens, algo sobre os mortais. É que a inexperiência e a ignorância extremas dos ouvintes em relação aos assuntos a tratar proporcionam uma **destreza** [εὐπορίαν] acrescida àquele que está prestes a dizer algo sobre eles; no que diz respeito aos deuses, sabemos que essa é a nossa condição. Mas, para que explique com maior clareza aquilo que digo, acompanhem-me no seguinte raciocínio. **Aquilo que todos nós pronunciamos é, necessariamente, uma imitação [μίμησιν], uma representação [ἀπεικασίαν].** (PLATÃO, *Crítias*, 107a7-b7. Grifos meus)<sup>33</sup>.

Como previamente mencionado (cf. *supra*, p. 190), *Crítias* sugere que, diante de uma audiência ignorante do assunto a ser discutido, o orador se encontra em uma situação de facilidade discursiva, de *euporia*. Para esclarecer o que ele quer dizer com isso, ele desenvolve, em seguida, uma analogia entre a pintura e o discurso (cf. *Fedro*, 275d-e; *República*, X.597b-e) segundo o seu caráter mimético<sup>34</sup>: ambos produzem representações, mimetizam e representam seus objetos. No caso da primeira, o crivo do espectador acerca da suficiência do esforço mimético (ἀποχρώντως μεμιῆσθαι, 107c2) do pintor na sua atividade, a εἰδωλοποιία, é mais ou menos rigoroso a depender do objeto representado. Assim,

<sup>33</sup> περὶ θεῶν γάρ, ὦ Τίμαιε, λέγοντά τι πρὸς ἀνθρώπους δοκεῖν ἱκανῶς λέγειν ῥᾶον ἢ περὶ θνητῶν πρὸς ἡμᾶς. ἢ γὰρ ἀπειρία καὶ σφόδρα ἄγνοια τῶν ἀκούοντων περὶ ὧν ἂν οὕτως ἔχουσιν πολλὴν εὐπορίαν παρέχεσθον τῷ μέλλοντι λέγειν τι περὶ αὐτῶν· περὶ δὲ δὴ θεῶν ἴσμεν ὥς ἔχομεν. ἵνα δὲ σαφέστερον ὁ λέγων δηλώσω, τῇδὲ μοι συνεπίσπεσθε. μίμησιν μὲν γὰρ δὴ καὶ ἀπεικασίαν τὰ παρὰ πάντων ἡμῶν ῥηθέντα χρεῶν που γενέσθαι· Tradução de Rodolfo Lopes, PLATÃO, 2012c.

<sup>34</sup> Plutarco atribui a Simônides (poeta do século VI a.C.) uma concepção semelhante: “Simônides chama a pintura de poesia silenciosa, e a poesia, pintura falante” (ὁ Σίμωνίδης τὴν μὲν ζωγραφίαν ποιήσιν σιωπῶσαν προσαγορεύει, τὴν δὲ ποιήσιν ζωγραφίαν λαλοῦσαν.; *Moralia* [*De gloria Atheniensium*], 346f4-6 = Simônides, fr. 190b Bergk [testemunho]; cf. PLUTARCO, *Moralia* [*Quaestiones Convivales*], 748a).

diante da representação de elementos terrestres e celestes (107c2-4), “ficamos satisfeitos, acima de tudo, se alguém for capaz de os reproduzir com o mínimo de semelhança” (ἀγαπῶμεν ἂν τίς τι καὶ βραχὺ πρὸς ὁμοιότητα αὐτῶν ἀπομιμεῖσθαι δυνατὸς ᾖ, 107c4-6). Isto ocorre porque não se sabe “nada de rigoroso sobre assuntos dessa natureza” (“sobre estas coisas”, οὐδὲν εἰδότες ἀκριβῆς περὶ τῶν τοιούτων, c6-7), de modo que não se examina ou põe à prova (“refuta”, ἐλέγχουμεν) a imagem, mas se contenta, mesmo assim, com “uma pintura de sombreados indistinta e ilusória” (σκιαγραφία δὲ ἀσαφεὶ καὶ ἀπατηλῷ χρώμεθα περὶ αὐτά, 107d1-2). Por outro lado, se tentassem “representar os nossos corpos” (τὰ δὲ ἡμέτερα ... σώματα ἀπεικάζειν, 107d1-2) – ou seja, o corpo humano –, o conhecimento íntimo do representado tornaria o espectador um juiz implacável (χαλεποὶ κριταὶ, 107d4) “de tudo aquilo que não esteja absolutamente dotado de semelhança” (τῷ μὴ πάσας πάντως τὰς ὁμοιότητας ἀποδιδόντι., d4-5). Crítias então amarga:

**É forçoso que compreendamos que acontece o mesmo com os discursos, já que devemos ficar satisfeitos se o que dissermos sobre assuntos celestes e divinos for minimamente verossímil** [σμικρῶς εἰκότα], **ao passo que podemos examinar minuciosamente** [ἀκριβῶς ἐξετάζομεν] **os mortais e humanos.** Quanto ao discurso que agora faremos, fruto do improviso, se não conseguirmos dotá-lo de **clareza** [πρέπον] em relação a todos os aspectos, teremos necessariamente que ser condescendentes; é que é preciso ter em conta que não é nada fácil, senão extremamente difícil, produzir **representações** [ἀπεικάζειν] dos assuntos mortais que relevam do âmbito da opinião. (PLATÃO, *Crítias*, 107d5-e3. Grifos meus)<sup>35</sup>.

Embriaguez à parte, Alcibiades está em posição retórica similar à de Crítias. Se a sua consideração acerca da falta de *euporia* no *Banquete* for tomada como uma forma dramática de expressar mais ou menos as mesmas preocupações do *Crítias*, seria possível afirmar, em primeiro lugar, que a *aporia* de Alcibiades está justamente em tentar falar bem – de modo *euporético* e claro, πρέπον (cf. *supra*, p. 167-168) – a verdade sobre um homem; não qualquer homem, mas um que além de estranho, *atópico*, está ali presente, de modo que tanto ele próprio pode contradizer

<sup>35</sup> ταὐτὸν δὴ καὶ κατὰ τοὺς λόγους ἰδεῖν δεῖ γιγνόμενον, ὅτι τὰ μὲν οὐράνια καὶ θεῖα ἀγαπῶμεν καὶ σμικρῶς εἰκότα λεγόμενα, τὰ δὲ θνητὰ καὶ ἀνθρώπινα ἀκριβῶς ἐξετάζομεν. ἐκ δὴ τοῦ παραχρήμα νῦν λεγόμενα, τὸ πρέπον ἂν μὴ δυνώμεθα πάντως ἀποδιδόναι, συγγιγνώσκειν χρεών· οὐ γὰρ ὡς ῥάδια τὰ θνητὰ ἀλλ' ὡς χαλεπὰ πρὸς δόξαν ὄντα ἀπεικάζειν δεῖ διανοεῖσθαι. Tradução de Rodolfo Lopes, PLATÃO, 2012c.



o discurso, quanto está diante dos olhos dos outros, que poderiam, em tese, fazer o mesmo. Por isso, também, Alcibiades exige antecipadamente e paulatinamente que Sócrates refute o que merece ser refutado: isso garante se não totalmente a verdade, pelo menos o máximo grau de verossimilhança do seu relato. Segundo, seria possível ressaltar que os oradores de todos os discursos prévios que falaram de eros como um deus, e mesmo Sócrates, que cuidou de rebaixar eros em seu status divino, tiveram o benefício de uma audiência menos criteriosa, porque mortal.

O que conduz esta análise ao terceiro ponto do “manifesto metodológico” de Alcibiades. Tendo em vista o que foi dito, é interessante que Alcibiades resolva fazer o seu discurso “através de imagens” (δι'εικόνων, 215a5) “em vista da verdade” (τοῦ ἀληθοῦς ἕνεκα, 215a6). O texto assim joga com as maneiras que se pode entender o falar figurativo. É esperado que um discurso laudatório e/ou reprobatório faça comparações, ou seja, diga que seu objeto é mais que, menos que, tal qual etc. Para além disso, contudo, Alcibiades explicita o caráter imagético da linguagem, e nesse sentido seu ser necessariamente “menos” real que o objeto sobre a qual fala, e busca estabelecer garantias da sua tentativa de veracidade. Ao mesmo tempo, por outro lado, o objeto do discurso de Alcibiades – o τινοῦς de seu λόγος tanto quanto de seu eros – é tão idiossincrático que, como foi dito, não poderia ser comparado – ἀπεικάζοι – a outros homens, e poderia apenas ser representado, figurado – ἀπεικάζοι –, pela imagem discursiva de uma imagem: a estátua do sileno.

Esta imagem é apropriada em vários sentidos, não só porque se trata de um *sympósion* e os silenos são figuras dionisiacas. Como discutido no capítulo 3 (*supra*, p. 109-110), a relação entre o vinho e a verdade pode ser figurada pelo espelho, especificamente o espelho do *lógos*, que reflete as imagens do pensamento impressas (ἐκτυπούμενον, *Teeteto*, 206d1-5) no seu fluxo. Foi apontado, similarmente, que a alma de Alcibiades, embriagada, revela no seu discurso uma verdade sobre si como ainda amante de Sócrates, e que, inspirada, revela através da imagem do sileno uma verdade sobre o filósofo – e também, como se sugerirá por fim, uma verdade sobre o próprio Alcibiades.

Além de bêbado, Alcibiades também é belo. É também apropriado – πρέπον – ao personagem que ele escolha falar deste modo, similarmente ao que fez Agatão (cf. *supra*, p. 163). No *Mênon*, após ser comparado à ναρκή por seu efeito enfeitiçante, intoxicante e narcotizante de *phármakon* na boca e na alma de Mênon (80a-b), Sócrates sugere que o jovem teria espertamente plasmado uma imagem

discursiva dele para que este oferecesse uma de volta (ἀντεικάσω, 80c3). O filósofo nota que os discursos comparativos, através de imagens, *eikones*, aprazem aos jovens belos: “Pois uma coisa eu sei sobre todos os belos: que se regozijam em comparações que se fazem com eles [serem comparados, εἰκαζόμενοι] – é que isto lhes é vantajoso, pois que também são belas, creio, as imagens [εἰκόνες] dos belos” (80c3-5)<sup>36</sup>. Talvez esta seja a estratégia de Alcibíades, por ora sentado ao lado direito de Sócrates, ao impor um método de discursar favorável a ele e sua beleza. E talvez por isso, também, Agatão se anima tanto com a possibilidade de ser objeto de um elogio de Sócrates e muda de lugar para se sentar à sua direita (223a), caso a ordem *epi dexia* de Erixímaco voltasse a imperar.

Como aponta Ford (2017, p. 13), ainda que em contextos platônicos o termo *eikōn* traga à mente da leitora uma carga ontológica e epistemológica (cf. *República*, VI.509d *et seq.*), seria útil analisar seu emprego aqui, em primeiro lugar, como uma figura retórica. Segundo McCall (1969, pp. 8-11), a palavra adquiriu no período clássico pré-aristotélico – ou seja, pré-*Retórica* – o sentido padrão de “comparação”, “imagem”, “ilustração” ou “semelhança”. No *Fedro*, Sócrates lista a *eikonologia* (εἰκονολογίαν, 267c1) – o discurso sobre imagens, símiles, comparações, como um dos tópicos estudados por Polo – ou seja, um termo técnico em voga entre professores de retórica. O escoliasta à *Retórica* de Aristóteles também leva a entender que *eikones* interessavam ao orador Teodoro, e o Suda, a Teramenes (cf. MCCALL, 1969, pp. 4-8). Na parábase de *Nuvens*, Aristófanes acusa os competidores de roubarem seus *eikones* de enguia (v. 557-560), ou seja, plagiarem um símile usado em *Cavaleiros* (v. 864-867) (cf. também *Rãs*, v. 906)<sup>37</sup>. De modo nada surpreendente, do período em questão, o *corpus* platônico seria o testemunho mais vasto do uso retórico de *eikōn* (MCCALL, 1969, p. 11-17), com diversas ocasiões nas quais se fala “por imagens” (além do *Banquete* e do *Mênon*, acima, cf. *Fédon*, 87b2-3; *Górgias*, 493d5-6, 517d5-6; *Leis*, 644c1-2; *Político*, 309b4-6; *República*, 487e5-6, 531b4-7).

Enquanto aristocrata e político bem sucedido, Alcibíades estaria a par desse tipo de técnica discursiva, que era bastante empregue em contextos simpóticos. Ele

<sup>36</sup> ἐγὼ δὲ τοῦτο οἶδα περὶ πάντων τῶν καλῶν, ὅτι χαίρουσιν εἰκαζόμενοι – λυσιτελεῖ γὰρ αὐτοῖς· καλαὶ γὰρ οἶμαι τῶν καλῶν καὶ αἱ εἰκόνες. Note-se que Sócrates conclui da seguinte forma: “mas eu, de minha parte, não apresentarei uma comparação contigo” (ἀλλ’ οὐκ ἀντεικάσομαί σε.). Tradução de Maura Iglésias, PLATÃO, 2001.

<sup>37</sup> Cf. ainda *eikōn* em Xenofonte, *Oeconomicus*, 17.15; Pseudo-Demóstenes, *Erotikos*, 11.

exemplifica o que seria um “jogo de semelhanças” (“*likeness game*”, Hunter 2004 p. 5 apud Ford 2017 p. 13; εικάζειν-ἀντεικάζειν, MCCALL, 1969, p. 13, n. 43), no qual um conviva era comparado – dito também ὁμοιος – a alguma outra coisa, versão convivial da convenção retórica de comparar oradores a personagens homéricos (cf. *supra*, p. 236-237):

O jogo é antigo e já pode ser discernido na Odisseia 6: quando o náufrago Odisseu aborda a princesa Nausícaa, dentre as primeiras coisas que ele lhe diz é o quanto ela é como “o novo rebento de uma palmeira” (*Od.* 6.160-169). Este exemplo é, por razões estratégicas óbvias, um uso lisonjeiro do *topos*, mas improvisar semelhanças pessoais era também comumente usado como um gesto de provocação: Hesíquio [de Alexandria, *Lexicon*, E.807] glosa *eikazein* com *skôptein* (“provocar” [“to tease”]) e Aristóteles [*Geração dos Animais*, 4.3.769b18] testemunha que as pessoas “provocavam” aqueles que não eram belos, comparando-os a cabras que soltam fogo pelas ventas ou carneiros batendo cabeça [“οἱ σκώπτοντες εικάζουσι...”]. O jogo de semelhanças tinha afinidades com o enigma arcaico ou *ainos*, pois um *eikôn* espirituoso como o de Alcibiades revela semelhanças inesperadas entre a comparação e o *comparandum*. Esta tendência ao enigma fez do jogo de semelhanças, tal como o enigma, propício ao ambiente de *sympósia*... (FORD, 2017, p. 13)<sup>38</sup>.

A adaptabilidade da tópica da semelhança ao elogio ou à invectiva (cf. ARISTÓFANES, *Aves*, vv. 801-808; *Vespas*, vv. 1308-1313) é apropriada ao caráter misto do discurso de Alcibiades, assim como a ambiguidade da imagem escolhida: ele afirma que não visa a lançar Sócrates ao ridículo (οὐ τοῦ γελοίου, 215a6), ao contrário do que Sócrates pensou (215e4-5) e continuou pensando.

Por todos os aspectos até agora ressaltados – as referências ao discurso de Sócrates, o misto genérico de elogio e censura, do sério e do cômico e, enfim, o próprio sátiro – alguns autores (cf. SHEFFIELD, 2001; SHEPPARD, 2009, p. 37; USHER, 2002) são levados a ecoar o que diz Sócrates ao final: “mas não nos enganaste [sc. , Alcibiades], pois esse teu [drama satírico e silênico] [τὸ σατυρικόν

<sup>38</sup> “The game is old and is already to be discerned in Odyssey 6: when a castaway Odysseus approaches the princess Nausicaa, among the first things he says to her is how much she is like the slender Delian palm (*Od.* 6.160–169). This instance is, for obvious strategic reasons, a flattering use of the *topos*, but improvising personal likenesses was also commonly used as a teasing gesture: Hesychius glosses *eikazein* with *skôptein* (‘to tease’) and Aristotle testifies that people would ‘tease’ those who were not beautiful by comparing them to fire-breathing goats or butting rams. The likeness game had affinities with the archaic riddle or *ainos*, for a witty *eikôn* like Alcibiades’ reveals unexpected similarities between the comparison and the *comparandum*. This riddling tendency made the likeness game, like the riddle, especially at home in *symposia*...” Tradução minha. Citação da *Odisseia* a partir da tradução de Frederico Lourenço, HOMERO, 2011.

σου δρᾶμα τοῦτο καὶ σιληνικὸν] era evidente” (222d3-4)<sup>39</sup>. Pouco se sabe sobre o gênero do drama satírico, do qual sobreviveu em estado mais ou menos completo apenas o *Cíclope*, de Eurípides, cujo coro é formado por sátiros. Segundo os testemunhos de Aristóteles (*Poética*, 1449a19-21) e, bem posteriormente, de Demétrio de Falero, a forma dramática misturava o sério, σπουδαῖον, como a tragédia, e o comum ou vulgar, φαῦλον, como a comédia – seria como uma “tragédia jocosa” (τραγωδίαν παίζουσιν, DEMÉTRIO, *De elocutione*, 169.4) (cf. SHAW, 2014) )<sup>40</sup>. Sabe-se, igualmente, que nos festivais trágicos, cada poeta competia com três tragédias e um drama satírico, que revisitava temas trágicos de modo humorístico e/ou com linguagem cotidiana.

Assim, também seria possível ler a função de “complemento” do discurso de Alcibiades enquanto um drama satírico, σπουδαῖον no que elogia, γελοῖον no que censura, e colocando em outras palavras o que foi dito por Sócrates. Nesse sentido, Sheffield (2001, p. 201), por exemplo, sugere que o discurso de Alcibiades funciona como um drama satírico do de Sócrates, por tratar das virtudes do filósofo de modo sério-cômico; e por parodiar elementos do mito de Poro e Penia (cf. *supra*, p. 228), o vocabulário de mistérios utilizado por Sócrates/Diotima, e a estrutura do discurso dividida em “mistérios inferiores” e “superiores”, como demarca a hesitação de Alcibiades antes de “revelar” aos convivas-iniciados o relato da noite da sua rejeição por Sócrates (217e-219b). A própria situação de Alcibiades se presta

<sup>39</sup> ἀλλ’ οὐκ ἔλαθες, ἀλλὰ τὸ σατυρικόν σου δρᾶμα τοῦτο καὶ σιληνικὸν κατάδηλον ἐγένετο. Sileno é a palavra geral para sátiros velhos. “O” sileno, associado à sabedoria, foi preceptor de Dioniso.

<sup>40</sup> Que o discurso de Alcibiades misture elementos trágicos e cômicos deste modo se relaciona com a cena final onde Sócrates faz Agatão e Aristófanes admitirem que “é próprio de um mesmo homem saber comédia e tragédia, e quem pela arte é poeta trágico também é poeta cômico” (αὐτοὺς τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνη τραγωδοποιὸν ὄντα <καὶ> κωμωδοποιὸν εἶναι, 223d3-6). É possível interpretar que Platão esteja referindo a si mesmo (cf. SHEPPARD, 2009) e aos diálogos – eles próprios *lógoi sokrátikoi* (cf. FORD, 2017, p. 16) –, como *spoudaiogeloteroi*, sério-cômicos. Nesse sentido, note-se a caracterização da escrita no *Fedro* (276d-e) como uma brincadeira filosófica. Por outro lado, ao afirmar que as palavras de Sócrates são risíveis em sua roupagem de sátiro, mas que contém *agalmata* de virtude (221e-222a), Alcibiades sugere que também Sócrates faz discursos sério-cômicos. Assumindo que, por causa dos soluços, Erixímaco e Aristófanes não apenas trocaram de ordem como também de assentos, seria possível entender que ao comentar a distância entre Sócrates e o personagem do comediógrafo (213c), Alcibiades esperaria que o filósofo estivesse sentado entre o cômico e o trágico, no lugar *intermediário*. Como comentado, também o discurso de Aristófanes mistura elementos trágicos e cômicos (cf. *supra*, p. 147). Na cena final, Apolodoro afirma que “Agatão, Aristófanes e Sócrates”, nessa ordem, passavam uma grande taça *epi dexiá*; e que Aristófanes e Agatão, nessa ordem, caíram no sono. Dado que no início do diálogo Agatão, Sócrates e Alcibiades são mencionados na exata ordem em que se sentam e falam, seria apenas justo com o brilhantismo de Platão supor que este também seria o caso da cena final, de modo que quem está no assento intermediário é Aristófanes. Estaria Platão reconhecendo algum papel sério da comédia? (cf. CAPRA, 2007a, pp. 28-29).

ao riso: um homem belíssimo, mas maníaco amante de um homem feio como um sátiro (SHEFFIELD, 2001, p. 200).

Ao longo das duas primeiras seções deste capítulo, se buscou detalhar as maneiras como o discurso de Alcibiades se relaciona com a verdade por intermédio do vinho, e de que modo isso pode determinar o tipo de relação que Platão estabelece entre o clímax filosófico do diálogo – a *scala amoris* – e o seu clímax dramático – Alcibiades. Foi afirmado que a dissertação segue por uma via interpretativa complementar, mas o exame das circunstâncias metodológicas do discurso de Alcibiades sugere que esta complementaridade não tem a função simplesmente de corroborar aspectos do que disse Sócrates/Diotima segundo um outro ponto de vista, embriagado – aquele do *erōmenos* transformado em *erastēs*. Mais do que isso, ele ilustra algo que o filósofo não pôde evidenciar, qual seja, que eros é uma influência ambígua, e que a ausência da educação do desejo segundo o “correto” paradigma erótico pode levar a consequências catastróficas.

Nas próximas duas seções, o foco volta para o discurso em si, seguindo como fio condutor a análise da escolha da imagem do Sileno cheio de *agalmata* para representar tanto Sócrates quanto seus *lógoi*, justificada na ambiguidade dentro-fora. Uma vez bem compreendido o contraste entre as partes externa e interna da imagem do sátiro, se busca interpretar o fracasso da educação de Alcibiades por Sócrates segundo a contradição existencial entre os paradigmas apetitivo e erótico, que fica evidente no relato da rejeição. Por fim, se retorna à acusação de *hýbris*, uma verdade que Alcibiades pretende que seja sobre Sócrates. Contudo, se revelará no *lógos* uma imagem da verdade sobre o próprio emissor, que encarna o que em outros diálogos é descrito como o avesso do eros filosófico: o eros tirânico.

### 6.3. O elogio-censura de Sócrates: a imagem ambígua do sátiro

Alcibiades começa e termina seu discurso por imagens comparando Sócrates e seus *lógoi* às imagens de silenos<sup>41</sup> produzidas por artífices em seus “ateliês de hermas” (έρμογλυφείοις, 215b1):

<sup>41</sup> Como nota Brisson (PLATÃO, 2007, p. 217, n. 525), “sileno” pode ser o nome próprio que designa o pai dos sátiros, como no *Cíclope* de Eurípides ou uma “classe” de sátiros mais velhos.

Digo então que ele se parece muitíssimo [ὁμοιότατον] com aqueles silenos expostos nos ateliês [έρμογλυφεῖοις], os quais os escultores representam com siringes ou **aulós**, e que, quando abertos, mostram em seu interior **estatuetas de deuses** [ἀγάλματα ... θεῶν]. E digo além disso que se parece [εἰκέναι] com o sátiro Mársias. Que no aspecto [εἶδος] és semelhante a eles, nem tu mesmo, Sócrates, o contestarias. Mas que também te assemelhas em todo o resto, é o que agora terás de ouvir. **És insolente** [ὕβριστή] **ou não?** Se não o reconheceres, trarei testemunhas. **E não é que és flautista** [αὐλητής]? E muito mais admirável que Mársias! Este, **com instrumentos, encantava** [δι' ὀργάνων ἐκήλει] os homens pelo poder de sua boca. (...) Tu entretanto diferes dele num único aspecto: **sem instrumentos, com meras palavras, fazes o mesmo** [ἄνευ ὀργάνων ψιλοῖς λόγοις ταῦτόν τοῦτο ποιεῖς]. (PLATÃO, *Banquete*, 215a6-c1; c6-d1. Grifos meus.)<sup>42</sup>.

E então, páginas depois:

De fato isso no começo omiti [no início deixei de lado, ἐν τοῖς πρώτοις παρέλιπον<sup>43</sup>], que **também as suas palavras são muito semelhantes** [parecidíssimas] **aos silenos que se abrem** [οἱ λόγοι αὐτοῦ ὁμοιότατοί εἰσι τοῖς σιληνοῖς τοῖς διοιγομένοις]. Se alguém se dispusesse a ouvir os argumentos de Sócrates, primeiro lhe pareceriam risíveis [γελοῖοι], tais os nomes e verbos de que exteriormente se revestem, uma **pele de sátiro insolente** [σατύρου ... ὕβριστοῦ δοράν]. Ele fala de burros de carga, ferreiros, sapateiros, curtidores, e sempre com as mesmas palavras parece dizer as mesmas coisas, de modo que qualquer inexperiente e estulto poderia zombar [καταγελάσειεν] de seus argumentos. Mas se alguém os vir abertos e penetrar em seu interior, primeiro descobrirá que somente esses argumentos têm sentido [“são ... inteligentes”<sup>44</sup>, têm *nous*, νοῦν ἔχοντας], em seguida que têm **as mais divinas e numerosas imagens da virtude** [θειοτάτους καὶ πλεῖστα ἀγάλματ' ἀρετῆς] e que se estendem ao máximo, ou antes, a tudo aquilo que convém observar quem quer ser belo e bom. (221d-222a. Grifos meus)<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> φημὶ γὰρ δὴ ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς τούτοις τοῖς ἐν τοῖς ἐρμογλυφεῖοις καθημένοις, οὕστινας ἐργάζονται οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοὺς ἔχοντας, οἱ διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἐνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν. καὶ φημὶ αὐτὸ εἰκέναι αὐτὸν τῷ σατύρῳ τῷ Μαρσύᾳ. τι μὲν οὖν τό γε εἶδος ὁμοῖος εἶ τούτοις, ὃ Σώκρατες, οὐδ' αὐτὸς ἄν που ἀμφισβητήσῃς· ὥς δὲ καὶ τᾶλλα ἔοικας, μετὰ τοῦτο ἄκουε. ὕβριστή εἶ· ἢ οὐ; ἐάν γὰρ μὴ ὁμολογῇς, μάρτυρας παρέξομαι. ἀλλ' οὐκ αὐλητής; πολὺ γε θαυμασιώτερος ἐκείνου. ὁ μὲν γε δι' ὀργάνων ἐκήλει τοὺς ἀνθρώπους τῇ ἀπὸ τοῦ στόματος δυνάμει. (...) σὺ δ' ἐκείνου τοσοῦτον μόνον διαφέρεις, ὅτι ἄνευ ὀργάνων ψιλοῖς λόγοις ταῦτόν τοῦτο ποιεῖς.

<sup>43</sup> O que soa como *premeditação*, ou seja, que há sim ordem no discurso.

<sup>44</sup> Tradução de Donaldo Schüller, PLATÃO, 2021a.

<sup>45</sup> Καὶ γὰρ οὖν καὶ τοῦτο ἐν τοῖς πρώτοις παρέλιπον, ὅτι καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ ὁμοιότατοί εἰσι τοῖς σιληνοῖς τοῖς διοιγομένοις. εἰ γὰρ ἐθέλοι τις τῶν Σωκράτους ἀκοῦειν λόγων, φανεῖεν ἂν πάνυ γελοῖοι τὸ πρῶτον· τοιαῦτα καὶ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἔξωθεν περιαμπέχονται, σατύρου δὴ τινα ὕβριστοῦ δοράν. ὄνους γὰρ κανθηλίους λέγει καὶ χαλκῆας τινὰς καὶ σκυτοτόμους καὶ βυρσοδέψας, καὶ αἰεὶ διὰ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ φαίνεται λέγειν, ὥστε ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος πᾶς ἂν τῶν λόγων καταγελάσειεν. διοιγομένους δὲ ἰδὼν ἂν τις καὶ ἐντὸς αὐτῶν γινόμενος πρῶτον μὲν νοῦν ἔχοντας ἔνδον μόνους εὐρήσει τῶν λόγων, ἔπειτα θειοτάτους καὶ πλεῖστα ἀγάλματ' ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς

A menção sutil e oportuna às hermas já na abertura do discurso propriamente dito traz à mente da leitora a mutilação dessas estátuas (ἡ τῶν Ἑρμῶν περικοπή, TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI.28.2.6) ocorrida menos de um ano depois da data do evento na casa de Agatão, e o primeiro de dois crimes sacrílegos nos quais Alcibiades será implicado, semanas antes da sua partida como estrategista para a Sicília (TUCÍDIDES, VI.27-29, 53, 60-61; ANDÓCIDES, *De mysteriis* e *In Alcibiadem* [espúrio]). A segunda acusação, a paródia dos mistérios de Elêusis – que será igualmente insinuada por Platão (cf. *infra*, p. 261-262) –, vem à luz pouco tempo depois, resultado da repercussão da primeira entre os atenienses. Tucídides a narra assim:

Certos metecos e serviçais forneceram então algumas informações, não sobre as hermas, mas a propósito de mutilações anteriores de **outras estátuas** [ἄλλων δὲ ἀγαλμάτων], praticadas por jovens que se **divertiam embriagados**, e também de uma paródia sacrílega do ritual dos mistérios em residências; Alcibiades, entre outros, estava incluído na denúncia. (TUCÍDIDES, VI.28.1.1-2.1. Grifo meu)<sup>46</sup>.

A proeminência da estatuária no relato historiográfico – do qual Platão certamente estava ciente<sup>47</sup> – serve de subtexto para a interpretação do *eikōn* de Alcibiades, cuja diversão komástica na noite do *sympósion* de Agatão evoca as circunstâncias desta outra noite de violência sacrílega, que estaria para acontecer meses depois.

Note-se, ainda, como sugere Steiner (1996, p. 90), que era comum figurar o(a) jovem desejada como uma estátua, “montada [sc. em um pedestal] para ser vista, e contemplada ao bel-prazer do espectador” – ela cita como documento primário um fragmento da *Andrômeda* de Eurípides, no qual Perseu, ao ver a jovem pela primeira vez, exclama: “E esta imagem [εἰκὼ] de virgem / esculpida em pedra natural [naturalmente na pedra], / belo produto [ἄγαλμα] de hábil mão?” (EURÍPIDES, fr. 125 TrGF; cf. *Alceste*, vv. 348-52; ÉSQUILO, *Agamêmnon*, vv.

ἔχοντας καὶ ἐπὶ πλεῖστον τείνοντας, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῶ κάγαθῷ ἔσεσθαι.

<sup>46</sup> μὴνύεται οὖν ἀπὸ μετοίκων τέ τινων καὶ ἀκολούθων περὶ μὲν τῶν Ἑρμῶν οὐδέν, ἄλλων δὲ ἀγαλμάτων περικοπαὶ τινες πρότερον ὑπὸ νεωτέρων μετὰ παιδιᾶς καὶ οἴνου γεγενημέναι, καὶ τὰ μυστήρια ἅμα ὡς ποιεῖται ἐν οἰκίαις ἐφ' ὕβρει ὦν καὶ τὸν Ἀλκιβιάδην ἐπητιῶντο. Tradução de Mário da Gama Kury, TUCÍDIDES, 2001.

<sup>47</sup> Cf. GRIBBLE, 1999, p. 245 *et seq.* para uma análise da correlação entre retrato de Alcibiades em Tucídides e no *Banquete*.

416-419)<sup>48</sup>. A autora também descreve um vaso de pintura vermelha onde um jovem atleta, em pose de *kouros*, parece posar para um homem mais velho, por estar em pé em cima de um pedestal (ARV<sup>2</sup> 177, 3; cf. SHAPIRO, 2021, p. 16) – ou, pode mesmo ser uma estátua. Como aponta Scanlon (2002, p. 260), atletas vencedores nos jogos Olímpicos podiam chegar a se tornar como “objetos sexuais”, imortalizados em mármore por escultores como Fídias (PAUSÂNIAS, 5.11.3).

Platão emprega esta tópica no *Cármides*, no qual Sócrates conta que, ao entrar na *palaístra* de Táureas, Cármides é “contemplado como a uma estátua” (πάντες ὥσπερ ἄγαλμα ἐθεῶντο, 154c8). Assim como o *sympósion*, *gymnásiai* e *palaístrai* eram espaços de “culto” da beleza da nudez masculina, e assim, também, locais de sedução pederástica (cf. *Theognidea*, vv. 1335-6; PÍNDARO, *Ode Olímpica* 10, vv. 17-19; FISHER, 2014, p. 245; HUBBARD, 2011, p. 214) – como se reconhece, também, no relato de Alcibiádes, que teria tentado aproveitar a “oportunidade para contatos físicos sugestivos” (DOVER, 1980, p. 168-169) quando convidou Sócrates para se exercitarem (nus) juntos (συγγυμνάζεσθαι, 217b7-c1). Era comum que se exibissem estátuas de deuses e heróis lá cultuados – como Eros, Apolo, Hermes e Héracles (CALAME, 2013, p. 93, CANDIDO, 2016, p. 45; SCANLON, 2002, p. 203). No próprio ginásio público da Academia em Atenas, por exemplo, espaço que Platão posteriormente adquiriu para fundar a sua escola, havia o que seria o primeiro altar da cidade dedicado ao deus Eros “de variados mecanismos” (*poikilomekhanos*)<sup>49</sup>, dentro do santuário de Atena (CALAME, 2013, p. 93; PAUSÂNIAS, 1.30.1), datado da segunda metade do século VI a.C. Plutarco afirma que haveria também um *agalma* do deus (PLUTARCO, *Sólon*, 1.4).

A rígida indiferença da estátua é a indiferença passiva do *erōmenos* ao eros fervente do seu *erastēs* que tanto destacam a poesia e a iconografia pederásticas (cf. STEINER, 2001, p. 205-207). Com efeito, dois amantes a quem o *Banquete* empresta a palavra são os belos que estariam mais acostumados ao papel de amados, e que demonstram interesse em Sócrates quando ele está imóvel como uma estátua:

<sup>48</sup> παρθένου τ' εἰκό τινα ἐξ αὐτομόρφων λαῖνων τυκισμάτων / σοφῆς ἄγαλμα χειρός. Tradução de CREPALDI, 2016.

<sup>49</sup> A inscrição da dedicação é preservada em Ateneu (*Deipnosophistae*, 13.609d) via o historiador do século IV a.C. Cleidemo de Atenas (323F15 *FGrH*): “Eros de variados mecanismos, a ti este altar estabeleceu / Carmo, à sombra dos limites do ginásio”, ποικιλομήχαν' Ἔρως, σοὶ τόνδ' ἰδρύσατο βωμόν / Χάρμος ἐπὶ σκιεροῖς τέρμασι γυμνασίου. Tradução minha. Carmo teria sido um *erastēs* de Hípias, filho do tirano Pisístrato.



Agatão, quando o filósofo está fora da sua casa, em contemplação (175a-c); e Alcibiades, que não só o compara às estátuas como descreve a sua paralisia contemplativa em Potideia (cf. 215b, 216d-e, 220c). Também Alcibiades fala em oportunidades de “contemplar” Sócrates exibindo suas virtudes no campo de batalha (θεάσασθαι, 220e8; ἐθεασάμην, 221a6; STEINER, 1996, p. 91). Há algo cômico no uso de uma analogia baseada na beleza da estatuária grega e do belo amado para ilustrar a inversão de papéis operada por Sócrates (STEINER, 1996, p. 105, n. 3). Há algo, também, de iconoclasta: Alcibiades expressará o desejo de abrir o filósofo, remover sua pele de sátiro, para ter acesso aos tesouros internos (cf. *infra*, figura 5).



Figura 5: Sátiro mutila Herma; *pelikē*, Ática, c. 470 a.C., atribuindo ao Pintor de Geras.

Disponível em:

<[http://www.mcah.ch/fileadmin/groups/2/Publications\\_MCAH/PDF\\_Documents\\_du\\_Musee/2000\\_-\\_Promenade\\_antique\\_Web.pdf](http://www.mcah.ch/fileadmin/groups/2/Publications_MCAH/PDF_Documents_du_Musee/2000_-_Promenade_antique_Web.pdf)> (editado).

É importante notar que Alcibiades não elege simplesmente o sátiro, mas mistura em seu discurso, sobretudo, referências a um tipo específico de estátua que o representa e ao personagem Mársias – a imagem esculpida e a imagem discursiva do mito. A escolha específica dessa figura compósita se justifica por diferentes elementos que Alcibiades identifica em Sócrates e em seus discursos: à primeira, a possibilidade de ser aberta e revelar os *agalmata* internos, que contrastam com o aspecto externo<sup>50</sup>; à segunda, o poder encantatório dos seus flauteios e o comportamento *hybrístico*. De forma um pouco mórbida, seria possível dizer que também Mársias é um sátiro que se abre: ele é esfolado por Apolo como punição, justamente, por sua *hýbris* – vencer o deus em uma competição musical.

Tal como no discurso de Sócrates, a estrutura do discurso de Alcibiades corresponde à de sua principal imagem. O de Sócrates foi como a *scala amoris*, ascendendo em direção à visão do Belo, sua revelação misteriosa final, e atinge seu ponto alto e (almejado)<sup>51</sup> final no mesmo momento que a empreitada erótico-filosófica por ele descrita. O discurso de Alcibiades faz o mesmo: sua estrutura circular reveste a imagem brilhante no seu cerne, que é revelado após uma pausa dramática que parodia os mistérios: a narração da noite em que foi rejeitado por Sócrates, que é como é o *agalma* do seu discurso. Esta correspondência formal serve de plano para o desenvolvimento da seção. Se trata primeiro da parte externa da imagem e do discurso, esmiuçando em quais aspectos a aparência do sátiro se aplica a Sócrates. Em seguida, se dedica uma seção à parte interna e aos *agalmata*, na qual se discute a relação que o relato da rejeição mantém com as revelações de Diotima.

### 6.3.1. Da parte externa:

É apropriado, primeiro, tratar do que é comum às estátuas e a Mársias, que, como sátiros, possuem aparência feia e ridícula como Sócrates. Sabe-se que o filósofo era, notoriamente, considerado “não belo” segundo os padrões da *kalokagathía*, fundada na expectativa de congruência entre beleza exterior e beleza

<sup>50</sup> A arqueologia não encontrou exemplares desses objetos, ainda que pareçam ser referência comum ao leitor de Platão. Susan Woodford (2007), historiadora de arte grega, sugere que eram feitos de madeira – material que, em geral, não perdura no clima mediterrâneo –, como as *vierges ouvantes* da Idade Média e diferentes das Hermas, esculpidas em pedra. Se for este o caso, é possível imaginar também um contraste entre o exterior de madeira e as imagens douradas no interior.

<sup>51</sup> Como argumentado no capítulo anterior, eros não “termina”, assim como o *Banquete* não é o único discurso sobre o amor que Platão escreveu, seja neste diálogo ou em outro.

(nobreza) interior, ou seja, entre a aparência do corpo e a “aparência” da alma, revelada publicamente em atos e discursos. Sócrates quebra esta expectativa não apenas por si só, como, na sua lida com outros homens, elenca a beleza da alma acima da do corpo – ainda que pareça favorecer aqueles que porventura combinem as duas (cf. *Banquete*, 209b, 211d, cf. 216d-e; *Cármides*, 153d-254e). Platão acena para a feiura convencional de Sócrates também no *Teeteto*, onde Teodoro afirma que o jovem Teeteto é semelhante (προσέοικε, 143e8) ao filósofo, por também ter o nariz achatado e os olhos saltados (τὴν τε σιμότητα καὶ τὸ ἔξω τῶν ὀμμάτων, 143e8-9) – características que se pode identificar nos sátiros representados na estatuária e na iconografia gregas. Xenofonte explicita o satírico no aspecto socrático também no seu *Banquete*, onde Critóbulo diz:

– (...) estou certo de que eu, agora, sem dizer uma única palavra, convenceria com mais facilidade este rapaz e esta rapariga a beijarem-me do que tu, Sócrates, mesmo que fizesses uso de toda a tua eloquência.

– E como? Estás a vangloriar-te de seres mais belo do que eu?

– Mas, claro, por Zeus, – exclamou Critóbulo – a menos que fosse **o mais feio de todos os Silenos que aparecem nos dramas satíricos**.

**Sócrates, de facto, parecia-se com eles.** (XENOFONTE, *Banquete*, IV.18.2-20.1. Grifos meus)<sup>52</sup>.

Dado que o filósofo não era a única pessoa feia em Atenas, Zanker (1996, p. 34) sugere que o foco na sua aparência deve ter derivado “da natureza ofensiva das suas atividades intelectuais” e que a comparação com os sátiros primeiro surgiu entre seus “inimigos e detratores” antes de ser ressignificada pelos socráticos. Capra (2006, pp. 438-439), por outro lado, argumenta que é possível traçar a origem da comparação a Aristófanes – que deveria antes ser chamado de crítico e gozador do que “inimigo” ou “detrator” –, de modo que a escolha da imagem por Alcibíades seria ainda outro componente do diálogo platônico com a comédia. O autor chama atenção para as primeiras palavras de Sócrates em *Nuvens* – “Por que me chamas, ó efêmero?” (τί με καλεῖς, ὦ 'φήμερε; v. 223)<sup>53</sup> –, que seriam uma citação de Píndaro. Segundo o escólio do verso aristofânico que fornece o fragmento, o Sileno

<sup>52</sup> εἴ οἱδ' ὅτι καὶ νυνὶ θάπτον ἂν ἐγὼ καὶ σιωπῶν πείσαιμι τὸν παῖδα τόνδε καὶ τὴν παῖδα φιλήσαι με ἢ σὺ, ὦ Σώκρατες, εἰ καὶ πάνυ πολλὰ καὶ σοφὰ λέγοις. Τί τοῦτο; ἔφη ὁ Σωκράτης· ὥς γὰρ καὶ ἐμοῦ καλλίων ὢν ταῦτα κομπάζεις. Νῆ Δί', ἔφη ὁ Κριτόβουλος, ἢ πάντων Σεληνῶν τῶν ἐν τοῖς σατυρικοῖς αἰσχιστος ἂν εἴην. [ὁ δὲ Σωκράτης καὶ ἐτύγγανε προσεμφορῆς τούτοις ὢν.] Tradução de Ana Elías Pinheiro, XENOFONTE, 2008.

<sup>53</sup> Tradução de Nicoll Rosa, ARISTÓFANES, 2013.

de Píndaro diz a Olimpo, poeta mítico da Frígia: “ó miserável **efêmero**, tolices dizes riquezas para mim alardeando” (ὦ τάλας ἐφάμερε, νήπια βάζεις / χρήματά μοι διακομπέων, fr. 157 Snell)<sup>54</sup>. O uso do termo “efêmero” seria como um jargão silênico, atesta outro fragmento, este aristotélico, preservado em Plutarco. Capturado por Midas, como devia ser para que revelasse sua sabedoria, o Sileno quebra seu silêncio exclamando: “Ó **efêmera** semente de *daimōn* sofrido e de sorte difícil, porque me forças a dizer o que a vós é melhor não saber?” (δαίμονος ἐπιπόνου καὶ τύχης χαλεπῆς ἐφήμερον σπέρμα, τί με βιάζεσθε λέγειν ἃ ὑμῖν ἄρειον μὴ γνῶναι, *Eudemus*, fr. 6 Ross = PLUTARCO, *Consolatio ad Apollonium*, 115d10-e1)<sup>55</sup>. Sendo assim,

A conclusão a ser tirada aqui é que o Sócrates de Aristófanes, quando ele pronuncia suas primeiras palavras, *se apresenta como Sileno*. A alusão à revelação do Sileno era provavelmente fácil de reconhecer, mas a piada só poderia ser apreciada em sua totalidade se o ator fazendo Sócrates apresentasse uma clara semelhança com o Sileno. Por isso eu estou inclinado a concluir que a *máscara do ator deve ter sido caracterizada de modo silênico*. (CAPRA, 2006, p. 439)<sup>56</sup>.

Entretida tal possibilidade, a acusação de que Alcibiades desejava lançar Sócrates ao ridículo (214e4-5), e a ressalva do orador de que não pretende, apesar da comparação, fazer isso, adquire outro pano de fundo, a de que esta não seria a primeira vez que o filósofo é representado como um sátiro *geloios* – e de que Platão estaria afirmando, acerca da sua obra, a possibilidade de se apropriar de tais imagens cômicas para fins “sérios” (CAPRA, 2016, p. 440)<sup>57</sup>. Note-se, contudo, que Platão não apenas usa a imagem aristofânica como alude ao seu subtexto, indo para além de Aristófanes. Não deve escapar à leitora do diálogo que como o Sileno de Píndaro, Sócrates desdenha (καταφρονεῖ, 216d8) de riquezas, como afirma Alcibiades duas vezes (216de1; 219e1); nem que, como Midas no mito, Alcibiades deseja capturar seu sileno e dele extrair sua sabedoria (cf. *infra*, p. 265 *et seq.*).

<sup>54</sup> Tradução de Roosevelt Rocha, PÍNDARO, 2018.

<sup>55</sup> Tradução minha.

<sup>56</sup> “The conclusion to be drawn here is that Aristophanes’ Socrates, when he utters his first words, *presents himself as Silenus*. The allusion to Silenus’ revelation was probably easy to recognize, but the joke could be appreciated in full only if the actor playing Socrates bore a clear resemblance with Silenus. This is why I am inclined to conclude that *the mask of the actor must have been Silenic in character*.” Tradução minha. Italicizações do autor.

<sup>57</sup> Também leva a pensar o quão acessível estaria ao leitor da época de Platão a informação acerca do figurino de peças cômicas encenadas no século anterior.

Também Olimpo é mencionado por Alcibiades como discípulo de Mársias (215c3), e estes dois são personagens recorrentes nas versões do mito em torno do *aulós*, aquele instrumento panfônico (cf. *supra*, pp. 162-163). Segundo Lissarrague (1993, p. 218-219), o sátiro é associado na iconografia e em fragmentos de dramas satíricos a importantes invenções da civilização, mas sobretudo ao *aulós* enquanto seu “primeiro descobridor” (*protos heurètes*), ainda que não como “inventor” ou “concededor”. Foi Mársias quem encontrou o *aulós* descartado pela deusa Atena, que, após testar sua invenção pela primeira vez, virou alvo de risadas de Hera e Afrodite por causa das suas bochechas infladas. A deusa foi verificar seu próprio reflexo em um espelho d’água, no qual lançou o instrumento (GRIMAL, 2005, p. 291). A deformação do rosto, *geloia*, seria humilhante para uma deusa, e adequada apenas para criaturas marginais, como o sátiro. Para Steiner, seria semelhante repulsa diante do próprio reflexo, confrontado no fluxo discursivo socrático, que leva Alcibiades a continuamente fugir de Sócrates (216a-b) – como a imagem da Górgona no fundo da taça de vinho:

Como o flautista Mársias, Sócrates também usa a máscara da Górgona, suas feições presas na musculatura trincada do *riktus* que transforma os outros em pedra. Porém, a petrificação não é o único risco que Alcibiades corre; a companhia de Sócrates e a “música” que ele soa apresentam ao jovem uma imagem hedionda dele mesmo (...) Ele não suporta ver neste Mársias o seu próprio reflexo, e preferiria renunciar tanto ao músico como ao instrumento do que sofrer tal decomposição. (STEINER, 1996, p. 97)<sup>58</sup>.

Ao mesmo tempo que os teme, Alcibiades admira os discursos socráticos, reconhecendo seu caráter avassalador, quase irresistível – eles são *deinoi*, em ambos os sentidos da palavra (cf. *supra*, p. 149). Ele destaca duas características que justificam seu maravilhamento com esses *lógoi*. O primeiro é que, sem a mediação de instrumentos como os de Mársias, mas usando “meras palavras” (*ἄνευ ὀργάνων ψιλοῖς λόγοις*, 215c7), eles perfazem as mesmas coisas (*ταὐτὸν τοῦτο ποιεῖς*, 215d1) em seus ouvintes: enfeitiçam (*ἐκήλει*, 215c1; cf. *Menexeno*, 235b1); arrebatam ou “possuem” (*κατέχεσθαι*, 215c5; *κατεχόμεθα*, 215d6; cf. *Fedro*,

<sup>58</sup> “As the flute-playing Marsyas, Socrates also wears the Gorgon's mask, his features locked into the muscle-clenching rictus that can turn others into stone. But petrification is not the only risk that Alcibiades runs; Socrates' company and the 'music' he sounds present the young man with a hideous image of himself (...). He cannot bear to see in this Marsyas his own reflection, and would prefer to renounce both the musician and the instrument than to suffer such decomposition”. Tradução minha.

244e4; *Íon*, 533e7; *Ménon*, 99d3); estupefazem (ἐκπεπληγμένοι, 215d5-6); perturbam (ἐτεθορύβητό, 215e6); escravizam (ἀνδραποδωδῶς, 215e6-7); e, por serem divinas, “revelam os que **carecem** de deuses e dos mistérios” (δηλοῖ τοὺς τῶν θεῶν τε καὶ τελετῶν **δεομένους** διὰ τὸ θεῖα εἶναι., 215c5-6).

Em segundo lugar, é impressionante para Alcibíades que tais “flauteios” (τῶν αὐλημάτων, 216c4) de Sócrates não só sejam mais eficientes do que os que empregam outros recursos discursivos, como mantêm sua eficiência enfeitiçante sobre todos os humanos mesmo se forem relatados por qualquer outro orador (215d-e)<sup>59</sup> – tal como as melodias de Mársias e Olimpo (cf. ARISTÓTELES, *Política*, VIII.1340a10-12), sejam elas tocadas por flautistas bons ou mediocres (215c). Nisto, o discurso socrático não é como nenhum outro, nem mesmo, cita Alcibíades especificamente, Péricles<sup>60</sup>. Vindo do personagem, isto é um tremendo elogio. Péricles era o modelo do orador *in-fluente*, assim descrito postumamente por Êupolis, o comediógrafo:

(...) uma persuasão [πειθῶ] se deitava sobre seus lábios.  
De tal modo enfeitiçava; e apenas ele dentre os oradores  
deixava para trás uma ferroada [τὸ κέντρον] em seus ouvintes.  
(ÊUPOLIS, *Demoi*, fr. 102.5-7 PCG)<sup>61</sup>.

Tal caracterização, para Ford (2017, p. 21), parece ter inspirado Platão a plasmar aquele outro *eikōn* sobre a fala socrática, o toque narcotizante da tremelga nos lábios de *Ménon* (80a, cf. *supra*, pp. 93-94). Sócrates também se identifica jocosamente como “Péricles, filho de Xantipa!” no *Menexeno* (Περικλέα τὸν Ξανθίππου, 235e7), por terem tido a mesma professora de retórica, Aspásia. Note-se que, é claro, Aspásia era companheira de Péricles, de modo que se brinca ali também com a tênue fronteira entre *paideia* nas coisas de eros e nas coisas do *lógos*.

<sup>59</sup> Haveria algo ainda a ser dito sobre a própria obra platônica se encaixar na descrição de *lógos sokratikós*, sendo uma prosa relatada – mas isto fica fora do escopo já poroso deste trabalho (cf. FORD, 2017). Note-se que, no *Fedro* (275e-276a), um dos problemas do discurso escrito seria justamente seu caráter órfão, pois desprendido do pai – seu emissor original –, rola por todas as mãos e não é capaz, em geral, de se defender sozinho. Se Platão estiver se referindo a si mesmo ao caracterizar o discurso socrático, ele estaria defendendo, indiretamente e anonimamente (como sempre), a legitimidade dos seus escritos.

<sup>60</sup> No *Górgias*, o Sócrates platônico critica Péricles e seus discursos como nocivos à *pólis*, sendo responsáveis por “empanturrá-la” (518b-519a); ao passo que o elogia, de modo não necessariamente irônico, no *Fedro* (269e), como, provavelmente, “de todos o mais perfeito em retórica”, (πάντων τελεώτατος εἰς τὴν ῥητορικὴν), o mais completo orador.

<sup>61</sup> πειθῶ τις ἐπεκάθειζεν ἐπὶ τοῖς χεῖλεσιν / οὕτως ἐκίλει καὶ μόνος τῶν ῥητόρων / τὸ κέντρον ἐγκατέλειπε τοῖς ἀκροωμένοις. Tradução minha. Note-se a adaptação autoral da metáfora do fluxo doce gustativo, discutida no capítulo 2 (*supra*, p. 44 *et seq.*): ao invés de mel, como em Hesíodo, persuasão e ferroada – esta ainda uma alusão às abelhas (OLSON, 2007, p. 206).

Assim, no caso específico do *Banquete*, a menção ao político faz parecer que Platão deseja confrontar Péricles e Sócrates não apenas como oradores, mas como símbolos de dois modelos de *paideia*, cada um com suas consequências para a *pólis*. Sabe-se que o famoso estrategista havia sido o guardião e tutor de Alcibíades – foi ele, o maior orador e político do século anterior, encomiasta de Atenas (cf. TUCÍDIDES, II.35-46), e representante do insaciável expansionismo da talassocracia ateniense, aquele que, em sua casa, criou o “filhote de leão na cidade” (ARISTÓFANES, *Rãs*, 1431; cf. ÊSQUILO, *Agamêmnon*, 717-736).

Assim incomparáveis aos de qualquer outro discurso por orador humano, os efeitos enfeitiçantes do *lógos* socrático dizem respeito não apenas à alma, mas também ao corpo – como o vinho que faz tropeçar o aparelho fonador (ALEXIS, fr. 304 PCG, cf. *supra*, 102) e os pés (ÊUBULO, fr. 93 PCG, cf. *supra*, p. 107-108), e se conflui ao fluxo discursivo em sua passagem pela boca, moldando-o (cf. *supra*, pp. 104-105). Alcibíades hesita a revelar, comicamente, por medo de parecer bêbado demais (215d7): “quando o ouço, muito mais do que aos Coribantes, meu coração salta e lágrimas escorrem com suas palavras, e vejo que muitos outros também sentem o mesmo” (215e1-4)<sup>62</sup>.

É provável que ele estivesse pensando especificamente nos efeitos da música desses ritos frígios – como Olimpo e a origem do *aulós* – à deusa Cibele, que era marcada por instrumentos de sopro e percussão que induziam um frenesi dançante (Franco e Torrano in PLATÃO, 2021b, p. 206, n. 132). Sócrates também compara o delírio coribântico aos efeitos do discurso no *Eutidemo* (277d) e no *Fedro* (228b), ambas as situações em referência ao discurso retórico-sofístico; no *Críton* (54d-e), ao discurso das leis que “vibra” (βομβεῖ, 54d4) dentro dele e o impede de ouvir outros sons; e no *Íon*, ao estado “fora de juízo” (οὐκ ἔμφρονες, 534a2) em que se encontram os poetas líricos ao compor.

Alcibíades também diz que foge de Sócrates como das Sereias (216a), comparando os efeitos do discurso do filósofo ao feitiço do canto **doce** (μελίγηρυν, *Odisseia*, XII.187) e límpido (λιγυρῇ e λιγυρήν, XII.46 e XII.183) dessas criaturas homéricas:

Às Sereias chegarás em primeiro lugar, que todos  
os homens **enfeitiçam** [θέλγουσιν] que delas se aproximam.

<sup>62</sup> ὅταν γὰρ ἀκούω, πολὺ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιῶντων ἢ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου, ὁρῶ δὲ καὶ ἄλλους παμπόλλους τὰ αὐτὰ πάσχοντας.

Quem delas se acercar, insciente, e a voz ouvir das Sereias,  
 ao lado desse homem nunca a mulher e os filhos  
 estarão para se regozijarem com o seu regresso;  
 mas as Sereias o **enfeitiçam com seu límpido canto** [λιγυρῇ  
 θέλγουσιν ᾠοιδῇ],  
 sentadas num prado [λειμῶνι]<sup>63</sup>, e à sua volta estão amontoadas  
 ossadas de homens decompostos e suas peles marescentes.  
 (HOMERO, *Odisseia*, XII.39-46)<sup>64</sup>.

Alcibiades afirma que, como recomenda Circe a Odisseu na epopeia, ele tapa os ouvidos e bate em retirada para evitar que seja enfeitiçado pelos discursos socráticos e envelheça aos pés do filósofo (216a7-8), se afastando dos afazeres dos Atenienses (τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω, 216a6) – “morrendo” para a vida pública – para cuidar de si mesmo e daquilo que muito lhe **falta** (πολλοῦ ἐνδεῆς, 216a5), como ele bem sabe que deveria fazer (cf. *Apologia*, 29d-e), mas se envergonha – tendo sido forçado a concordar (αἰσχύνομαι τὰ ὁμολογημένα, 216b6; ἀναγκάζει, 216a4) pelo poder de verdade da refutação socrática (cf. 201c). Como resultado, ele é martirizado por um sentimento de vergonha (τὸ αἰσχύνεσθαι, 216b2) diante de Sócrates e “das coisas com as quais concordei” (αἰσχύνομαι τὰ ὁμολογημένα, 216b6) à força ou por necessidade (ἀναγκάζει, 216a4) da refutação conduzida por Sócrates, homem de quem ele se sente escravo (215e, cf. 217a).

Ao fugir, ele encontra o *demos* de braços abertos, e é vencido pela *philotimia*, “[subjugado] pelas honrarias populares” (ἡττημένῳ τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν, 216b5) – como aquelas mesmas fitas da sua chegada, mas também o apelo do que se pode visualizar discursivamente, como a aclamação na assembleia, o burburinho da ágora. Alcibiades descreve o efeito destas duas influências sobre o seu poder de decisão em termos de dominação e subjugação, de modo que sua única saída seria eliminar uma delas: “E muitas vezes eu desejaria que ele não estivesse

<sup>63</sup> O prado é também, no imaginário mítico-poético grego, um espaço de sedução e arrebatamento por excelência, como exemplificam vários fragmentos mélicos, cf. Alceu, fr. 296b Voigt; Anacreonte, fr. 417 PMG; Íbico, fr. 286 PMG; Safo, fr. 96 Voigt; *Theognidea*, 2.1249-1252, 2.1275-8. O espaço campestre florido é “impregnado de Eros” e “serve de prelúdio imediato à realização do desejo sexual” (CALAME, 2013, p. 156; cf. também CALAME, 2006), que pode ser figurada como uma “morte”. O prado é também imagem frequente em mitos do além vida de ritos iniciatórios (cf. CALAME, 2006, pp. 37 *et seq.*). É em tal cenário que ocorre, nos mitos, o rapto de *parthénōi* como Kórē (Perséfone), por Hades, no hino homérico a Deméter (*hin. Hom.* 2). O *topos* da “pradaria erótica”, especialmente em sua variação lírica, é claramente trabalhado no *Fedro* pela menção ao mito de Bóreas e Orítia (229b-c) e a descrição socrática do espaço (230b-c), cf. PENDER, 2007.

<sup>64</sup> Σειρήνας μὲν πρῶτον ἀφίξειαι, αἳ ῥά τε πάντας / ἀνθρώπους θέλγουσιν, ὅτις σφεας εἰσαφίκηται. / ὅς τις αἰδρεῖη πελάσῃ καὶ φθόγγον ἀκούσῃ / Σειρήνων, τῇ δ' οὐ τι γυνὴ καὶ νήπια τέκνα / οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάνυνται, / ἄλλὰ τε Σειρήνες λιγυρῇ θέλγουσιν ᾠοιδῇ, / ἥμεναι ἐν λειμῶνι· πολλὸς δ' ἄμφ' ὅστεόφιν θίς / ἀνδρῶν πυθομένων, περὶ δὲ ῥινοὶ μινύθουσιν. Tradução de Frederico Lourenço, HOMERO, 2011.



[me seria aprazível vê-lo não estar (mais)] entre os homens. Mas se isso acontecesse, bem sei que muito maior seria o meu sofrimento, de tal forma que não sei o que fazer com esse homem” (216c1-3)<sup>65</sup>.

Como foi visto no capítulo 3 (cf. *supra*, pp. 91-96), a caracterização do discurso como um tipo de feitiço de potência dominadora, uma *dynamis oinodes*, muitas vezes irresistível, através do campo semântico do *phármakon* e do encantamento – *epodé* –, em muito antecede Platão e é comum na sua obra. O que é particular no discurso de Alcibiades é a hábil sucessão de comparações musicais – o *aulós*, a música coribântica, as sereias. Em contraste a estas assimilações, o discurso socrático é especificamente descrito como “nu”, ψιλός. Como esclarecem Brisson (in PLATÃO, 2007, p. 218, n. 536) e Ford (2017, p. 17), a expressão “discurso nu” descreve o que se poderia chamar de “prosa” por oposição à poesia, sendo o metro e a melodia um tipo “roupagem” extra. Dado que o grego não possuía palavra geral para a literatura em prosa, a expressão fornece mais precisão do que o termo *lógos* desacompanhado, *desvestido* de instrumentos (cf. PLATÃO, *Leis*, 669d7 e *Menexeno*, 239c1; ARISTÓTELES, *Poética*, 1447a29 e *Retórica*, III.1404b14). Lembra-se de Górgias, no *Elogio de Helena*, e a sua afirmação de que a poesia é o “lógos que tem metro” (λόγον ἔχοντα μέτρον, §9) – sendo que “vestir” uma das possíveis acepções do verbo “ter”, ἔχειν. Platão ecoa essa definição no *Górgias*: “se alguém retirasse de toda a poesia o canto, o ritmo e o metro, não restariam apenas os discursos?” (502c5-7; cf. *República*, 601b)<sup>66</sup>. Nesse diálogo, o filósofo aproxima retórica pública e poesia, sobretudo a trágica, por causa do seu fim comum de aprazer (πρὸς τὴν ἡδονήν, 502b9-c1), agraciar (τὸ χαρίζεσθαι, 502c1), adular (κολακείαν, 502c3). A finalidade comum acarreta em tal semelhança, de modo que certos discursos em prosa permanecem metaforicamente “vestidos”: no *Menexeno*, por exemplo, Sócrates fala do efeito enfeitiçante do *lógos* “aflautado”<sup>67</sup> (ἐναυλος ὁ λόγος, 235c1) dos oradores da ágora; e tanto o sofista Hípias (*Hípias Maior*, 291a) quanto o rapsodo Íon (*Íon*, 530b6) refletem sua

<sup>65</sup> καὶ πολλάκις μὲν ἡδέως ἂν ἴδοιμι αὐτὸν μὴ ὄντα ἐν ἀνθρώποις· εἰ δ' αὖ τοῦτο γένοιτο, εὖ οἶδα ὅτι πολὺ μείζον ἂν ἀχθοίμην, ὥστε οὐκ ἔχω ὅτι χρῆσθωμι τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ.

<sup>66</sup> εἴ τις περιέλοι τῆς ποιήσεως πάσης τό τε μέλος καὶ τὸν ῥυθμὸν καὶ τὸ μέτρον, ἄλλο τι ἢ λόγοι γίνονται τὸ λειπόμενον; Tradução de Daniel R. N. Lopes, PLATÃO, 2014. No livro X da *República*, de modo um pouco distinto e se referindo à discussão no livro III sobre os tipos de *léxis* (diegese, mimesis, e mistura, 392d), afirma que “as obras do poetas, **desnudadas** do colorido musical, e ditas só por si” (γυμνωθέντα γε τῶν τῆς μουσικῆς χρωμάτων τὰ τῶν ποιητῶν, αὐτὰ ἐφ' αὐτῶν λεγόμενα, 601b2-4) sofrem como o rosto que perde a flor da juventude.

<sup>67</sup> Tradução de E. Acosta, PLATÃO, 1987.

retórica ornada no seu modo de vestir<sup>68</sup>. Note-se, ainda, que também no *Górgias*, se a culinária, a adulação do corpo, é análoga à retórica enquanto adulação da alma (cf. *supra*, p. 91), a indumentária ou “arte do embelezamento” (ἡ κομμωτική, 465b-c) é similarmente análoga à sofística.

Contudo, se, por um lado, Sócrates não precisa “vestir” nem a si mesmo nem a seus *lógoi* com belos recursos poéticos e/ou retóricos, por outro, Alcibíades também revelará, ao final do seu discurso, que ele os reveste com uma pele de sátiro insolente (ἐξωθεν περιамπέχονται, σατύρου δὴ τινα ὕβριστοῦ δοράν, 221e3-4). Esta corresponde aos nomes e verbos *geloioi* (221e1) e risíveis – e mesmo *phauloi* (175e3), mediocres/ordinários/vulgares – que caracterizam a prática discursiva espontânea socrática em outros diálogos e também segundo a própria autodescrição do personagem. Ao invés de adular ou elogiar, ele ofende. Ao mesmo tempo nu e vestido, se mostra e se esconde.

Com a imagem do sátiro<sup>69</sup>, Alcibíades coloca a ambiguidade do discurso socrático firmemente no âmbito do *phármakon*, por causa tanto de seus efeitos psicotrópicos, análogos tanto encanto do *aulós* quanto ao vinho; mas também por causa do engano (ἀπάτη, cf. ἐξαπατῶν, 222b3; ἐξαπατᾶσθαι, b5), o atributo gorgiano do *lógos-phármakon* (cf. *supra*, p. 84). Ele desenvolve esta problemática através da tópica do *fora x dentro*, *visível x invisível*, *aparecer x esconder*, *parecer x ser*, que estrutura seu discurso, sua impressão do caráter e dos discursos socráticos, e justifica a escolha da imagem dos silenos esculpidos e “recheados” de *agalmata*. É com base neste tipo de engano que ele acusará Sócrates de ser *hybristēs* – o discurso “satírico” é o discurso enganador de um homem enganador, que parece ser amante mas não é, que parece valorizar certas coisas mas as despreza – que parece elogiar, mas censura –, e que diz não possuir sabedoria mas a tem:

... eu vos farei conhecê-lo [**eu o tornarei visível**, ἐγὼ δηλώσω], uma vez que já comecei. Observai que Sócrates é amante de belos e sempre os rodeia e com eles se encanta e que além disso também ignora tudo e nada sabe. E essa sua atitude [sua figura, τὸ σχῆμα αὐτοῦ, ou “esquema”] não é similar à do Sileno?

<sup>68</sup> Em consonância com este retrato platônico, o retórico latino Eliano informa que “corre a notícia que Hípias e Górgias apareciam em público com vestes púrpuras” (Ἱππίαν δὲ καὶ Γοργίαν ἐν πορφυραῖς ἐσθῆσι προϊέναι διαρρεῖ λόγος.; *Varia Historia*, 12.32. = DK 82 A9). Tradução de Ana Alexandra Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto, SOFISTAS, 2005.

<sup>69</sup> A imagem do sátiro para figurar o discurso é retrabalhada no *Crátilo* (408b-c), onde a oposição não se estabelece entre dentro e fora do sileno esculpido, mas entre a parte superior e a parte inferior da criatura filha de Hermes, Pã.

Totalmente, pois assim ele se reveste [περιβέβληται] por fora, tal como o Sileno esculpido. Mas por dentro, uma vez aberto, de quanta sabedoria [σωφροσύνης] o imaginais estar **cheio** [γέμει], caros convivas? Sabei que nem por quem é belo ele se interessa; ao contrário, **despreza-o** [καταφρονεῖ] tanto quanto ninguém suporia; nem por quem é rico, nem por quem goza de honrarias glorificadas pela multidão. Para ele, todos esses bens não têm valor nenhum e nós não somos nada – eu vos asseguro – e ele passa a vida ironizando e brincando [εἰρωνεύομενος δὲ καὶ παίζων] com os homens. Mas quando fica sério e se abre, não sei se alguém já viu **as estátuas de dentro** [τὰ ἐντὸς ἀγάλματα]. (PLATÃO, *Banquete*, 216d1-216e5. Grifos meus.)<sup>70</sup>.

### 6.3.2. Da parte interna:

Na subseção anterior, concluiu-se que a imagem do sátiro esculpido obedece a uma finalidade ofensiva, invectiva, acusatória. Contudo, a tópica do *dentro x fora* serve a um outro tom, mais positivo porque reverencial e religioso, através da noção de ἄγαλμα. O discurso de Alcibiades relaciona três passagens-chave através do uso deste termo (REEVE, 2017, p. 39): a apresentação da comparação no início do discurso (ἀγάλματα ... θεῶν, 215b3); a evidenciação da duplicidade socrática (ἀγάλματα, 216e6); e a homologação formal entre Sócrates e seus *lógoi* no final do discurso (ἀγάλματ' ἀρετῆς, 222a4). Alcibiades descreve a qualidade desses objetos de modo contrastante à roupagem silênica ridícula (γελοῖοι, 221e2; καταγελάσειεν, 222a1) de Sócrates e seus discursos, como estatuetas “divinas, [douradas], perfeitas e maravilhosas” (θεῖα καὶ χρυσᾷ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά, 216e7-217a1), “imagens de virtude” (ἀγάλματ' ἀρετῆς, 222a4), que mostra apenas quando fica sério, σπουδάσαντος (216e5).

É importante, portanto, se ocupar da escolha específica deste termo, e do porque Sócrates não é, simplesmente, um *eikon* cheio de *eikones*. A noção permanece no mesmo âmbito plástico do sileno esculpido – ὁ γεγλυμμένος σιληνός –, pois, *agalma*, no período clássico (GERNET, 1981, p. 77)<sup>71</sup>, designa geralmente

<sup>70</sup> ἀλλὰ ἐγὼ δηλώσω, ἐπεὶ περ ἡρξάμην. ὁρᾷτε γὰρ ὅτι Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν καὶ αἰεὶ περὶ τούτους ἐστὶ καὶ ἐκπέπληκται, καὶ αὖ ἄγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν. ὥς τὸ σχῆμα αὐτοῦ τοῦτο οὐ σιληνῶδες; σφόδρα γε. τοῦτο γὰρ οὗτος ἔξωθεν περιβέβληται, ὥσπερ ὁ γεγλυμμένος σιληνός· ἐνδοθεν δὲ ἀνοιχθεὶς πόσης οἶεσθε γέμει, ὃ ἄνδρες συμπόται, σωφροσύνης; ἴστε ὅτι οὔτε εἴ τις καλός ἐστι μέλει αὐτῷ οὐδέν, ἀλλὰ καταφρονεῖ τοσοῦτον ὅσον οὐδ' ἂν εἰς οἰηθείη, οὔτ' εἴ τις πλούσιος, οὔτ' εἴ ἄλλην τινὰ τιμὴν ἔχων τῶν ὑπὸ πλήθους μακαριζομένων· ἡγεῖται δὲ πάντα ταῦτα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἄξια καὶ ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι – λέγω ὑμῖν – εἰρωνεύομενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ. σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ καὶ ἀνοιχθέντος οὐκ οἶδα εἴ τις ἐώρακεν τὰ ἐντὸς ἀγάλματα·

<sup>71</sup> Gernet (1981, p. 77) nota que, antes do período clássico, o termo se referia a vários tipos de objetos (taças, tripodes, tecidos, jóias), e mesmo seres humanos, na medida em que eram considerados “preciosos”, implicando a ideia de “valor” em sentido pré-econômico (monetário): “Most often it

um objeto escultórico divino<sup>72</sup> (cf. *Crítias*, 110b5, 116d7; *Filebo*, 38d10; *Mênnon*, 97d6; *Protágoras*, 311c7, 8, 311e2; *República*, 517d9; LEWIS; STROUD, 1979, p. 193), oferecido ou transferido ao seu receptor como um adorno ou homenagem. Historicamente, era ofertado sobretudo aos deuses em templos (OLIVEIRA, 2015, p. 132; cf. HERÓDOTO, I.131.1, IV.59.12; PLATÃO, *Fedro*, 230b8; *Leis*, 738c6, 931a1, 6, 956b1 e *Protágoras*, 322a) e como “prêmios em concursos onde o valor individual, a excelência, *se revelam*; são um sinal de nobreza, **porque são objetos que não podem ser monetizados**, mas são dados livremente, e recebidos da mesma forma” (BOUVIER, 2011, p. 19. Grifo meu; cf. *infra*, p. 268)<sup>73</sup>.

Etimologicamente, o *agalma* se relaciona com o prefixo poético e arcaico ἄγα-, que reforça o sentido radical ao qual se justapõe, como termo homérico ἀγκλειής, “glorioso” – é aparentado, assim, ao advérbio ἄγαν, o mesmo da máxima délfica μηδὲν ἄγαν, nada em excesso ou demasia (CHANTRAINE, 1999, p. 5). O termo se aproxima especialmente dos verbos ἀγάλλω, adornar e homenagear; e ἄγμαι, alegrar-se – dir-se-ia “extasiar-se”, pela acepção hiperbólica –, de modo que um *agalma* é também um “objeto de alegria” (*thing of joy*, OLIVEIRA, 2015, p. 134, seguindo a tradução de Lamb in PLATÃO, 1925), de deleite, admiração, encantamento, adoração, orgulho (cf. CHANTRAINE, 1999, p. 5). Este parece ser o sentido sublinhado na ocorrência do termo no *Timeu*, no passo em que o demiurgo contempla o mundo que acabou de gerar: “Ora, quando o pai que o engendrou se deu conta de que tinha gerado um ἄγαλμα dos deuses eternos, animada e dotada de movimento, **rejubilou [ἡγάσθη, aoristo de ἄγμαι]**” (37c6-7<sup>74</sup>; cf. OLIVEIRA, 2015, pp. 127-135, *pace* NIGHTINGALE, 2021, pp. 259-260).

---

refers to wealth, especially aristocratic wealth (horses are agalma). (...) In the area of religion (...) the *agalmata* are designed especially to be offerings. In Homer, where the word does not yet mean an offering in the proper sense of the term, it refers – and this is very instructive – to “precious objects” that are spontaneously used as offerings”.

<sup>72</sup> Note-se que, como ressalta Vernant (2007) a partir de Benveniste, os gregos não possuíam uma única palavra específica para designar nosso sentido contemporâneo de “estátua”, e *agalma* figura entre as diversas existentes para designar um “ídolo divino”, sem guardar relação necessária com as ideias de semelhança, imitação ou representação figurada, como é o caso mesmo de *eikon* e *mimema*.

<sup>73</sup> “les ἀγάλματα étaient souvent des objets donnés en prix lors des concours où la valeur individuelle, l'excellence, *se révèlent* ; ils sont un signe de noblesse, car il s'agit d'objets qui ne se monnayent pas, mais se donnent librement, et sont reçus de même”. Tradução minha. Italicização do autor. Lewis & Stroud (1979, p. 193, n. 24) listam evidências epigráficas disto, ressaltando que “[in] Attic decrees after 403 B.C. ἀγάλματα designates exclusively statues of divinities or those granted divine honor”.

<sup>74</sup> Ως δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γερονδὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἡγάσθη. Tradução de Rodolfo Lopes, PLATÃO, 2012c, modificada. Optou-se por substituir a tradução de *agalma* como “representação” pelo termo em grego.

Burkert (1985, *passim*) enfatiza o aspecto visual “glorioso” do *agalma* enquanto objeto de culto, ou seja, de sua exuberância estética, o que também se verifica na descrição dos *agalmata* socráticos por Alcibiades. Além do já considerado exemplo do *Cármides* (154c8, cf. *supra*, p. 248), o *agalma* é associado à beleza divinizada no *Fedro*, onde assume papel fundamental na atividade erótica dos amantes da palinódia. Um amante, recém-iniciado<sup>75</sup> – ou seja, recém-despertado à memória da experiência hiperurânia de sua alma –, ao ver a “face de aparência divina que bem imita o belo” (θεοειδὲς πρόσωπον ἴδη κάλλος εὖ μемуημένον, 251a2-3), dirige os olhos ao amado como se venerasse “a um deus, e se não temesse a reputação de excessiva loucura ofereceria sacrifícios ao seu preferido como [um *agalma*, ἀγάλματι] ou a um deus” (251a5-7)<sup>76</sup>. Cada amante, ainda, “elege o amor dentre os belos jovens à sua maneira, modela-o e adorna-o feito um [*agalma*, ἄγαλμα], como sendo para si o próprio deus que honra e cujos mistérios celebra” (252d5-e1)<sup>77</sup>.

Este tipo de conotação se alinha à descrição, por Alcibiades, da escuta do discurso socrático como uma experiência comparável à religiosa, especificamente a dos mistérios (cf. 215c5-6). Os ritos coribânticos que ele menciona também pertenciam ao gênero de cerimônias chamadas “iniciações” (*teletai*) (Brisson in PLATÃO, 2007, p. 218, n. 537). O mesmo tipo de efeito extático e iniciatório será retomado no meio do discurso, em uma pausa que parodia não apenas a estrutura mistérica do discurso de Sócrates/Diotima (cf. 210a), mas a própria paródia histórica dos mistérios de Elêusis da qual Alcibiades foi acusado de participar (cf. NIGHTINGALE, 2021, p. 107-113). Segundo o relato tardio de Plutarco, Alcibiades teria mesmo feito o papel o *hierofante* (δρᾶν ... τὰ δὲ τοῦ ἱεροφάντου τὸν Ἀλκιβιάδην, PLUTARCO, *Alcibiades*, 19.2.3), ou seja, o sacerdote principal que preside a cerimônia e revela, torna visíveis (φαίνω), as coisas sacras (ἱερά) aos iniciantes.

Na famosa passagem, onde, como comentado (cf. *supra*, p. 109), Alcibiades se refere ao provérbio ἐν οἴνῳ ἀλήθεια como razão para a liberalidade de sua língua

<sup>75</sup> Vale ressaltar que, nesse diálogo, o tema dos mistérios ressurge, assim como são retrabalhados outros elementos do *Banquete*, como dos discursos de Aristófanes e Alcibiades.

<sup>76</sup> ὡς θεὸν σέβεται, καὶ εἰ μὴ ἐδεδίει τὴν τῆς σφόδρα μανίας δόξαν, θύοι ἂν ὡς ἀγάλματι καὶ θεῷ τοῖς παιδικοῖς. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis, modificada, PLATÃO, 2016b.

<sup>77</sup> τὸν τε οὖν Ἔρωτα τῶν καλῶν πρὸς τρόπον ἐκλέγεται ἕκαστος, καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνον ὄντα ἑαυτῷ οἶον ἄγαλμα τεκταίνεται τε καὶ κατακοσμεῖ, ὡς τιμήσων τε καὶ ὀργιάσων., Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis, modificada, PLATÃO, 2016b.

(217e1-4), ele adiciona à lista dos efeitos arrebatadores do *lógos* socrático coisas que não pode deixar de mostrar em relação à sua “atitude soberba” (ἔργον ὑπερήφανον)<sup>78</sup>, o que não lhe parece justo omitir (ἀφανίσαι ... ἄδικόν μοι φαίνεται, 217e5):

... a dor da picada da víbora me domina. Dizem que quem a sofreu não quer contar como foi, a não ser os que já foram picados, porque somente eles compreenderiam e perdoariam tudo que se ousou fazer e dizer sob efeito da dor. Eu, então, que fui mordido por algo mais doloroso e onde mais dolorosamente alguém poderia ser mordido – no coração ou na alma (ou no que quer se seja que seja que se deva chamar), **eu que fui golpeado e mordido pelos discursos da filosofia** [πληγείς τε καὶ δηχθεὶς ὑπὸ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων (cf. 210d)], que penetram mais ferozmente que a víbora, quando pegam uma alma jovem e não sem talento, e **fazem-na agir e dizer o que quer que seja** – e além disso vendo os Fedros, os Agatãos, os Erixímacos, o Pausânias, os Aristodemos e os Aristófanes; e o próprio Sócrates, é preciso mencioná-lo?, e quantos outros? Pois todos vós tendes participação **no delírio filosófico e em seu furor báquico** [τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας] – e portanto agora vós haveis de me ouvir e perdoar o que então foi feito e que agora vou contar. **E vós, serviçais, e outros profanos e rústicos se houver, aplicai espessas portas aos ouvidos!** (PLATÃO, *Banquete*, 217e6-218b7. Grifos meus)<sup>79</sup>.

Em nota à sua tradução do diálogo, Souza (PLATÃO, 2016, p. 169, n. 177) aponta que a frase final da citação (grifada acima, 218b6-7) é “alusão a uma fórmula de iniciação órfica: φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶ. θύρας δ’ ἐπίθεσθε, βέβηλοι, ‘Falarei àqueles a quem é permitido; aplicai portas (aos ouvidos), ó profanos’” (Orph. fr. 1b., BERNABÉ, 2005, p. 382). Vinho e *lógos*, novamente, confluem nesta passagem: se é a embriaguez de Alcibíades que o coloca num determinado estado no qual essa verdade inspirada é tanto apreensível quanto revelável, é o fato de terem, por sua vez, bebido dos discursos socráticos e experimentado seus efeitos

<sup>78</sup> Segundo Dover (1980, p. 169), a palavra é – apropriadamente, acrescenta-se – ambígua, podendo ser (raramente) laudatória (cf. *Fédon*, 96a; *Górgias*, 511d) ou ofensiva (como é o caso de 219c6, cf. *supra*, p. 237). Note-se ainda que, etimologicamente, o termo dá a entender algo como “aparecer demais”.

<sup>79</sup> ἔτι δὲ τὸ τοῦ δηχθέντος ὑπὸ τοῦ ἔχως πάθος κἄμ' ἔχει. φασὶ γάρ πού τινα τοῦτο παθόντα οὐκ ἐθέλειν λέγειν οἷον ἦν πλην τοῖς δεδηγμένοις, ὡς μόνοις γνωσομένοις τε καὶ συγγνωσομένοις εἰ πᾶν ἐτόλμα δρᾶν τε καὶ λέγειν ὑπὸ τῆς ὀδύνης. ἐγὼ οὖν δεδηγμένος τε ὑπὸ ἀλγεινότερου καὶ τὸ ἀλγεινότατον ὦν ἂν τις δηχθεῖν – τὴν καρδίαν γὰρ ἢ ψυχὴν ἢ ὅτι δεῖ αὐτὸ ὀνομάσαι πληγείς τε καὶ δηχθεὶς ὑπὸ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων, οἱ ἔχονται ἐχίδνης ἀγριώτερον, νέου ψυχῆς μὴ ἀφυοῦς ὅταν λάβωνται, καὶ ποιοῦσι δρᾶν τε καὶ λέγειν ὅτιοῦν – καὶ ὁρῶν αὐτὸ Φαίδρου, Ἀγάθωνας, Ἐρυξιμάχους, Πανσανίαν, Ἀριστοδήμους τε καὶ Ἀριστοφάναν. Σωκράτη δὲ αὐτὸν τί δεῖ λέγειν, καὶ ὅσοι ἄλλοι; πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας – διὸ πάντες ἀκούσεσθε· συγγνώσεσθε γὰρ τοῖς τε τότε πραχθεῖσι καὶ τοῖς νῦν λεγομένοις. οἱ δὲ οἰκέται, καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶν βέβηλός τε καὶ ἄγροικος, πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὠσὶν ἐπίθεσθε.

báquicos – ou seja, serem neste sentido “iniciados” – que os convivas são qualificados para ouvirem a revelação final, para *verem* os agalmata socráticos<sup>80</sup>.

Nesse sentido, o uso do termo *agalma* para as figuras que habitam “dentro” do sileno enfatiza, em primeiro lugar, o aspecto divino que Alcibíades vislumbra no interior de Sócrates e seus discursos, por oposição ao seu exterior satírico. Dado que tais estátuas poderiam ter valor epifânico, ou seja, presentificar o divino (PLATT, 2011, p. 47 apud NIGHTINGALE, 2021, p. 109; cf. PETRIDOU, 2015, p. 49 *et seq.*), Nightingale (2021, p. 109-110) sugere que a escolha do termo por Alcibíades indica, em sentido forte, que o personagem entende seu vislumbre como um contato direto com o divino, e que a sabedoria dentro de Sócrates seria ela mesma divina, e não apenas uma imagem.

Por outro lado, no nível narratológico do autor, para além das já discutidas limitações discursivas circunstanciais do personagem Alcibíades, e se forem levadas em consideração as informações reunidas acima, seria sensato interpretar que o termo sugere que Sócrates é, por esta virtude “escondida”, um objeto de alegria para os deuses, que se oferece a eles, que os honra. A imagem de um receptáculo recheado de pequenas estatuetas já foi suficiente para algumas autoras apontarem a conexão entre a comparação de Alcibíades e a gravidez espiritual do discurso de Sócrates/Diotima (cf. HOBBS, 2007, p. 253; STEINER, 1996, p. 89). Reeve (2007, p. 128) fortalece esta ponte entre os dois discursos através de uma certa observação acerca da escolha lexical de Alcibíades em “de quanta sabedoria o imaginais **estar cheio** [γέμει], caros convivas?” (πόσης οἴεσθε γέμει, ὃ ἄνδρες συμπόται, σωφροσύνης, 216d6-7). O verbo γέμω, usualmente “estar cheio” ou “pleno”, pode mesmo ser empregue como sinônimo de κύειν, ou seja, estar grávido (LSJ; HESÍQUIO, *Lexicon*, Γ.320; EURÍPIDES, fr. 106 *TrGF*; cf. CHANTRAINE, 1999, p. 215). Assim, o *agalma* serve de reformulação do que Diotima faz ver no

<sup>80</sup> É possível também que Alcibíades, confiando na sua autoridade como simposiarca, imagine que todos acabem tão bêbados a ponto de não lembrar de nada do que ele disse. Se for este o caso, tendo em vista que seu discurso continuou sendo objeto de desejo e de fofoca (BARTHES, 2018, p. 179) mais de uma década depois (172a-b), ele teve bastante azar. Acerca da datação da moldura externa do diálogo, o primeiro prólogo dá poucas pistas. Sabe-se por fontes externas que Agatão se mudou para a Macedônia em 408/7 a.C., oito anos depois do *sympósion*, e que, segundo Apolodoro, não visita Atenas há muitos anos (πολλῶν ἐτῶν, 172c4). Se tomarmos o início do *Teeteto* como exemplo, onde o diálogo é relatado pela ocasião da morte iminente de seu epônimos, seria possível imaginar que o interesse de Glauco no banquete de Agatão fosse suscitado pela morte de um dos três personagens que ele menciona. Como tanto Sócrates quanto Agatão são mencionados vivos, a única possibilidade que resta é a data da morte de Alcibíades, em 404 a.C. (cf. NUSSBAUM, 2001, p. ). É claro que isto são apenas conjecturas, ainda que divertidas.

fim da *scala amoris*, quando o filósofo fortalecido na produção de belos discursos toca e vê – toca com os olhos da alma, isto é – o belo: “porventura não é possível àquele que produz [gera] a verdadeira virtude e dela se nutre tornar-se caro aos deuses?” (τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, 212a5-6)<sup>81</sup>.

Nesta perspectiva, o *agalma* ainda é, simplesmente, uma “imagem”, uma fabricação artística, produto de uma *poiesis*: “No centro do labirinto, ao final da nossa busca, não encontramos nenhum *Ding an sich* [sc. coisa-em-si], mas outro objeto de representação, apontando para além de si mesmo, necessitando [sc. carente de] decifração.” (FORD, 2017, p. 23)<sup>82</sup>. O termo *agalma*, desde o ponto de vista das múltiplas camadas da narrativa, permite que “dentro” do “erro” de Alcibiades – achar que Sócrates possui sabedoria divina, ou seja, acabada e transferível –, se afirme a “verdade” socrática, ou melhor, aquela proposta no discurso socrático algumas páginas antes. Mais uma vez, Alcibiades diz mais do que imagina (cf. *supra*, pp. 124-125).

O iniciado nas coisas eróticas por Diotima, em teoria, compreenderá isto: ele “passa”, πορεύει. Este não é o caso de Alcibiades, que interpreta a existência de tesouros ocultos dentro de Sócrates em, literalmente, outros termos – naqueles da imagem das taças, o preencher e esvaziar característico do paradigma apetitivo passivo-aquisitivo, segundo o qual:

Tal como se fantasiam os *agalmata* de virtude entrando em Alcibiades por meio da relação sexual, e nisto o tornando “o melhor possível” (218d2), assim também se fantasia a sabedoria fluindo para dentro de Agatão através do contato sexualizado, nisto tornando-o sábio. (REEVE, 2007, p. 128)<sup>83</sup>.

Portanto, propõe-se aqui interpretar a passagem central da rejeição – o *agalma* do discurso – como um confronto entre o paradigma apetitivo passivo-

<sup>81</sup> Lembra-se do *Teeteto*, onde o filósofo busca tornar-se semelhante a deus (ὁμοίωσις θεῷ, 176b1). É debatido na literatura secundária aonde Sócrates se localiza na *scala amoris* (cf. BLONDELL, 2007). Dado o que foi discutido no capítulo anterior, parece claro que se trata de um processo constante de subida e descida.

<sup>82</sup> “At the center of the labyrinth, at the end of our search, we find no *Ding an sich*, but another representational object, pointing beyond itself, needing decipherment.” Tradução minha.

<sup>83</sup> “As *agalmata* of virtue are fantasized as entering Alcibiades through sexual intercourse, thereby making him “as good as possible” (218d2), so wisdom is fantasized as flowing into Agathon though sexualized contact, making him wise.” Tradução minha.



aquisitivo e o paradigma erótico ativo-poiético, ou seja, os pontos de vista de Alcibiades e Sócrates, respectivamente, que não se comunicam.

Este conflito fica já evidente no que se podem chamar os “mistérios inferiores” de Alcibiades, que dizem respeito às suas primeiras tentativas de seduzir o filósofo. Tendo visto os *agalmata* e decidindo que “era obrigatório fazer imediatamente o que Sócrates mandasse [e] julgando que ele estivesse interessado em minha juventude” (217a)<sup>84</sup>, era evidente que, se **favorecesse** (χαρισσάμενῳ) Sócrates, poderia “ouvir tudo quanto ele sabia” (πάντ'ἀκούσαι ὅσαπερ οὗτος ᾔδει, 217a4-5) – tamanho era seu orgulho de sua beleza juvenil, que cria poder trocá-la por sabedorias tão divinas (segundo a sua própria descrição). Assim ele invencionou oportunidades, armadilhas, como um amante (cf. *supra*, p. 228), para ficar sozinho com o filósofo e nas quais pudesse conversar com ele e tocá-lo: convidou-o para passarem o dia juntos; se exercitarem juntos (cf. *supra*, p. 248); e jantarem juntos na sua casa. Foi só após o segundo jantar, em que Alcibiades foi bem sucedido em “[prolongar] a conversa noite adentro”, ainda que em *klinai* separadas. Aqui, ele pausa.

No que segue no relato após a pausa, seus “mistérios superiores” e a resposta do filósofo à “proposta indecente” do jovem Alcibiades, o texto estabelece uma das conexões mais fortes ao discurso de Sócrates/Diotima. Ele diz que cutucou Sócrates, que se preparava para dormir, e lançou “suas flechas” (ἄφεις ὥσπερ βέλη, 219b3-4):

Tu me pareces, disse eu, o único digno de tornar-se meu amante [ἐραστῆς], e vejo que tu hesitas em me cortejar. Eu, porém, me sinto assim: considero totalmente tolo não te comprazer [**favorecer**, **χαρίζεσθαι**] nisso e se em algo mais que precisas [careças, δέοιο], ou de minha riqueza ou de meus amigos. Nada para mim vale mais do que me tornar o melhor possível, e para isso não creio que haja colaborador mais eficaz do que tu. Eu, se não **favorecesse** [**χαρίζομενος**] um homem assim, muito mais me envergonharia perante os sábios [τοὺς φρονίμους] do que, se **favorecesse** [**χαρίζομενος**], perante a multidão néscia [ἄφρονας].

E ele, depois de me ouvir, respondeu com sua ironia [cf. 216e4] habitual: meu caro Alcibiades, é possível que realmente não sejas um qualquer [um φαῦλος], se acaso é verdade o que dizes de mim, e se há em mim algum poder por que te tornarias melhor. Nesse caso, verias em mim uma irresistível beleza [inelutável beleza, ἀμήχανόν ... κάλλος] e totalmente diversa da

<sup>84</sup> ὥστε ποιητέον εἶναι ἔμβραχυν ὅτι κελεύει Σωκράτης. ἡγούμενος δὲ αὐτὸν ἐσπουδακέναι ἐπὶ τῇ ἐμῇ ὥρᾳ.

formosura que há em ti. Se então, ao contemplá-la, tentas negociar [ἀλλάξασθαι] comigo e trocar beleza por beleza, não é pouca a vantagem que pretendes levar de mim [οὐκ ὀλίγῳ μου πλεονεκτεῖν διανοῇ], uma vez que tentas obter a beleza verdadeira em troca da aparente [ἀντὶ δόξης ἀλήθειαν καλῶν] e que realmente pretendes trocar *ouro por bronze* [*Iliada*, VI.232-236]. Contudo, ó beatífico, examina melhor, para que não te passe despercebido que nada sou. A visão do espírito começa a ver com clareza quando a dos olhos vai perdendo a acuidade, mas tu ainda estás longe disso. (PLATÃO, *Banquete*, 218c7-219a7. Grifos meus)<sup>85</sup>.

Como visto no capítulo 2 (cf. *supra*, pp. 60 *et seq.*), a partir do discurso de Pausânias, compreende-se que Platão retrata a *paiderastía* tradicional ateniense como uma relação transacional de “beleza” e “sabedoria/virtude” – “sexo” e “discursos” – baseada na premissa de que seria possível à sabedoria ser transmitida pelo fluxo discursivo, de modo análogo ao fluxo espermático (REEVE, 2007, pp. 131-2), de um *erastēs* a um *erōmenos*, de um “mais cheio” a um “mais vazio”. Neste modelo, o “desejo” de sabedoria funcionaria tal como um apetite, ou seja, segundo os movimentos físico-psíquicos de preencher e esvaziar. Isto apresenta dois problemas ligados ao contexto pedagógico-pederástico: o primeiro diz respeito ao *erōmenos*, socialmente relegado ao papel passivo de objeto de desejo, também operar uma recepção passiva, não-filosófica, de discursos prontos. O segundo é relativo à transferibilidade da sabedoria e da virtude como produtos acabados, que permite a sua integração a um sistema de trocas e aquisições.

Percebe-se que Alcibiades compreende seu desejo de sabedoria segundo o paradigma apetitivo. Sua oferta de gratificar Sócrates – não só sexualmente – em troca de sabedoria é sublinhada pelo uso repetido do verbo χαρίζεσθαι (217a4; 218c10; 218d4, 5). Ele mesmo materializa a sabedoria socrática como um tipo de riqueza interna e oculta nos *agalmata*, que ele deseja ter para si, que ele deseja

<sup>85</sup> Σὺ δ' ἐμοὶ δοκεῖς, ἦν δ' ἐγὼ, ἐμοῦ ἐραστής ἄξιός γε γινέσθαι μόνος, καὶ μοι φαίνει ὀκνεῖν μνησθῆναι πρὸς με. ἐγὼ δὲ οὕτως ἔχω· πάντῳ ἀνόντῳ ἡγοῦμαι εἶναι σοὶ μὴ οὐ καὶ τοῦτο χαρίζεσθαι καὶ εἴ τι ἄλλο ἢ τῆς οὐσίας τῆς ἐμῆς δέοιο ἢ τῶν φίλων τῶν ἐμῶν. ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐδὲν ἔστι πρεσβύτερον τοῦ ὥς ὅτι βέλτιστον ἐμὲ γενέσθαι, τούτου δὲ οἶμαι μοι συλλήπτωρα οὐδένα κυριώτερον εἶναι σοῦ. ἐγὼ δὲ τοιοῦτόν τι ἀνδρὶ πολὺν μᾶλλον ἢ μὴ χαριζόμενος αἰσχυνοίμην τοὺς φρονίμους, ἢ χαριζόμενος τοὺς τε πολλοὺς καὶ ἄφρονας. Καὶ οὗτος ἀκούσας μάλα εἰρωνικῶς καὶ σφόδρα ἑαυτοῦ τε καὶ εἰωθότως ἔλεξεν Ὡ φίλε Ἀλκιβιάδη, κινδυνεύεις τῷ ὄντι οὐ φαῦλος εἶναι, εἴπερ ἀληθῆ τυγχάνει ὄντα ἃ λέγεις περὶ ἐμοῦ, καὶ τις ἔστ' ἐν ἐμοὶ δύναμις δι' ἧς ἂν σὺ γένοιτο ἀμείνων· ἀμήχανόν τοι κάλλος ὁρώς ἂν ἐν ἐμοὶ καὶ τῆς παρὰ σοὶ εὐμορφίας πάμπαν διαφέρων. εἰ δὲ καθορῶν αὐτὸ κοινώσασθαι τέ μοι ἐπιχειρεῖς καὶ ἀλλάξασθαι κάλλος ἀντὶ κάλλους, οὐκ ὀλίγῳ μου πλεονεκτεῖν διανοῇ, ἀλλ' ἀντὶ δόξης ἀλήθειαν καλῶν ἀσθαι ἐπιχειρεῖς καὶ τῷ ὄντι “<χρῶσεα χαλκείων>” διαμείβεσθαι νοεῖς. ἀλλ', ὦ μακάριε, ἄμεινον σκόπει, μὴ σε λανθάνω οὐδὲν ὧν. ἢ τοι τῆς διανοίας ὄψις ἄρχεται ὅξυ βλέπειν ὅταν ἢ τῶν ὁμμάτων τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιχειρῇ· σὺ δὲ τούτων ἔτι πόρρω.

“consumir”. Note-se que ele retoma a ênfase de Pausânias na necessidade das intenções “filosóficas” das duas partes, segundo a superior e complicada lei de Atenas (cf. *supra*, p. 66), ressaltando o mérito de Sócrates como o “único digno” (ἄξιος ... μόνος, 218c7-8) de se tornar seu amante e o “colaborador mais eficaz” (συλλήπτορα ... κυριώτερον, 218d2) na sua intenção de se tornar “o melhor possível” (βέλτιστον ... γενέσθαι, d3). Ele também alude à temática da honra e da vergonha, manifestando a mesma diferença de postura diante dos “sensatos” (φρονίμους, 218d5; ὀλίγοι ἔμφορες, cf. 194b8) e “os muitos e insensatos” (πολλοὺς καὶ ἄφρονας, 218d5; πολλῶν ἀφρόνων, cf. 194b8) que fora estabelecida na interação do filósofo com Agatão antes do discurso do trágico (cf. *supra*, p. 150-151) – um par de personagens cuja dinâmica é retratada como o início do estágio de flerte, como percebe também Alcibiades (213c; 222e-223a). Ademais, a referência à “massa” parece um reconhecimento do desprestígio democrático crescente pelo aspecto da *paiderastía* por seu aspecto econômico e consequente associação com a prostituição (cf. *supra*, pp. 64-66).

A resposta de Sócrates, por outro lado, não só serve para demonstrar a aplicação prática dos ensinamentos por Diotima (DOVER, 1980, P. 164), como questionar diretamente o aspecto aquisitivo do paradigma apetitivo. O filósofo caracteriza a proposta transacional (ἀλλάξασθαι, 218e4) como um *πλεονεκτεῖν*, que na passagem tem o sentido primeiro de “levar vantagem”. Para além disso, é importante notar que na literatura do fim do século V a.C. o termo *pleonexía* – ambição, ganância, desejo de adquirir mais (πλεῖων + ἔχω; κτάομαι) – havia assumido uma conotação política importante para caracterizar o imperialismo ateniense e suas principais figuras como entes de apetites insaciáveis, cujos gastos corrompiam e corroíam o interesse e os recursos públicos (cf. *infra*, pp. 274-275; ARRUZZA, 2019, p. 143).

Ao apontar sua desvantagem, Sócrates deixa clara a diferença qualitativa (*contra* NUSSBAUM, 2001, p. 180) entre os tipos de beleza que Alcibiades pretende equivaler através da transação: seria trocar ouro por bronze, verdadeira beleza – que se vê com a visão do pensamento (διανοίας ὄψις, 219a3) – por beleza aparente – que se vê com os olhos do corpo. Como conclui Nightingale:

A verdadeira beleza e a beleza aparente [ἀντὶ δόξης ἀλήθειαν καλῶν, 218e6], em suma, nunca podem ser trocadas, uma vez que não há forma de as tornar comensuráveis. A insistência de

Pausanias de que o intercâmbio de sexo e *lógoi* – que ele afirma distinguir os atenienses cultos e "filosóficos" de outros povos mais grosseiros – é assim sujeito a uma crítica mordaz. O verdadeiro filósofo, Platão indica, recusará tal intercâmbio com o argumento de que o conhecimento e a virtude não podem ser medidos em termos de sexo ou de qualquer outro "bem" que reside na "esfera de intercâmbio" física. (NIGHTINGALE, 1995, p. 47)<sup>86</sup>.

Nesse sentido, a escolha do termo *agalma* pelo personagem Alcibíades é contraditória, pois, como já citado (cf. *supra*, p. 260), esse tipo de artefato simboliza um valor que não se insere nesta “esfera do intercâmbio”. Como lembra Gernet (1981, p. 77), ainda, os *agalmata* se qualificam na categoria de objetos sagrados cujo roubo é considerado um tipo de sacrilégio (ἱεροσυλία). Sendo assim, por outro lado, é a escolha perfeita pelo autor Platão, e mais um exemplo de verdade incautamente revelada pelo personagem possuído pelo vinho.

Quanto ao aspecto passivo, é evidente que o diálogo deixa claro que Alcibíades não é um amado, mas um amante. Este é o problema particular que Platão enfoca no caso de Alcibíades, que não aceita a inversão de papéis que é efeito do *lógos* socrático. Este é, por sua vez, erotizado, autêntico, de modo que é capaz de *eliminar* o papel passivo (PENTASSUGLIO, 2018, p. 381) pela evidenciação da falta, e instaurar uma relação de reciprocidade (HALPERIN, 1986) ou mutualidade (PENTASSUGLIO, 2018) entre as interrogador e interrogado. Como visto no capítulo anterior, não há simplesmente “amados” no paradigma erótico ativo-poiético, porque amar é tornar-se eros, ou seja, amante: “Alcibíades deve se tornar ele mesmo um sujeito de eros, ao invés de um objeto de atenção masculina e recipiente passivo da sabedoria de outros” (SHEFFIELD, 2006, p. 195)<sup>87</sup>.

Alcibíades já testemunhou que o poder do discursos socráticos o tornaram um amante: a refutação levou-o a admitir suas faltas (cf. πολλοῦ ἐνδεῆς, 216a5) – ou seja, causa *aporia* existencial, fazendo-o questionar o valor da vida política e seus discursos: “com esse Mársias muitas vezes, porém, eu me sentia de tal modo que a vida que eu levava me parecia inviável [μὴ βιωτὸν]” – que a vida que ele

<sup>86</sup> “True beauty and seeming beauty, in short, can never be exchanged, since there is no way of making them commensurable. Pausanias' insistence that the interchange of sex and logoi — which he claims distinguishes the cultured and "philosophical" Athenians from other more boorish peoples — is thus subjected to a withering critique. The true philosopher, Plato indicates, will refuse such an exchange on the grounds that knowledge and virtue cannot be measured in terms of sex or any other "good" that resides in the physical "sphere of exchange”. Tradução minha.

<sup>87</sup> “Alcibiades must become a subject of eros himself, rather than an object of male attention and a passive recipient of the wisdom of others”. Tradução minha.

levava não merecia ser vivida (215e7-216a2; cf. 211d, *supra*, pp. 216-217)<sup>88</sup>. Contudo, como visto no capítulo 5 (cf. *supra*, p. 213), o passo intermediário dos mistérios de Diotima estabelece a necessidade da convivência entre amante e amado para que, pela produção e nutrição conjunta de belos filhos, o amado possa ser guiado à produção ativa, a *poiesis*, de discursos próprios e, eventualmente, à produção de verdadeira virtude. Contudo, ao fugir de Sócrates, Alcibiades foge da vida filosófica, o que implicaria seguir o percurso da “correta *paiderastía*” e o sucessivo movimento de falta e inventividade, ἔνδεια e εὐπορία, suscitado em cada degrau da ascensão. Deste modo, ele permanece preso nos primeiros degraus da *scala amoris*, tomando Sócrates e seus discursos como objetivo final do seu eros, que por isso “não passa”<sup>89</sup>. Ele então se vê à mercê da dor que, segundo Diotima, é resultado do afastamento do belo que auxilia no parto euporético (206c-e).

Alcibiades busca resolver seu problema, como apontado, dando antes vazão à sua *philotimia* – àquelas fitas que ficam na frente dos seus olhos (cf. *supra*, p. 223). Transferindo à opinião pública a garantia da sua *kalokagathía* (cf. RENAUT, 2013, p. 102), ao invés de buscá-la filosoficamente (ativamente, *poieticamente*), ele se preenche dos elogios e honrarias políades cuja qualidade ele reconhece como inferior ao que Sócrates poderia lhe oferecer, ainda que de modo extraviado, pois toma a imagem – o *agalma*, a imagem discursiva de sua excelência – como a “coisa em si” – i.e., a verdadeira virtude e pensamento prometidos no auge da *scala*:

Não pode haver dúvidas de que Sócrates teve um efeito bastante poderoso sobre Alcibiades. Mas seu falso entendimento de Sócrates – e seus próprios maus valores – fizeram Alcibiades interpretá-lo do modo errado. Do meu ponto de vista, Alcibiades não vê uma epifania parcialmente divina na alma de Sócrates, mas antes uma imagem de seus próprios desejos e projeções. Alcibiades, o profanador de mistérios, apresenta uma falsa experiência epifânica. (...) Assim como ele profanou os Mistérios Eleusinos ao se fantasiar e imitar as palavras do hierofante, Alcibiades profana a filosofia. (NIGHTINGALE, 2021, p. 111)

<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> ἀλλ' ὑπὸ τούτου τοῦ Μαρσίου πολλάκις δὴ οὕτω διετέθη ὥστε μοι δόξαι μὴ βιωτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω. Bem disse Sófocles, em seu drama satírico *Os Amantes de Aquiles*: “o mesmo desejo leva os amantes muitas vezes a agir e não agir” (... δὲ τοὺς ἐρῶντας αὐτὸς ἡμερὸς / δρᾶν καὶ τὸ μὴ δρᾶν πολλάκις προίεται, fr. 149.8-9 TrGF).

<sup>89</sup> Isto seria inclusive a razão para produzir um discurso por imagens

<sup>90</sup> “There can be no doubt that Socrates had a very powerful effect on Alcibiades. But his false understanding of Socrates – and his own bad values – made Alcibiades interpret him in the wrong way. In my view, Alcibiades does not see a partial divine epiphany in Socrates’ soul but rather an image of his own desires and projections. Alcibiades, the profaner of mysteries, presents a false

Esta dissertação se debruçou sobre um problema específico: o de como entender um desejo por sabedoria, seja como um “apetite” por discursos ou um “eros” por sabedoria, um preenchimento passivo por discursos adquiridos ou a produção ativa e sempre tentativa dos próprios. O que os particulares do caso de Alcibiades sugerem é que a natureza adúladora dos discursos disponíveis na *pólis* insuflam a alma – inflam, empanturram, e cegam seus olhos<sup>91</sup> para o que seria, segundo Sócrates, o melhor e verdadeiro objeto de seu desejo. O que acontece quando o eros de bela sabedoria é desviado para outros fins? O que acontece quando uma alma erotizada não compreende seu desejo e escolhe tratar sua falta como vazio, preenchendo, consumindo e adquirindo, inevitavelmente se condenando à insaciabilidade dos apetites de todos os tipos?

#### 6.4. A imagem ambígua de eros – *hýbris* de quem?

Dioniso: *Assim, aquele de vocês que der à cidade um bom conselho, é esse que eu decido levar. Antes de mais nada, quanto a Alcibiades: qual é a vossa opinião, de um e de outro? Tem sido um parto difícil [δυστοκεῖ] para a cidade.*

Ésquilo: *E ela, que opinião tem sobre o sujeito?*

D: *Ela? Deseja-o, detesta-o, e quer tê-lo.*

(ARISTÓFANES, *Rãs*, 1422-25)<sup>92</sup>.

Mesmo após a resposta do filósofo, Alcibiades permanece irreduzível. Ele se despe para cobri-lo com as suas roupas (219b; cf. LÍSIAS, *Discurso* 14.25 (*Contra Alcibiades*<sup>93</sup>)), e, como uma pobre criaturinha aristofânica (cf. 191e), passa a noite abraçado ao filósofo – que não se mexe, como uma estátua, apesar de ter ao seu alcance o objeto de desejo de toda Atenas (cf. WOHL, 1999). Alcibiades não se conforma, e continua a compreender seu eros segundo o paradigma apetitivo passivo-aquisitivo, de modo que insiste em ressaltar a imunidade socrática às riquezas (χρήμασί, 219e1), e ao que Alcibiades considera seu maior bem, à beleza:

---

epiphanic experience. (...) Just as he profaned the Eleusinian Mysteries by putting on a costume and imitating the hierophant's words, Alcibiades profanes philosophy (...)” Tradução minha.

<sup>91</sup> Se me for permitida, como a Platão, a mistura de metáforas.

<sup>92</sup> Πρῶτον μὲν οὖν περὶ Ἀλκιβιάδου τίς ἔχεται γνώμην ἐκάτερος; Ἡ πόλις γὰρ δυστοκεῖ. {EY.} Ἐχει δὲ περὶ αὐτοῦ τίνα γνώμην; {ΔΙ.} Τίνα; Ποθεῖ μὲν, ἐχθαίρει δέ, βούλεται δ' ἔχειν. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva, ARISTÓFANES, 2014, modificada.

<sup>93</sup> Trata-se de Alcibiades IV, filho do Alcibiades em questão.

... ele triunfou, **desprezou** [κατεφρόνησεν] e **zombou** [ridicularizou, κατεγέλασεν] de minha beleza, insultando [ultrajando, ὕβρισε] o que eu supunha ser o meu melhor, senhores juízes, pois sois juízes da soberba [ὑπερηφανίας] de Sócrates. (PLATÃO, *Banquete*, 219c3-6)<sup>94</sup>.

Tendo analisado todos os outros aspectos da justificativa da imagem do sátiro enumerados por Alcibiades, resta um último, a *hýbris*. É preciso desdobrar esta acusação antes que se possa por um ponto final nesta já longa investigação. O caráter hybrístico dos sátiros, o qual Alcibiades e Agatão (175e7) atribuem a Sócrates e seus discursos (cf. 215b7; 221e4), se deve à sua natureza híbrida ou intermediária: ao invés de, como eros, ser meio divino e meio mortal, as criaturas são meio homem, meio animal. A partir da iconografia pertinente, Lissarrague afirma que:

Eles têm **status subordinado**, como o de escravos; servos de Dioniso, também trabalham como artesãos na forja de Hefesto; às vezes são escultores, às vezes cozinheiros. Podem ser servos de Héracles<sup>95</sup>, que os captura mas não derrota, ao contrário dos centauros que ele massacra. Pela lógica de seu status servil, sátiros são representados tanto como ladrões como glutões, bêbados incorrigíveis e impenitentes. **Sátiros não podem nem ficar quietos nem controlar seus desejos. Sempre sedentos de vinho, são ávidos por beber, e é assim que são capturados. Mas, acima de tudo, eles são conhecidos por seu apetite sexual excessivo.** Pintores de vasos são bastante insistentes em representar sua devassidão e em sua ênfase no falo – tanto ereto quanto o contrário, em um habilmente laçado *kunodesmos* [cf. figura 6, *infra*]<sup>96</sup>. (...) Comparada ao comportamento humano, a sexualidade dos sátiros parece tanto excessiva quanto insatisfeita, para além e abaixo da norma usual. Tal como representados em imagens, esse caráter quase-animal de sua sexualidade transforma os sátiros em homólogos aos asnos, e representa um contraste com o erotismo reservado à figura de

<sup>94</sup> περιεγένετό τε καὶ κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν τῆς ἐμῆς ὥρας καὶ ὕβρισε – καὶ περὶ ἐκεῖνό γε ὅμην τι εἶναι, ὃ ἄνδρες δικασταί· δικασταὶ γάρ ἐστε τῆς Σωκράτους ὑπερηφανίας.

<sup>95</sup> Um herói associado aos excessos apetitivos.

<sup>96</sup> *Kunodesme* (κυνοδέσμη), literalmente “coleira de cachorro”, é o termo grego para a infibulação, a prática de enrolar o pênis – o cão em questão – sobre si mesmo, pelo prepúcio, e atá-lo com uma fita. Cf. FRÍNICO ATICISTA, *Preparatio sophistica*, epitome, 85.3-4; POLLUX, *Onomasticon*, 2.4.171; e FÓTIO, *Lexicon*, 188.9-10 para testemunhos antigos, ainda que tardios, sobre a prática. Segundo Scanlon (2002, p. 234-235), a iconografia de vasos representa sobretudo atletas, foliões e sátiros como praticantes da infibulação, que seria “presumably in the case of satyrs, as a comic proclamation of the desire for abstinence. (...) **a simple practical measure taken for the sake of decorum to prevent the embarrassment of an erection in a public context, something for which satyrs were notorious.**” (p. 235, grifo meu). De repente, a cena de Alcibiades e Sócrates na *palaistra* se torna bastante vívida, e a imobilidade socrática, símbolo de sua imperturbabilidade, assume ainda outra dimensão.

Eros, o adolescente alado que nunca se vê ereto.  
(LISSARRAGUE, 1993, p. 214. Grifos meus)<sup>97</sup>.



Figura 6: Sátiro infibulado segura odre de vinho e chifre para beber [como faz no verso do item]; Ática, c. 490–480 a.C. Atribuído ao pintor de Berlim. Disponível em: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/247949>>.

No que diz respeito ao seu desejo sexual ilimitado, sátiros são frequentemente representados perseguindo mênades para estuprá-las – um exemplo clássico de *hýbris* (BELFIORE, 2012, p. 166) – e engajados em atividades sexuais

<sup>97</sup> “They have a subordinate status, like that of slaves; servants of Dionysus, they also work as artisans at the forge of Hephaestus; sometimes they are sculptors, sometimes cooks. They can be servants of Heracles, who captures them but does not defeat them, unlike the centaurs whom he massacres. By the logic of their servile status, satyrs are depicted as both thieves and gluttons, incorrigible and unrepentant drunkards. Satyrs can neither keep still nor control their desires. Always thirsty for wine, they are eager to drink, and this is how they get entrapped. But, above all, they are known for their excessive sexual appetite. Vase painters were quite insistent on representing their raunchiness and in their emphasis on the phallus—both in erection and the opposite, in a neatly tied *kunodesmos*. (...) Compared with human behavior, the sexuality of satyrs appears as both excessive and unsatisfied, beyond and below the usual norm. As depicted in images, this quasi-animal character of their sexuality makes the satyrs into homologues of asses and represents a psychological and aesthetic contrast to the eroticism reserved for the figure of Eros, the winged adolescent whom one never sees in erection.” Tradução minha.



com vários tipos de parceiros (cf. DOVER, 1989, p. 97) – humanos de ambos os sexos, outros sátiros, animais, e objetos inanimados, como ânforas, “o acessório essencial do *kōmos* e do simpósio, e de volume suficiente para [sc. a sede de] um sátiro”, que, ao tratar o recipiente desta maneira, “mais uma vez confundem os domínios vizinhos, mas separados, de eros e bebida” (LISSARRAGUE, 1990b, p. 61; cf. *supra*, p. 89-90). O sátiro da figura 6, acima, por exemplo, brande um grande odre feito de pele animal e um chifre oco para beber vinho – ambos utensílios não convencionais e exagerados, como o *pskyter* de onde bebe Alcibiádes.

É evidente que tais excessos apetitivos, os quais se pode muito bem imaginar que estavam literalmente visíveis aos convivas nas suas taças e nas jarras que circulavam nas mãos dos servos de Agatão, não são comparáveis ao comportamento socrático. A sobriedade sexual e resistência ao vinho de Sócrates são, justamente, os aspectos reiteradamente sublinhados na narrativa e pelo próprio Alcibiádes. Dito de outro modo, é o não fazer sexo que constitui, para Alcibiádes, a *hýbris* socrática, e mais do que isso, enganar os jovens fazendo parecer que ele quer fazer sexo – parecer elogiá-los, mas efetivamente insultá-los, desprezá-los.

O ponto, portanto, não é que Sócrates é *hybristēs* da mesma maneira que os sátiros, mas que, como os sátiros, ele é *hybristēs*, ou seja, à sua própria maneira<sup>98</sup>. Ao acusá-lo diante dos demais, e ao associá-lo à figura subordinada do sátiro, Alcibiádes acusa Sócrates de pretender ser superior, possuir uma sabedoria tão superior que nem ele, o mais belo, rico e poderoso dos atenienses, pode obter. Com a imagem do sátiro, ele quer, portanto, punir (τιμωρήσωμαι, 214e2) Sócrates por sua dupla dissimulação – a de amar e a de não ter –, e tornar evidente que ele esconde tesouros que deveriam ser evidentes aos olhos da *pólis* e sujeitos aos mesmos mecanismos de distribuição. É nesse sentido mais forte que, como sugere Nightingale (1995, p. 126), a partir da “perspectiva da prática democrática de Atenas” – aquela que Alcibiádes representa enquanto homem político – “o discurso de Alcibiádes censura, e não elogia, Sócrates”.

Como informa Lissarrague (1990b, p. 61), a iconografia dos sátiros se caracteriza por elementos figurativos paródicos que podem criar efeitos contrastantes, contrastantes, “ao mesmo tempo cômicos e reveladores”. Tomando

<sup>98</sup> Ao afirmar que Sócrates é invulnerável a subornos, Alcibiádes o compara ao herói Ájax em termos de sua invulnerabilidade ao ferro. A notória *hýbris* do herói grego é tema da peça de mesmo nome de Sófocles.

esta observação como estímulo, o que se deseja sugerir, brevemente e por fim, é que a escolha da imagem do sátiro, impressa, por assim dizer, no fluxo discursivo, revela mais que uma verdade sobre Sócrates: ela também expõe a verdade sobre a alma embriagada de Alcibiades.

Platão faz de Alcibiades um símbolo, como o sátiro, dos apetites da sede e o tesão – que, como se reiterou diversas vezes, vão de mão em mão (cf. *supra*, p. 89): ele é um bêbado que, pela sua autoridade autoimposta de simposiarca, quer que todos fiquem bêbados também; ele bebe grandes quantidades de vinho puro; ele reintroduz a flautista e *kōmos* na casa de Agatão; ele usa sua embriaguez para tentar ofender os outros. Como visto no capítulo 3, este tipo de comportamento é característico do homem de alma tirânica descrito no livro IX da *República*: um louco **erótico** e **embriagado** (IX.573c; cf. *supra*, pp. 88-89), frequentador de *sympósia* desregulados (VIII.561c), como aqueles da Sicília (cf. *Carta VII*, 326b-d), e cujos apetites mais terríveis são fortalecidos na alma pela presença de um tipo de eros tirânico que eles próprios foram responsáveis por instalar (IX.573a-b). Dito em poucas palavras, a *hýbris* apetitiva do sátiro é a *hýbris* de Alcibiades, que ilustra a *hýbris* do homem tirânico tal como narrada na *República* (cf. BIEDA, 2016b).

Ao fazer esta ligação, Platão ecoa a caracterização de Alcibiades em outras fontes da época (cf. LARIVÉE, 2012), segundo as quais ele não só era um bêbado inveterado (cf. ÊUPOLIS, fr. 385 PCG; ÉSQUINES, *Axiochus*, fr. 12 Dittmar), mas também – como os sátiros – saciava seus desejos sexuais com parceiros fora da norma, não só *hetairai* “de luxo”, como também mulheres casadas (Pseudo-Andócides, *In Alcibiadem*, 14-15) e mesmo membros da sua própria família – com quais, especificamente, os relatos divergem (cf. GRIBBLE, 1999, pp. 75-77; LITTMAN, 1970)<sup>99</sup>. Tais fontes, por sua vez, tinham nas tópicas da *hýbris* sexual e alcóolica as características paradigmáticas do temperamento tirânico (ANAGNOSTOU-LAOUTIDES, 2021; FISHER, 1976, p. 183).

Aqui se deve voltar, brevemente, para Tucídides. Foram mencionadas anteriormente as acusações que rondavam Alcibiades às vésperas da navegação para a Sicília, expedição que sacramentaria sua supremacia no cenário político ateniense. O possível envolvimento dele na mutilação das Hermas e na profanação dos Mistérios foi interpretado por alguns opositores, segundo Tucídides, como parte

<sup>99</sup> O que, por sua vez, na mentalidade grega, o feminizam (cf. CORNELLI, 2013).

de um complô tirânico, e que citaram “como provas adicionais **outros** [τὴν ἄλλην] exemplos de sua conduta antidemocrática em detrimento da lei [παρανομίαν]” (TUCÍDIDES, VI.28.2.7-29.1.1)<sup>100</sup>.

A razão pela qual as acusações figuravam como atitude anti-democrática tem a ver com a sua origem no comportamento embriagado dos ofensores. No caso de Alcibídes, isto condizia com seus excessos apetitivos, a “paranomia do seu regime corporal” (σῶμα παρανομίας ἐς τὴν δίαιταν, TUCÍDIDES, VI.15.4.3), que levavam a gastos exorbitantes – tais como competir com sete cavalos nas Olimpíadas de 416 a.C. (cf. *supra*, p. 223) – muito além das suas posses, de modo que só uma conquista bem sucedida da Sicília poderia sanar. Em resumo, são os seus apetites privados desregrados que levam à suspeição de tirania (TUCÍDIDES, VI.15):

Tal paranomia, contudo, não é mera delinquência, um desrespeito geral pelas leis e pela autoridade, é um desrespeito aos limites do apetite, pelas leis e protocolos que controlam o desejo, e particularmente as regras que governam sexo e bebida. Não é apenas que o homem com o “estilo de vida tirânico” parecia cobiçar os prazeres de um rei que se diziam gozar os monarcas e sátrapas persas e os ditadores gregos de muito tempo atrás. Em vez disso, os desejos de um homem tirânico já estavam a **ultrapassar os recursos de um cidadão privado** e a forçá-lo a extremos. (DAVIDSON, 1997, p. 299)<sup>101</sup>.

Assim, em última análise, o lado negativo de eros emerge no texto de Platão não por causa do que o vinho permite a Alcibíades dizer sobre Sócrates, ou seja, a modulação invectiva do seu discurso, mas o que permite que ele diga sobre si mesmo. Sabe-se que a *República* e o *Fedro* dão a ver o caráter ambíguo de eros de modo mais explícito, falando da existência de um mau eros, tirânico e *hybristēs*, mas estes relatos são textualmente dependentes, sobretudo, ao desenvolvimento teórico acerca da tripartição da alma – tópico complexo que, certamente, cai fora do escopo já alargado desta dissertação.

<sup>100</sup> ἐπιλέγοντες τεκμήρια τὴν ἄλλην αὐτοῦ ἐς τὰ ἐπιτηδεύματα οὐ δημοτικὴν παρανομίαν.  
Tradução de Mário da Gama Kury, TUCÍDIDES, 2001.

<sup>101</sup> “This paranomia, however, is not mere delinquency, some general disregard for all laws or authority, it is a disregard for the limits of appetite, for the laws and protocols that control desire, particularly in Alcibiades’ case, the rules that govern sex and drinking. It was not just that a man of ‘tyrannical lifestyle’ seemed to covet the king-sized pleasures reputedly enjoyed by the monarchs and satraps of Persia and the Greek dictators of long ago. Rather, a tyrannical man’s desires were already outpacing the resources of a private citizen and forcing him into extremity.” Tradução minha.

O que o *Banquete* nos deixa entrever, especialmente no “*agalma*” que é o sintético relato da rejeição, é uma contradição existencial entre dois modos de desejar, aqui delineados como os paradigmas apetitivo e erótico, ambos “insaciáveis” ao seu modo, mas crucialmente distintos: um se realiza pelo consumo das coisas do mundo (*intro-versão*), e o outro, pela produção e compartilhamento do novo (*extro-versão*). O problema aqui, note-se, não é o apetite ou o modo apetitivo de desejar em si – característico das atividades corporais básicas, comer e beber, que devem se repetir passado o tempo –, e sim a sua associação a um eros que tem o potencial de, ao pé da letra do texto, elevar a alma humana para além da realidade fisiológica. Ambígua como o *lógos* ou como o vinho, por causa de seus efeitos psicotrópicos<sup>102</sup>, a realização erótica, na perspectiva socrática, precisa ser expertamente conduzida para que ocorra da melhor forma, ou seja, filosoficamente.

Compreender, ao modo do “senso comum” grego, eros por bela sabedoria como um tesão apetitivo, ou seja, um vazio a ser preenchido, seria uma empreitada não apenas fútil, como perigosa, sobretudo para o que Platão parece entender como tipos grandiosos de alma, tais como o de Alcibiades. No *Banquete*, esse personagem é uma figura brilhante o suficiente, viva o suficiente, e comentada o suficiente, para impulsionar o leitor para fora do *Sympósion*, na direção de outras paragens e reflexões, presentes ou não em outros diálogos do *corpus* platônico.

\*\*\*

Este capítulo buscou amarrar os fios puxados ao longo desta dissertação. Primeiro, a entrada do personagem Alcibiades foi analisada à luz da competição entre Sócrates e Agatão, a qual se discutiu no capítulo 2 como uma oposição entre os paradigmas apetitivo e erótico. Uma abordagem narratológica dos elementos lexicais e dramáticos permitiu distinguir dois níveis no texto, aquele da consciência do personagem, e aquele através do qual o autor comunica ao leitor mais do que o personagem “imagina”. A partir disso, se sugeriu uma complexificação da leitura complementar dos papéis de Alcibiades e do seu discurso em relação ao discurso socrático, na medida em que não apenas fornecem um outro ponto de vista sobre o que o filósofo disse de eros, como também informações adicionais que ele deixou de fora. Estas informações não são contraditórias, uma vez que se leva em

<sup>102</sup> Literalmente, porque voltam a alma para outra direção.

consideração o fato de que Alcibíades não discursa no mesmo registro genérico que os outros convivas. Foi o vinho que lhe deu liberdade para tal, como concluiu uma análise apoiada na investigação previamente conduzida no capítulo 3. Em consonância ao capítulo 4, foi delineado também um retrato do “manifesto metodológico” de Alcibíades a partir das informações fornecidas pelo interlúdio dramático, para se compreender seu modo de inserção na rede intertextual e as condições de produção do seu discurso.

A análise do discurso em si tomou como fio condutor a escolha da imagem da escultura do sátiro, recheado, ainda, de imagens. Da descrição da parte externa satírica se extraíram os elementos de caracterização do discurso socrático como enganador, porque ambíguo, e nesse sentido semelhante ao *phármakon* e ao vinho. Da parte interna, focando no uso do termo *agalma*, foi possível ver como o discurso socrático se constitui como objeto de desejo problemático para Alcibíades, que, tendo abandonado a vida filosófica, não consegue realizar seu eros satisfatoriamente ao insistir no modo de preenchimento característico ao paradigma apetitivo. Tal como preludiado na interpretação da imagem das taças, e desenvolvido no capítulo 5, a rejeição de Alcibíades por Sócrates se fundamenta na tese de que a sabedoria não é, como um objeto de desejo apetitivo, algo consumível, transferível e alienável. O papel de Alcibíades no diálogo, portanto, pode ser descrito como a dramatização da seguinte pergunta: como desejar discursos?

## Considerações finais: o *Banquete* como um diálogo sobre *lógos*

*Todos os seres humanos desejam a filosofia de Platão, todos querendo dela extrair um benefício, ansiando influenciar-se por suas águas e, saciados de entusiasmos platônicos, acalmar-se.*

(OLIMPIODORO. *Vita Platonis, In Platonis Alcibiadem Comentariorum*, 1.6-9)<sup>1</sup>.

*Sede de discursos* é resultado de uma convivência diária com o *Banquete* desde meados de 2018, muito antes que um mestrado em filosofia estivesse no meu horizonte. Foi apenas na segunda metade do caminho, contudo, que a metáfora do vinho se ofereceu para mim como chave para compreender aquilo que eu identificava intuitivamente como uma *co-presença* de eros e *lógos* e sua imbricação estrutural no *Banquete*.

Esta nunca foi entendida como uma subordinação do discurso ao amor, mas como sendo o discurso um fundamento ou condição para que o amor seja, aqui, uma questão em primeiro lugar. Com isto se quer mais que afirmar uma obviedade, ou seja, de que só seria possível assuntar um objeto qualquer – um τι – pelo enunciado discursivo, escrito ou falado. Se quer apontar, crucialmente, para uma relação de co-dependência entre eros e *lógos*, uma espécie de “simbiose” temática, semelhante à que ocorre no diálogo *Fedro*, mas textualmente organizada de modo distinto. Se lá é fácil identificar, de relance, duas partes estilisticamente distintas que se dedicam a falar uma de eros, e outra de *lógos*, aqui o tema eros se “sobrepõe” ao tema *lógos* como a tela diáfana que cobre um prédio em construção; e o discurso se “esconde” enquanto infraestrutura do próprio diálogo: uma sucessão de discursos que se comentam entre si, relatada por uma cadeia de transmissão discursiva que é objeto de repetida discussão – ou fofoca (BARTHES, 2018, p. 179) – desde o início, e por isso, também, objeto de desejo: “Creio não estar despreparado sobre o que quereis saber, pois casualmente anteontem...” (PLATÃO, *Banquete*, 172a1-2)<sup>2</sup>.

Esta simbiose fica especialmente evidente no relato do discurso de Diotima por Sócrates, no qual se propõe uma interrelação instrumental entre eros e *lógos*

<sup>1</sup> πάντες ἄνθρωποι τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας ὀρέγονται, χρηστὸν παρ' αὐτῆς ἅπαντες ἀρύσασθαι βουλόμενοι καὶ κάτοχοι τοῖς ταύτης νόμασιν εἶναι σπουδάζοντες καὶ τῶν Πλατωνικῶν ἐνθουσιασμῶν πλήρεις ἑαυτοὺς καταστήσοντες. Tradução minha.

<sup>2</sup> Δοκῶ μοι περὶ ὧν πυνθάνεσθε οὐκ ἀμελέτητος εἶναι. καὶ γὰρ ἐτύγχανον πρῶην...

para a realização do empreendimento filosófico. Enquanto meios de apreensão do inteligível, eros e *lógos* têm função indissociável, uma vez que constituem dispositivos de correção mútua: eros precisa de bons *lógoi* para que possa ser direcionado para o conhecimento da realidade; e o *lógos*, por sua vez, só será geração de verdadeiro pensamento e virtude, e só será fecundante, se impulsionado por eros – ou seja, é segundo a influência erótica que discursos podem ser emitidos e recebidos de forma filosófica, ou seja, ativa, criativa ou fecundante.

Ao conceber que a experiência erótica, uma vez voltada para a filosofia, teria como modo de expressão sobretudo a produção de discursos, e ao apresentar estes como objetos especialmente adequados para, inversamente, produzir eros em determinados personagens, o diálogo sugere que há uma relação privilegiada entre os aspectos discursivo e amoroso da vida humana – sobretudo naquela de inclinação filosófica.

Platão sublinha elementos comuns nas caracterizações de eros e *lógos* que estruturam tal vínculo. O primeiro é que eros e *lógos* são objetos especialmente adequados um do outro, sendo ambos estruturalmente *tívoç*, *de* alguma coisa. Eros é objeto privilegiado de discurso porque, dada a natureza atordoadora da experiência amorosa, os amantes são impelidos a falar – sejam eles amantes da beleza de um jovem que desejam conquistar por meio de palavras sedutoras, bajuladoras, persuasivas; sejam eles amantes da sabedoria que buscam mesmo a definição desse tema sobre o qual não há concordância entre os seres humanos. O discurso ao qual o sujeito erótico é impelido é, em primeiro lugar, aquele que busca compreender os efeitos do objeto amado sobre ele, e dentre estes o próprio novo modo de pensar e se expressar que é inaugurado sob a influência de eros. Dixsaut resume ao afirmar que “não há amor sem discurso amoroso e o discurso amoroso rompe com todos os usos comuns do discurso” (2012, p. 108): por sua estranheza, o discurso amoroso convida a ser ele próprio assunto de meta-discursos.

Por outro lado, o próprio discurso se constitui como um objeto de desejo, e é esta a questão que me é mais cara. Foi argumentado que o *Banquete* busca tematizar, a partir de uma distinção muito particular de vocabulário, os diferentes modos pelos quais se é possível “desejar” discursos, o que por sua vez foi sistematizado nos paradigmas apetitivo e erótico. O trabalho de sistematização envolveu o mapeamento lexical dos termos relativos aos movimentos do desejo e seus contextos de uso não apenas no *Banquete*, mas em outros diálogos platônicos

e textos do *corpus* grego; e também uma atenção especial aos interlúdios dramáticos do diálogo, o que se refletiu na escrita e na organização dos capítulos dessa dissertação. O volume de dados levantados rendeu não apenas uma dissertação incomumente longa, mas também um anteprojeto de doutorado.

O que eu encontrei ao longo deste processo foi a charmosa tendência de Platão, em recepção dos textos da sua época, a figurar o discurso como algo que se come ou se bebe. No que foi chamado paradigma apetitivo passivo-aquisitivo, o discurso é algo que se consome para preencher o que se figura como um vazio. Se quis sugerir que esse modo de recepção é passivo, ainda que aquisitivo, porque pressupõe que a finalização do processo desejante está na ação do adquirido sobre nós. Já o que o Sócrates do *Banquete* leva a entender, desde sua rejeição da imagem das taças, é que enquanto expressão fluida sensível do pensamento que impacta a alma, o *lógos* pode ser aquilo que leva o sujeito a se tornar agente desejante, evidenciando uma falta nele mesmo: seja manifestando beleza no nível da sua forma – pela técnica da sua formulação – ou do seu conteúdo – por aquilo que busca representar. Este é o primeiro movimento que caracteriza o paradigma erótico ativo-poiético, segundo o qual o agente desejante transforma a sua postura diante do mundo. Os discursos que ele porventura venha a consumir não preenchem nada; ao contrário, estimulam a investigação própria de uma alma voltada para o esforço produtivo autêntico. Isto ultrapassa a relação culturalmente imaginada de um discurso que se pode consumir e, nesse sentido, consiste na diferença entre um “apetite por discursos” e um “eros por sabedoria”.

O *Banquete* se destaca de outros diálogos por eleger o vinho como veículo desta metáfora de consumo. Um segundo elemento comum a eros e *lógos* é que compartilham uma ambiguidade essencial nos seus possíveis efeitos sobre a alma humana. Como o vinho, podem ser ditos psicotrópicos, uma vez que alteram o *modo* de percepção e compreensão de mundo daquele que é atingido e, conseqüentemente, seu comportamento. Disto decorre que poderiam, como *phármaka*, serem usados de maneira boa ou ruim, correta ou incorreta, pelo sujeito afetado – ou seja, estaria no poder deste de fazer bom uso de tais afetos desde que ele tenha posse de uma determinada técnica da medida. De tal maneira se justifica, para Sócrates e a definição específica de filosofia que ele propõe ali, a necessidade de direcionamento das experiências erótica e discursiva pelo conhecimento da arte erótica e da arte dos discursos.



A metáfora do vinho sugere que o problema principal do discurso no *Banquete*, nesse sentido, parece ser relativo à sua recepção: o modo como se “bebe” *lógoi*, e como isso, por sua vez, determina os modos de emissão. Tal como um belo corpo, o discurso se constitui como objeto de desejo ilusório de um verdadeiro eros de sabedoria, que não pode ser “saciado” pela aquisição ou preenchimento. Não obstante, Platão, como bom ateniense, reconhece a potência que todo discurso, como todo vinho, tem de afetar seu receptor. Mais do que ser necessário discernir a qualidade dos discursos que consumimos, é preciso exercer o desejo por eles fora da lógica apetitiva.

Isto requer uma mudança de postura existencial. Não adianta, como faz Alcibíades, amar um bom discurso, mas pretender se preencher de sabedoria com ele. Nesse sentido, Sócrates é exemplar. Descrito três vezes como aquele bebe vinho e que nunca se embriaga, também ouve todos os discursos mas não os consome indistintamente – de fato, ele se apropria do que há de melhor em cada discurso anterior para montar o seu próprio. Sócrates deseja os discursos belos à sua volta de modo a deixar que eles germinem dentro dele com novas e melhores palavras. E assim, reciprocamente, seus discursos funcionam na lógica erótica, de maneira que são capazes de evidenciar faltas em Agatão e em Alcibíades. A diferença entre esses personagens e Sócrates, parece, é que o filósofo é quem conhece a arte erótica. Esta então, por sua vez, se revelaria também como uma arte dos discursos.

## Obras de Platão

PLATÃO. BRISSON, L. (Dir.) *Platon: Œuvres Complètes*. Paris: Flammarion, 2008.

PLATÃO. COOPER, J. M. (Ed.) *Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. *Platon: Œuvres Complètes*, v. I-II. Tradução e notas de León Robin. Paris: Gallimard, 1950.

*Banquete:*

———. *Le Banquet*. (Platon, *Oeuvres Complètes*, Tome IV, 2<sup>e</sup> partie). Tradução de León Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1938.

———. *Le Banquet*. Tradução de Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2007.

———. *Banquete*. Tradução de Claudia Mársico, estudo preliminar por Lucas Soares. Buenos Aires: Miluno Editorial, 2009a.

———. *O Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2019.

———. *O Banquete*. Tradução de Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2021a.

———. *O Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2021b.

———. *Diálogos. O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Traduções de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril, 1972.

PLATÃO; BURY, R. G. *The Symposium of Plato*. 2 ed. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1932.

PLATÃO; DOVER, K. J. *Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

———. *Symposium*. Tradução de Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2008a.

*Outros diálogos:*

PLATÃO. *Apologia de Sócrates; Critão; Menão; Hípias Maior e outros*. Volumes I-II. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

———. *Apologia de Sócrates*. Precedido de *Êutifron* (Sobre a piedade) e seguido de *Crítón* (Sobre o dever). Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2022.

———. *Apologia de Sócrates; Crítón*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora UnB, 1997.

———. *Cármides, Lísias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2015.

———. *Carta VII*. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. 2ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013.

———. *Diálogos II. Górgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Traduções de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

———. *Eutidemo*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2011a.

———. *Fedro*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

———. *Fedro*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016b.

———. *Filebo*. Tradução de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012b.

———. *Górgias*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014a.

———. *Hípias Maior*. Tradução de Lucas Angioni. *Archai*, v. 26, pp. 1-51, 2019.

———. *Íon*. Tradução de Cláudio Vieira. Belo Horizonte: Intrínseca, 2011b.

———. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola, 2001.

———. *Mênon; Eutidemo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2020a.

———. *Phaedrus*. Tradução de Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2009b.

———. *Phèdre*. Tradução de Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2012a.

———. *Plato in Twelve Volumes*. Volume IX: *Hippias Major; Hippias Minor; Ion; Menexenus; Cleitophon; Timaeus; Critias; Minos; Epinomis*. Tradução de W. R. M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

———. *O Político*. Tradução de Carmen Isabel Leal Soares. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008b.

———. *Primeiro Alcibiades; Segundo Alcibiades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2015.

———. *Protágoras*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017a.

———. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 15 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017b.

———. *A República: ou sobre a justiça*. 2 ed. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

———. *Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011c.

———. *Teeteto; Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

———. *Teeteto*. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2020b.

———. *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume Clássica, 2012c.

### **Outras referências primárias (edições críticas e traduções):**

ANACREONTE. *Fragments completos*, seguidos das Anacreônticas. Tradução de Leonardo Antunes. São Paulo: Editora 34, 2022.

ANTHOLOGIA GRAECA; BECKBY, H. (Ed.) *Anthologia Graeca*, 4 vols. 2 ed. Munich: Heimeran, 1965-1968.

ANTIFONTE; ANDÓCIDES. *Minor Attic Orators*, I. Tradução de K. J. Maidment. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.

ANTIFONTE. *Testemunhos, fragmentos, discursos*. Tradução de Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

APOSTOLIUS. *Collectio paroemiarum*. Corpus paroemiographorum Graecorum, vol. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.

ARISTÓFANES. *Acarnenses*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. 2 ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1988.

———. *The Acharnians, The Clouds, The Knights, The Wasps*. Tradução de Benjamin Bickley Rogers. London: William Heinemann Ltd, 1930.

———. *As Aves*. Tradução de Adriane da Silva Duarte. São Paulo: Hucitec, 2000.

———. *Knights*. Tradução de Alan Sommerstein. Wilts: Aris & Phillips, 1981.

———. *Os Cavaleiros*. Tradução de Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2004.

———. *Théâtre Complet*. Paris: Éditions Gallimard, 1997.

———. *As Vespas*. Tradução de Carlos A. Martins de Jesus. Coimbra: FESTEIA – Tema Clássico, 2009.

———. BARACAT JÚNIOR, J. C. (Org.) *As Nuvens. Cadernos de Tradução*, Porto Alegre, n. 32, 2013.

———. *Pluto (A Riqueza)*. Tradução de Américo da Costa Ramalho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

———. *Rãs*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra; São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2014.

———. *Tesmoforiantes*. Tradução de Ana Maria César Pompeu. São Paulo: Via Leitura, 2015.

ARISTÓTELES; BARNES, J. (Ed.) *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Pontinha: Vega, 1998.

———. *Problems, books XXII-XXXVIII. Rhetorica ad Alexandrum*. Tradução de W. S. Hett e H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.

———. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. Disponível em: < <https://obrasdearistoteles.net/online/volumes-saidos/>>. Acesso em: 22 nov. 2021.

———. *Rhétorique*. Tradução de Pierre Chiron. Paris: GF Flammarion, 2007. E-book.

———. *Sobre a Arte Poética*. Tradução de Antonio Mattoso e Antônio Queirós Campos. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

ATENEU. *The Deipnosophists*, or Banquet of the Learned of Athenaeus. London: Henry G. Bohn, 1984. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2013.01.0003>>.

———. *The Learned Banqueters*, III.106e-V. (*Deipnosophistae*). Tradução de S. Douglas Olson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

BAQUÍLIDES. JEBB, R. C. (Ed.) *Bacchylides: the poems and fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1905.

BERNABÉ, A. 2005. *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Poetae Epici Graeci. Pars II. Fasc. 2. Bibliotheca Teubneriana*. Munich and Leipzig: K. G. Saur.

CAMPBELL, D. A. (Ed., Tr.). *Greek Lyric I: Sappho and Alcaeus*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

CAREY, C. *Trials from Classical Athens*. London: Routledge, 1997.

DEMÉTRIO. *On Style (De elocutione)*. In: ARISTÓTELES; LONGINO; DEMÉTRIO. *Poetics; On the Sublime; On Style*. Tradução por Doreen C. Innes. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

DEMÓSTENES. *Orations 21-26*. Tradução por J. H. Vince. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

———. *Orations 50-59, v. III*. Tradução por A. T. Murray. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.

———. *Funeral Speech; Erotic Essay (Erotikos); Exordia and Letters*. Tradução por Norman J. DeWitt e Norman W. DeWitt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1949.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

EDMONDS, J. M. (Ed.) *Elegy and Iambus with the Anacreontea*. Vol. I. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.

ÉLIO ARISTIDES. *Orations, v. II*. Tradução de Michael Trapp. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2021.

ÉSQUILO. *Agamemnon, Libation-bearers, Eumenides, Fragments*. Tradução de Herbert Weir Smyth. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.

———. *Tragédias (Os persas; Os sete contra Tebas; As suplicantes; Prometeu cadeeiro)*. Estudos e traduções de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

ÉSQUINES. *Speeches* (Against Timarchus; On the Embassy; Against Ctesiphon). Tradução de Charles Darwin Adams. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.

ÉSQUINES [Socraticus]; DITTMAR, H (Ed.). *Aischines von Sphettos*. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker. Berlin: Weidmann, 1912.

EURÍPIDES. *Medéia; As Bacantes*. Tradução de Miroel Silveira, Junia Silveira Gonçalves e Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

———. *Hipólito*. Tradução de Bernardina de Sousa Oliveira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

———. *As Bacas*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo, *Revista Re-produção*, 2018. Disponível em: < <http://www.casaguilhermedealmeida.org.br/revista-reproducao/ver-noticia.php?id=95>>. Acesso em 21 jan. 2022.

———. *Bakkhai*. Tradução de Reginald Gibbons. Oxford: Oxford University Press, 2001.

FILÓSTRATO; EUNÁPIO. *The Lives of the Sophists*. Tradução de Wilmer Cave Wright, London: William Heinemann, 1922.

GENTILI, B.; PRATO, C. (Eds.). *Poetarum elegiacorum*. Testimonia et fragmenta. Pars Prior. Leipzig: Teubner, 1988.

GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Tradução de Daniela Paulinelli. Belo Horizonte: Anágnosis, 2009.

GRAHAM, D. W. *The texts of Early Greek Philosophy*. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics. Partes I-II. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HERÓDOTO. *The Histories (Historiae)*. Tradução de A. D. Godley. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0126>>.

HESÍODO; MEKELBACH, R.; WEST, M. L. (Eds.) *Fragmenta Hesiodica*. Oxford: Clarendon Press, 1967

HESÍODO. *The Shield, Catalogue of Women, Other Fragments*. Tradução de Glenn W. Most. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

———. *Teogonia*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013a.

———. *Trabalhos e Dias*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013b.

HESÍQUIO; LATTE, K. (Ed.) *Hesychii Alexandrini lexicon*, vols. 1-2. 2 ed. Copenhagen: Munksgaard, 1966.

HIPÓCRATES. LITTRÉ, É. (Ed.) *Oeuvres Complètes d'Hippocrate*. Tomes I-X. Paris: Baillière, 1839-1861.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

———. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

———. *Odisseia*. Tradução de Trajano Vieira. 3 ed. São Paulo: Editora 34, 2014.

ISÓCRATES. *Isocrates*, v. 3. Tradução de Larue Van Hook. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1945.

———. *Discours, tome III: Sur la paix, Aréopagique, Sur l'échange*. Tradução de George Mathieu. 3 ed. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

LÍSIAS. *Discours*. Tomes I-II. Tradução de Louis Gernet e Marcel Bizos. Paris: Les Belles Lettres, 1967, 1962.

LOBEL, E.; PAGE, D. (Eds.) *Poetarum Lesbiorum fragmenta*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

OLIMPIODORO. *Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*. Tradução de Michael Griffin. London: Bloomsbury, 2015.

OLSON, S. D.; SENS, A. *Archestratos of Gela*. Greek culture and cuisine in the fourth century BCE. Oxford: Oxford University Press, 2000.

OLSON, S. D. (Ed.). *Broken laughter: select fragments of Greek comedy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

PARMÊNIDES; XENÓFANES. Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanés, fragmentos. Tradução de Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Hexis; Fundacao Biblioteca Nacional, 2001.

PAUSÂNIAS. *Description of Greece*. In four volumes. Tradução de W. H. S. Jones e H. A. Ormerod. London: William Heinemann, 1918. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0160>>.

PÍNDARO. *Píndaro: epinícios e fragmentos*. Tradução, introdução e notas de Roosevelt A. Rocha. Curitiba: Kotter Editorial, 2018.

PLUTARCO. *Moralia*, v. II. Tradução de Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.



———. *Moralia*, v. V. Tradução de Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

———. *Moralia*, v. VIII, 612b-697c (*Quaestiones Convivales*). Tradução de P. A. Clement e H. B. Hoffleit. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

———. *Oeuvres morales, tome XI*. Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands; A un chef mal éduqué; Si la politique est l'affaire des vieillards. Tradução de Marcel Cuvigny. Paris: Les Belles Lettres, 1984. (Pseudo-Plutarco).

———. *Obras morais*. O Banquete dos Sete Sábios. Tradução de Delfim F Leão. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

———. *Obras morais*. No Banquete. Tradução de Carlos de Jesus et al. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

———. *Vidas Paralelas: Alcibiades e Coriolano*. Tradução de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. 2 ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

POWELL, J. U. (Ed.) *Collectanea Alexandrina: reliquiae minores poetarum graecorum aetatis ptolemaicae, 323-146 a.C. Epicorum, elegiacorum, lyricorum, ethicorum*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

RIBEIRO, W. A., Jr. (Ed.) *Hinos Homéricos: tradução, notas e estudo*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

SANCHIS LLOPIS, JORDI; GÓMEZ, R. MONTAÑÉS; ASENSIO, J. PÉREZ (Eds.). *Fragmentos de la comedia media*. Madrid: Editorial Gredos, 2007

SNELL, B.; MAEHLER, H. (Eds.) *Pindari carmina cum fragmentis*. Leipzig: Teubner, 1980.

SOFISTAS. Testemunhos e Fragmentos. Tradução de Ana Alexandra Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

SÓFOCLES. *Oedipus King; Oedipus at Colonus; Antigone*. Tradução de F. Storr. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.

———. *As Traquínias*. Tradução de Maria do Céu Zambujo Fialho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

SOUZA, J. C. (Org.) *Pré-Socráticos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

TEÓGNIS. *Poèmes élégiaques*. Tradução de Jean Carrière. 2 ed. Paris: Les Belles Lettres, 1962.

TUCÍDIDES. *History of the Peloponnesian War. (Historiae)*. Volumes I-IV. Tradução de Charles Forster Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956.

———. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

VOIGT, E-M. (Ed.) *Sappho et Alcaeus*. Amsterdam: Athenaeum, 1971.

XENOFONTE. *Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

———. *Memoráveis*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume, 2009.

———. *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*. Loeb Classical Library 168 Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

WEST, M. L. (Ed.). *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*. 2 volumes. Oxford: Oxford University Press, 1998.

### Referências secundárias:

ALLEN, R. E. *The Symposium*. Dialogues of Plato, v. 2. New Haven; London: Yale University Press, 1993.

ANAGNOSTOU-LAOUTIDES, E. A toast to virtue: drinking competitions, Plato, and the Sicilian Tyrants. In: REID, H. L.; SERRATI, J.; SORG, T. *Conflict and Competition: Agon in Ancient Greece*. Selected Essays from the 2019 Symposium on the Heritage of Western Greece. Parnasos Press, 2020, pp. 123-138.

———. Sócrates el sátiro sobrio y la posición de Platon respecto la risa. In: LAVILLA DE LERA, J.; SANTOS, J. A. (Eds.) *Humor y filosofía en los diálogos de Platón*. Barcelona; México: Anthropos Editorial; Universidade Autônoma Metropolitana, 2021. Capítulo 20, pp. 258-270.

ARAUJO, E.; CORNELLI, G. Resistindo a "guerra às drogas" a partir de Homero: a multivalência do phármakon na Odisseia. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 45, n. 2, pp. 101-126, 2002.

AUBERT, E. H. O coro, a musa e as estrelas: estudo do fr. 5 Page de Álcman. *Classica*, v. 33, n. 1, pp. 11-30, 2020.

AZEVEDO, F. C. *O fracasso de Nuvens e a rivalidade poética na comédia grega antiga*. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 130 p., 2018.

BACON, H. Socrates Crowned. *The Virginia Quarterly Review*, v. 35, n. 3, pp. 415-430, 1959.

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. 4 ed. Paris: Hachette, 2000.

BALTES, M. Plato's school, the academy. *Hermathena*, n. 155, p. 5-26, 1993.

BARTHES, R. *Aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França*, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977. São Paulo: Editora Cultrix, 1980.

———. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

———. *Fragments de um discurso amoroso*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

BELFIORE, E. Wine and catharsis of the emotions in Plato's Laws. *Classical Quarterly*, v. 36, n. 2, 1986, pp. 421-437.

———. *Socrates' daimonic art: love for wisdom in four platonic dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

BIEDA, E. Gorgias, the eighth orator. Gorgianic echoes in Agathon's speech in the Symposium. In: CORNELLI, G. (Org.). *Plato's styles and characters: between literature and philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2016a, pp. 253-262.

———. El alma tiránica de Alcibiades en el *Banquete* de Platón. *Agora, Papeles de Filosofía*, v. 35, n. 1, pp. 149-170, 2016b.

BLONDELL, R. Where is Socrates in the ladder of love? In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. The Center for Hellenic Studies, 2007. Capítulo 7, pp. 147-179. Disponível em: <<https://chs.harvard.edu/book/lesher-j-d-nails-and-f-sheffield-eds-platos-symposium/>>.

BOUVIER, J. *La statuaire morale de Platon*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Université de Grenoble, p. 865, 2011.

BOWIE, A. M. Thinking with drinking: wine and the symposium in Aristophanes. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 117, p. 1-21, 1997.

BOWIE, E. L. Early Greek Elegy, Symposium and Public Festival. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 106, pp. 13-35, 1986.

———. L'éloge dans le symposium. *Pallas*, v. 16, pp. 137-165, 2003.

BOYANCÉ, P. Platon et le vin. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n. 10, pp. 3-19, 1951.

BRANDÃO, J. S. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

BRAVO, F. *As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo: Paulus, 2009.

BREITENBERGER, B. *Aphrodite and Eros. The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*. New York; London: Routledge, 2007.

BREMMER, J. N. Adolescents, symposion, and pederasty? In: MURRAY, O. (ed.). *Symptotica. A symposium on the symposion*. Oxford: Clarendon, 1990, pp. 135-48.

BRISSEON, L. Agathon, Pausanias and Diotima in Plato's Symposium: paiderastia and philosophia. In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. The Center for Hellenic Studies, 2007. Capítulo 10, pp. 229-251. Disponível em: <<https://chs.harvard.edu/book/lesher-j-d-nails-and-f-sheffield-eds-platos-symposium/>>.

BUARQUE, L. *As armas cômicas: os interlocutores de Platão no Crátilo*. Rio sw Janeiro: Editora Hexis, 2011.

BUNDRICK, S. D. Eyes cups in context. *American Journal of Archaeology*, v. 119, n. 3, pp. 295-341, 2015.

BURKERT, W. *Greek religion: archaic and classical*. Oxford: Blackwell Publishing, 1985.

BURNYEAT, M. Socratic midwifery, platonic inspiration. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 24, n. 1, pp. 7-16, 1977.

CACIAGLI, S. *Debosciato*. Katapygon | Καταπύγων. Lessico del Comico. 2016. Disponível em: <<https://lessicodelcomico.wordpress.com/il-debosciato/>>.

CACIAGLI, S.; CAPRA, A.; GIOVANNELLI, M.; REGALI, M. Penia da Aristofane alla scena contemporanea. La forza drammatica di un personaggio anti-cômico. *Lessico del Comico*, v. I, pp. 78-97, 2016.

CAIRNS, D. L. Hybris, dishonour, and thinking big. *Journal of Hellenic Studies*, v. 116, pp. 1-32, 1996.

CAIRUS, H. F.; RIBEIRO JR, W. A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. SciELO-Editora FIOCRUZ, 2005.

CALAME, C. Jardins d'amour et prairies de l'au-delà. Rencontres rituelles avec les dieux et poésie en Grèce. *Poétique*, n. 145, pp. 25-41, 2006.

———. *Eros na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CANDIDO, Maria Regina. Pederastia: ritual de passagem na formação do jovem cidadão ateniense. In: ESTEVES, A. M., AZEVEDO, K. T., FROHWEIN, F. (Ed.) *Homoerotismo na Antiguidade Clássica*. 2 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016, cap. 2, pp. 36-50.

CANTARELLA, E. *Bisexuality in the ancient world*. London/New Haven: Yale University Press, 1994.

CAPRA, A. Stratagemmi comici da Aristofane a Platone Parte I. Il satiro ironico (Simposio, Nuvole e altro). *Stratagemmi*, v. 2, pp. 7-48, 2007a.

———. Stratagemmi comici da Aristofane a Platone Parte II. L'invettiva (Cavaliere, Gorgia, Repubblica). *Stratagemmi*, v. 3, pp. 7-45, 2007b.

———. Transcoding the Silenus: Aristophanes, Plato and the invention of Socratic iconography. In: TULLI, M.; ERLER, M. (Eds.) *Plato In Symposium: Selected Papers from the X Symposium Platonicum*. Auflage: Sankt Augustin, 2016, pp. 437-442.

———. Platon et la comédie. Une apologie fantastique pour la poésie? In: JOÛET-PASTRÉ, E.; SAETTA COTTONE, R. *Usages Philosophiques des poètes. Huit études sur les dialogues platoniciens*. Nancy: A.D.R.A, 2018, pp. 111-127.

CAREY, C. Epideictic oratory, In: WORTHINGTON, I. (Org.) *A companion to Greek rhetoric*. Malden: Blackwell Publishing, 2007, pp. 236-252.

CARPENTER, T. H.; FARAONE, C. A. *Masks of Dionysus*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

CASSIN, B. (Dir.) *Vocabulaire Européen des Philosophies*. Dictionnaire des Intraduisibles. Paris: Éditions du Seuil, 2004.

———. *Jacques, o sofista*. Lacan, logos e psicanálise. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.

CLAY, D. The Tragic and Comic Poet of the Symposium. *Arion*, v. 2, n. 2, pp. 238-261, 1975.

COOK, A. B. Iostephanos. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 20, pp. 1-13, 1900.

CORNELLI, G. Seduzindo Sócrates: retórica de gênero e política da memória no Alcebiades platônico. In: CORNELLI, G.; DA COSTA, G. G. (Eds.) *Estudos Clássicos I: Origens do Pensamento Ocidental*. UNESCO, 2013. Capítulo 7, pp. 137-162.

———. (Org.). *Plato's styles and characters: between literature and philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2016.

CORNFORD, F. M. The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium*. In: VLASTOS, G. (Org.) *Plato: a collection of critical essays*. V. 2: Ethics, politics, and philosophy of art and religion. London: Macmillan, 1971. Capítulo 7, pp. 119-131.

CORRIGAN, K.; GLAZOV-CORRIGAN, E.. *Plato's dialectic at play: argument, structure, and myth in the Symposium*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2004.

COSTA, A. Arte e conhecimento: da medicina à retórica platônica. *Kléos*, n. 19, pp. 177-194, 2015.

COTÉ, C-E. *The Significance of ἔρως in Thucydides' Portrayal of Athenian Imperialism*. Thesis (Mestrado em Classical Studies) – University of Ottawa, p. 159, 1997.

CRAIK, E. M. *The Hippocratic Corpus: Content and Context*. Abingdon: Routledge, 2015.

CREPALDI, C. L. Os fragmentos de “*Andrômeda*” de Eurípides. *Estudos Linguísticos e Literários*, n. 55, pp. 356–373, 2016.

CUMMINS, W. J. “Eros”, “Epithumia”, and “Philia” in Plato. *Apeiron*, v. 15, n. 1, p. 10–18, 1981.

D'ANGOUR, A. *Socrates in love: the making of a philosopher*. London; New York: Bloomsbury Publishing, 2019.

DAVIDSON, J. *Courtesans and Fishcakes: the consuming passions of classical Athens*. London: Fontana Press, 1997.

———. Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex. *Past & Present*, n. 170, pp. 3-51, 2001.

DE JONG, I. Narratological theory on narrators, narratees, and narratives. In: DE JONG, I.; NUNLIST, R.; BOWIE, A. (Eds.) *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*. Boston; Leiden: Brill, 2004. Introdução, pp. 1-12.

DE JONG, I.; NUNLIST, R.; BOWIE, A. (Eds.) *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*. Boston; Leiden: Brill, 2004.

DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

DESTRÉE, P. The speech of Alcibiades (21c4-222b7). In: HORN, C. (Ed.) *Platon: Symposion*. Berlin: Akademie Verlag, 2013. Capítulo 11, pp. 191-205.

———. “The Allegedly Best Speaker”: a note on Plato on Aristophanes (SYMP. 189A7). *Classical Philology*, v. 110, n. 4, p. 360-366, 2015.

DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (Orgs.) *Plato's Symposium: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Métis: as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

DETIENNE, M. *Mestres da verdade na Grécia antiga*. São Paulo: Editora WMF Fontes, 2013.

DIXSAUT, M. *Platon: le désir de comprendre*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012.

———. *Metamorfoses da dialética nos diálogos de Platão*. São Paulo: Paulus, 2021.

DORTER, K. The Significance of the Speeches in Plato's Symposium. *Philosophy & Rhetoric*, v. 2, n. 4, p. 215–234, 1969.

DOVA, S. On philogymnastia and its cognates in Plato. In: REID, H.; RALKOWSKI, M.; ZOLLER, C. (Eds.) *Athletics, Gymnastics, and Agōn in Plato*. Parnassos Press, 2020. Capítulo 6, pp. 107-126. Disponível em <<https://www.jstor.org/stable/j.ctv1fkgc3p>>.

DOVER, K. J. Eros and Nomos (Plato, "Symposium" 182a-185c). *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n. 11, p. 31–42, 1964.

———. *Greek Homosexuality*. Boston: Harvard University Press, 1978.

EDELSTEIN, L. The Rôle of Eryximachus in Plato's Symposium. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 76, p. 85–103, 1945.

EDMONDS, R. Socrates the beautiful. Role reversal and midwifery in Plato's Symposium. *Transactions of the American Philological Association*, v. 130, p. 261-285, 2000.

FARAONE, C. A. Taking the "Nestor's Cup Inscription" seriously: erotic magic and conditional curses in the earliest inscribed hexameters. *Classical Antiquity*, v. 15, n. 1, pp. 77-112, 1996.

FERRARI, G. Eye-Cup. *Revue Archéologique*, Nouvelle Série, f. 1, pp. 5-20, 1986.

FIERRO, M. A. *Elenchos y eros: el caso de Sócrates y Agatón en Smp. 199c-201a*. *Archai*, n. 14, pp. 93-108, 2014.

FISHER, N. R. E. *Hybris and Dishonour: I. Greece and Rome*, v. 23, n. 2, pp. 177-193, 1976.

———. *Hybris and Dishonour: II. Greece and Rome*, v. 26, n. 1, pp. 32-47, 1979.

———. *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster: Aris and Phillips, 1992.

———. Athletics and Sexuality. In: HUBBARD, T. K. (Ed.) *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Oxford: Wiley Blackwell, 2014. Capítulo 15, pp. 244-264.

FORD, A. Alcibiades' *eikôn* of Socrates and the Platonic text: *Symp.* 215a-222d. In: EDMONDS III, R. G.; DESTRÉE, P. (Eds.) *Plato and the power of images*. Leiden; Boston: Brill, 2017, pp. 11-28.

FRANCO, I. *O Sopro do Amor*. Um comentário ao discurso de Fedro no *Banquete* de Platão. Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006.

FREITAS, L. E. A imagem do kinaidos no Górgias de Platão. *Archai*, pp. 77-107, 2018.

FRÈRE, J. *Les Grecs et le désir de l'être*. Des préplatoniciens à Aristote. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

FRIAS, I. M. *Platão, leitor de Hipócrates*. Londrina: Editora UEL, 2001.

FRIEDLÄNDER, P. *Plato: an introduction*. (I). 2 ed. Princeton: Princeton University Press, 1973.

———. *Plato: the dialogues. First Period*. (II) New York: Bollingen Foundation, 1964.

———. *Plato: the dialogues. Second and third periods*. (III). Princeton: Princeton University Press, 1969.

FRONTISI-DUCROUX, F.; VERNANT, J-P. *Ulisse e lo specchio*. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica. Roma: Donzelli Editore, 1998.

GAGARIN, M. Socrates' "Hybris" and Alcibiades' Failure. *Phoenix*, v. 31, n. 1, p. 22-37, 1977.

GALL, F. R. *Anatomia do Cômico*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, p. 298, 2021.

GERNET, L. The mythical idea of value in Greece. In: GERNET, L. *The Anthropology of Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1981. Parte II, Forms of Mythical Thought, Capítulo 4, pp. 73-111.

GONZALEZ, F. J. Il bello nel simposio: sogno o visione? *Méthexis*, v. 25, pp. 51-70, 2012.

———. Why Agathon's beauty matters. In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (Orgs.) *Plato's Symposium: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. Capítulo 6, pp. 108-125.

GRIBBLE, D. *Alcibiades and Athens*. A study in literary presentation. Oxford: Clarendon Press, 1999.

———. Alcibiades at the Olympics: performance, politics and civic ideology. *The Classical Quarterly*, v. 62, n. 1, pp. 45-71, 2012.



GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil 2005.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, vol. 4. Plato, the man and his dialogues: earlier period. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

HAAS, B. *Le beau et ses traductions*: Les quatre définitions du beau dans le Hippias Majeur de Platon. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2021. Disponível em: <<http://books.openedition.org/psorbonne/94957>>. Acesso em 9 de novembro de 2022.

HACKFORTH, R. Immortality in Plato's Symposium. *The Classical Review*, v. 64, n. 2, p. 43–45, 1950.

HALPERIN, D. M. Platonic Erôs and What Men Call Love. *Ancient Philosophy*, v. 5, n. 2, p. 161–204, 1985.

———. Plato and Erotic Reciprocity. *Classical Antiquity*, v. 5, n. 1, p. 60–80, 1986.

———. Plato and the Metaphysics of Desire. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, v. 5, n. 1, p. 27–52, 1989.

HALPERIN, D. M.; WINKLER, J. J.; ZEITLIN, F. I. (Orgs.) *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient Greek world*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

HALPERIN, D. M. Why is Diotima a woman? Platonic Erôs and the figuration of gender. In: HALPERIN, D. M.; WINKLER, J. J.; ZEITLIN, F. I. (Orgs.) *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient Greek world*. Princeton: Princeton University Press, 1990. Capítulo 8, pp. 257-308.

———. Plato and the Erotics of Narrativity. In: KLAGGE, J. C.; SMITH, N. D. (Eds.). *Methods of interpreting Plato and his dialogues*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, supplementary volume. Oxford: Oxford University Press, 1992. Capítulo 5, pp. 93-130.

HEATH, J. Disentangling the Beast: Humans and Other Animals in Aeschylus' Oresteia. *Journal of Hellenic Studies*, v. 119, 1999, pp. 17-47.

HENDERSON, J. *The Maculate Muse*. Obscene Language in Attic Comedy. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 1991.

HERMANN, F-G. Dynamics of Vision in Plato's Thought. *Helios*, v. 40, n. 1-2, pp. 281-307, 2013.

HITCH, S. Tastes of Greek poetry: from Homer to Aristophanes. In: RUDOLPH, K. C. (Ed.) *Taste and the Ancient Senses*. London; New York: Routledge, 2018. Capítulo 1, pp. 22-44.

HOBBS, A. Female imagery in Plato. In: In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. The Center for Hellenic Studies, 2007. Capítulo 11, pp. 253-272.

HOBDEN, F. *The symposion in ancient Greek society and thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

HOOPER, A. Aristophanes' hiccups and Pausanias' sophistry in Plato's Symposium. *Arethusa* (aceito 2016). Disponível em: <<https://dro.dur.ac.uk/20787/>>. Acesso em 29 abr. 2021.

HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOW, E. (Eds.) *The Oxford Classical Dictionary*. 2 volumes. 4 ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HUBBARD, T. K. Popular Perceptions of Elite Homosexuality in Classical Athens. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, Boston, v. 6, n. 1, p. 48-78, 1998.

———. Pindar, Theoxenus, and the Homoerotic Eye. *Arethusa*, v. 35, n. 2, pp. 255-96, 2002.

———. Athenian Pederasty and the Construction of Masculinity. In: ARNOLD J. H. & BRADY, S. (Eds.) *What is Masculinity? Historical Dynamics from Antiquity to the Contemporary World*. London: Palgrave Macmillan, 2011. Capítulo 10, pp. 189-225.

JOUANNA, J. *Ippocrate*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1994.

———. Le vin et la médecine dans la Grèce ancienne. *Revue des Études Grecques*, tome 109, pp. 410-434, 1996.

JOUËT-PASTRÉ, E. Beuveries et comédies: deux expériences de bassesse dans la cité des Lois. *Pallas*, v. 61, 2003, pp. 303-311.

KEIME, C. The role of Diotima in the *Symposium*: the dialogue and its double. In: CORNELLI, G. (Org.) *Plato's styles and characters: between literature and philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2016, pp. 379-400.

———. Le discours d'Eryximaque dans le Banquet de Platon (185e6-188e4)-problèmes et fonction philosophique d'un éloge medical. *Dialogues d'histoire ancienne*, v. 44, n. 2, pp. 87-109, 2018.

———. *Plato's Symposium: the Other Half. A study of Phaedrus', Pausanias', and Eryximachus' Speeches'*. Tese (Doutorado em Classics). Faculty of Classics, University of Cambridge. Cambridge, p. 233, 2019.

KLEE, P. *Escritos sobre Arte*. Lisboa: Edições Cotovia, 2014.

KONSTAN, D.; YOUNG-BRUEHL, E. Eryximachus' Speech in the Symposium. *Apeiron*, v. 16, pp. 40-46, 1982.

KONSTAN, D. Between Appetite and Emotion, or Why can't animals have erôs. In: SANDERS, E.; THUMIGER, C.; CAREY, C.; LOWE, N. *Erôs in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 13-26.

KRINKS, P. On the early speeches' development of a methodology. In: *X Symposium Platonicum, The Symposium. Proceedings I*. Pisa, 2013, pp. 349-354.

LACAN, J. *O Seminário, livro 8: a transferência*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

LAMBIN, G. *Anacréon: fragments et imitations*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2002.

LAVILLA DE LERA, J.; SANTOS, J. A. (Eds.) *Humor y filosofía en los diálogos de Platón*. Barcelona; México: Anthropos Editorial; Universidade Autônoma Metropolitana, 2021.

LARIVÉE, A. *Eros Tyrannos*: Alcibiades as the model of the tyrant in Book IX of the *Republic*. *The International Journal of the Platonic Tradition*, v. 6, pp. 1-26, 2012.

LEAR, G. R. Permanent Beauty and Becoming Happy in Plato's Symposium. In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. The Center for Hellenic Studies, 2007. Capítulo 5, pp. 96-124. Disponível em: < <https://chs.harvard.edu/book/lesher-j-d-nails-and-f-sheffield-eds-platos-symposium/>>.

LEITAO, D. *The pregnant male as myth and metaphor in Classical Greek literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

———. Achilles in Love. Politics and Desire in Aeschylus' *Myrmidons*. In: PRATT, L.; SAMPSON, C. M. (Eds). *Engaging Classical Texts in the Contemporary World*. From Narratology to Reception. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2018, pp. 51-71.

LEITE, P. G. *Ética e retórica forense: asebeia e hýbris na caracterização dos adversários de Demóstenes*. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos) – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, 418 p., 2013.

LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. The Center for Hellenic Studies, 2007. Disponível em: < <https://chs.harvard.edu/book/lesher-j-d-nails-and-f-sheffield-eds-platos-symposium/>>.

LEVIN, S. B. Eryximachus' Tale: The Symposium's Role in Plato's Critique of Medicine. *Apeiron*, v. 42, pp. 275-308, 2009.

LEWIS, D. M.; STROUD, R. S. Athens honors king Euagoras of Salamis. *Hesperia: The Journal of the American School of Classics at Athens*, v. 48, pp. 180-193, 1979.

LISSARRAGUE, F. *The Aesthetics of the Greek Banquet*. Images of Wine and Ritual. New Jersey: Princeton University Press, 1990a.

———. The sexual life of satyrs. HALPERIN, D. M.; WINKLER, J. J.; ZEITLIN, F. I. (Orgs.) *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient Greek world*. Princeton: Princeton University Press, 1990 [1990b]. Capítulo 2, pp. 53-81.

———. On the wildness of satyrs. CARPENTER, T. H.; FARAONE, C. A. *Masks of Dionysus*. Ithaca: Cornell University Press, 1993. Capítulo 8, pp. 207-220.

LITTMAN, R. J. The loves of Alcibiades. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 101, pp. 263-276, 1970.

LORAUX, N. *The Experiences of Tiresias*. The feminine and the Greek Man. Princeton: Princeton University Press, 1995.

LOWENSTAM, S. Paradoxes in Plato's Symposium. *Ramus*, v. 14, n. 2, pp. 85-104, 1985.

———. Aristophanes' hiccups. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 27, n. 1, pp. 43-56, 1986.

LUCE, J. V. Immortality in Plato's Symposium: A Reply. *The Classical Review*, v. 2, n. 3/4, p. 137-141, 1952.

MARINO, S. The style of medical writing in the speech of Eryximachus: imitation and contamination. In: CORNELLI, G. (Org.). *Plato's styles and characters: between literature and philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2016, pp. 241-252.

MARONNA, H. A. *Lísis, de Platão: tradução, estudo introdutório e notas*. 2014. Dissertação (Mestrado em Letras) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 119, 2014.

———. *Lísis e Eutidemo, de Platão: φιλία e ἔρις na construção do discurso filosófico*. Tese (Doutorado em Letras) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 168, 2019.

MCCALL, Jr. M. H. *Ancient rhetorical theories of simile and comparison*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

MCCOY, M. Alcidamas, Isocrates, and Plato on speech, writing, and philosophical rhetoric. *Ancient Philosophy*, v. 29, pp. 45-66, 2009.

———. *Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas*. São Paulo: Madras, 2010.

MCPHERRAN, M. Medicine, Magic and Religion in Plato's Symposium. In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. The Center for Hellenic Studies, 2007. Capítulo 4, pp. 71-95. Disponível em: <<https://chs.harvard.edu/book/lesher-j-d-nails-and-f-sheffield-eds-platos-symposium/>>.

MENEZES NETO, N. A. Do “agón” poético ao “agón” platônico. *O que nos faz pensar*, v. 27, n. 43, p. 303, 2018.

MORGAN, K. A. Socrates and Gorgias at Delphi and Olympia: Phaedrus 235d6-236b4. *The Classical Quarterly*, v. 44, n. 2, pp. 375-386, 1994.

———. Plato. In: DE JONG, I.; NUNLIST, R.; BOWIE, A. (Eds.) *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*. Boston; Leiden: Brill, 2004. Capítulo 28, pp. 357-376.

MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Vozes, 2001.

NAILS, D. *The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis, IN: Hackett Pub, 2002.

———. Tragedy off-stage. In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. The Center for Hellenic Studies, 2007. Capítulo 8, pp. 179-208.

NANCY, J-L. *Embriaguez*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIGHTINGALE, A. W. *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995.

———. *Spectacles of truth in classical Greek philosophy: theoria in its cultural context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

———. *Philosophy and Religion in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

NOËL, M-P. Vin, ivresse et démocratie chez Platon. In: JOUANNA, J.; VILLARD, L.; BÉGUIN, D. (Eds.). *Vin et santé en Grèce ancienne (Actes du Colloque, Paris 1998)*. Paris: BCH supplement, v. 40, 2002, pp. 203-219.

———. Aristophane et les intellectuels: le portrait de Socrate et des «sophistes» dans les Nuées. In: *Le théâtre grec antique: la comédie*. Actes du 10ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 1er & 2 octobre 1999. Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2000, pp. 111-128. (Cahiers de la Villa Kérylos, 10).

NOLA, R. On Some Neglected Minor Speakers in Plato's Symposium: Phaedrus and Pausanias. *Prudentia*, v. 22, n. 1, p. 54-73, 1990.

NOTOMI, N. Phaedrus and the sophistic competition of beautiful speech. In: *X Symposium Platonicum, The Symposium. Proceedings I*. Pisa, 2013, pp. 143-148.

NUSSBAUM, M. C. *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

NUTTON, V. *Ancient Medicine*. London: Routledge, 2004.

OBBINK, D. Dionysus Poured Out: Ancient and Modern Theories of Sacrifice and Cultural Formation. In: CARPENTER, T. H.; FARAONE, C. A. *Masks of Dionysus*. Ithaca: Cornell University Press, 1993. Capítulo 3, pp. 65-88.

OBDRZALEK, S. Aristophanic tragedy. In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (Orgs.) *Plato's Symposium: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. Capítulo 4, pp. 70-87.

OLIVEIRA, L. O. A. M. *Da Mimesis Divina à humana: um breve estudo sobre as noções de pintura e escultura nos diálogos Sofista, Timeu e Leis de Platão*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, p. 242, 2015.

ONELLEY, G. B. *A Ideologia aristocrática nos Theognidea*. Niterói: Editora da UFF, 2009.

OSBORNE, C. *Eros unveiled: Plato and the God of love*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

PAIARO, D. Éros et politique dans l'Athènes démocratique: à propos des tyrannicides. *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, v. 43, pp. 139-150, 2016.

PALUMBO, L. Eros e Linguaggio nel Simposio. *Archai*, n. 9, pp. 85-92, 2012.

PALUMBO, L.; MOTTA, A. On the desire for drink in Plato and the Platonist tradition. In: CANDIOTTO, L.; RENAUT, O. *Emotions in Plato*. Leiden: Brill, 2020. Capítulo 6, pp. 123-146.

PAPAKONSTANTINOU, Z. "A Delight and a Burden": (HES., Sc. 400): Wine and Wine-Drinking in Archaic Greece. *Ancient Society*, v. 42, pp. 1-32, 2012.

PELLIZER, E. Outline of a Morphology of Sympotic Entertainment. In: MURRAY, O. (Ed.) *Sympotica: a Symposium on the Symposion*. Oxford: Clarendon Press, 1990, pp. 177-84.

PENDER, E. E. Spiritual Pregnancy in Plato's Symposium. *The Classical Quarterly*, v. 42, n. 1, p. 72-86, 1992a.

———. *Images of persons unseen the cognitive and rhetorical significance of Plato's metaphors for the gods and the soul*. 1992. 416f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Durham University, Durham, 1992b.

———. Plato's moving logos. *The Cambridge Classical Journal*, v. 45, p. 75-107, 2000.

———. Plato on Metaphors and Models. BOYS-STONES, G. R. (Ed.). *Metaphor, allegory, and the classical tradition: ancient thought and modern revisions*. Oxford: Oxford University Press, 2003. Capítulo 4, pp. 55-81.

———. Sappho and Anacreon in Plato's Phaedrus. *Leeds International Classical Studies*, v. 6, n. 4, pp. 1-57, 2007. Disponível em: <<https://www.semanticscholar.org/paper/Sappho-and-Anacreon-in-Plato%E2%80%99s-Phaedrus-Pender/ad30568571f13c2d113d0e99044fbf3b701a280d>>.

PENTASSUGLIO, F. Socrates *Erotikos*: Mutuality, role reversal and erotic *paideia* in Xenophon's and Plato's *Symposia*. In: DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (Eds.) *Plato and Xenophon*. Comparative Studies. Leiden: Brill, 2018, pp. 365-390.

———. Elenchtike tekhnē, erotikē techne: in margine al Carmide platonico. *Plato Journal*, v. 20, p. 55-66, 2020.

PESSANHA, N. M. *A poesia de Arquíloco*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas – Língua e Literatura Grega). Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 150 p., 1989.

PETRIDOU, G. *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

PHILIP, A. Récurrentes thématiques et topologie dans le “Phèdre” de Platon. *Revue Métaphysique et de Morale*, 86e Année, n. 4, pp. 452-476, 1981.

PICKARD-CAMBRIDGE, A. *The Dramatic Festivals of Athens*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

PIGEAUD, J. *Metáfora e melancolia: ensaios médico-filosóficos*. Seleção de textos, tradução e prefácio por Ivan Frias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Contraponto, 2009.

PIO, F. I. O que esta mulher está fazendo aqui?: Alceste no discurso de Fedro do Banquete platônico. Dissertação (Mestrado em Metafísica) —Universidade de Brasília, Brasília, 129 p., 2020.

PLOCHMANN, G. K. Hiccups and Other Interruptions in the Symposium. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, v. 48, 1962. Disponível em: <<https://orb.binghamton.edu/sagp/48/>>

POWELL, A. Kosmos ou désordre ? L'euphémisme au cœur du symposium. In: AZOULAY, V.; GHERCHANOC, F.; LALANNE, S. (Dir.). *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel: Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2012. Disponível em: <<http://books.openedition.org/psorbonne/32556>>. Acesso em 9 de novembro de 2022.

PRICE, A. W. *Love and friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

PÜTZ, B. *The Symposium and Komos in Aristophanes*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 2003.

RAGUSA, G. *Lira grega: antologia de poesia arcaica*. São Paulo: Hedra, 2013.

———. A tradição do *paidikón* na mélica grega arcaica: testemunhos e canções. *PhaoS*, v. 17, pp. 185-210, 2017.

RAGUSA, G.; BRUNHARA, R. Paideia na 'lírica' grega arcaica: a poesia elegíaca e mélica. *Filosofia e Educação*, Campinas, v. 9, n. 1, pp. 45-62, 2017.

REALE, G. *Eros dèmon mediatore*. Il gioco delle maschere nel *Simposio* di Platone. 2 ed. Milano: Rizzoli Libri, 2000.

REEVE, C. D. C. A Study in Violets: Alcibiades in the Symposium. In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. The Center for Hellenic Studies, 2007. Capítulo 6, pp. 124-146. Disponível em: <<https://chs.harvard.edu/book/lesher-j-d-nails-and-f-sheffield-eds-platos-symposium/>>.

———. Agalmata, deontology and the erotics of emptiness in the *Symposium*. *Consectio Rerum*, n. 3, pp. 38-59, 2017.

RENAUT, O. Challenging Platonic Erôs: The role of thumos and philotimia in love. In: SANDERS, E.; THUMIGER, C.; CAREY, C.; LOWE, N. *Erôs in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 95-110.

RINELLA, M. A. *Pharmakon: Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*. Lanham: Lexington Books, 2010.

RIZZINI, I. Gli occhi di Persuasione e la persuasione attraverso gli occhi. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, v. 62, n. 2, pp. 87-97, 1999.

ROBINSON, S. The contest of wisdom between Socrates and Agathon in Plato's Symposium. *Ancient Philosophy*, v. 24, pp. 81-100, 2004.

ROCCA, J. Anatomy and Physiology. In: IRBY, G. L. (Ed.) *A Companion to Science, Technology and Medicine in Ancient Greece and Rome*. Volume I. Oxford: Wiley Blackwell, 2016. Capítulo 21, pp. 354-359.



RODRIGUES, N. Os tiranicidas de Atenas: entre a representação aristocrática e a ideologia democrática. In: SEBASTIANI, B.; LEÃO, D.; SANO, L.; SOARES, M.; WERNER, C. *A poiesis da democracia*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, pp. 157-188.

ROMERI, L. La parole est servie. *Revue de Philosophie Ancienne*, v. 14, n. 1, pp. 65-93, 1997. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24354613>

———. Platon et la tradition conviviale. *Revue des Études Anciennes*, t. 104, pp. 51-59, 2002a.

———. *Philosophes entre mots et mets*. Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2002b.

———. Régimes alimentaires et régimes politiques chez Platon. *Food and History*, v. 13, n. 1-3, p. 165-180, 2015.

———. Dis-moi comme tu manges, je te dirai si tu es sage. Postures et paroles du philosophe aux banquets de Platon. *Kentron*, v. 35, 2019, pp. 107-122.

———. La bouche en fête ou la philosophie au banquet. *Actualités des études anciennes*, ISSN format électronique : 2492.864X, 08/12/2020. Disponível em: <<https://reainfo.hypotheses.org/21936>>.

ROMILLY, J. *Magic And Rhetoric In Ancient Greece*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

ROOCHNIK, D. The Erotics of Philosophical Discourse. *History of Philosophy Quarterly*, v. 4, n. 2, pp. 117-129, 1987.

ROSEN, S. *Plato's Symposium*. 2. ed. New Haven: Yale University Press, 1987.

ROSSI, L. Il simposio greco arcaico e classico come spettacolo a se stesso. In: ——. *κλῆθμῶ δ' ἔσχοντο Scritti editi e inedita*. v. 2: Letteratura. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020. Seção 4, capítulo 5, pp. 333-340.

RUCK, C. Euripides' Mother: vegetables and the *phallos* in Aristophanes. *Arion*, New Series, v. 2, n. 1, pp. 13-57, 1975.

RUDOLPH, K. C. (Ed.) *Taste and the Ancient Senses*. London; New York: Routledge, 2018.

SANDERS, E.; THUMIGER, C.; CAREY, C.; LOWE, N. *Erôs in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

SASSI, M. M. Eros as psychic energy: Plato and fluxes of soul. In: MIGLIORI, M.; VALDITARA, L. M. N.; FERMANI, A. (Eds.) *Inner life and soul: Psychē in Plato*. Academia Verlag, 2011, pp. 251-266.

SANTORO, F. Orphic Aristophanes at Plato's Symposium. In: CORNELLI, G. (Org.). *Plato's styles and characters: between literature and philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2016, pp. 211-226.

SCANLON, Thomas. *Eros and Greek Athletics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SCHLEIERMACHER, F. *Introductions to the Dialogues of Plato*. Cambridge, 1836.

SCHMITT PANTEL, P. *La cité au Banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*. Roma: École Française de Rome, 1997.

SCHÜLER, D. *Eros: Dialética e Retórica*. São Paulo: Editora Edusp, 1992.

SCOTT, D. Socrates and Alcibiades in the "Symposium". *Hermathena*, n. 168, pp. 25-37, 2000.

SCOTT, G. A. *Plato's Socrates as Educator*. Albany: State University of New York Press, 2000.

SCOTT, G. A.; WELTON, W. A. *Erotic wisdom: philosophy and intermediacy in Plato's Symposium*. Albany: State University of New York Press, 2008.

SEAFORD, R. *Dionysos*. London: Routledge, 2006.

SEDLEY, D. The speech of Agathon in Plato's *Symposium*. In: REIS, B. (Ed.) *The Virtuous Life in Greek Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Capítulo 3, pp. 47-69.

SERRA, M. Alle origini di un'analogia: la parola come *pharmakon*. *Rivista Italiana di filosofia del linguaggio*, v.15.1, pp. 4-17, 2021.

SHAPIRO, H. A. #Leagros: an Athenian life. In: NEILS, J.; ROGERS, D. K. (Eds.) *The Cambridge Companion to Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

SHAW, C. *Satyrical Play: The Evolution of Greek Comedy and Satyr Drama*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

SHEFFIELD, F. C. C. Alcibiades' speech: a satyrical drama. *Greece & Rome*, v. 48, n. 2, pp. 193-209, 2001.

———. *Plato's Symposium: the ethics of desire*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

———. The role of the earlier speeches in the *Symposium*: Plato's endoxic method? In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. The Center for Hellenic Studies, 2007. Capítulo 2,

pp. 23-47. Disponível em: <<https://chs.harvard.edu/book/lesher-j-d-nails-and-f-sheffield-eds-platos-symposium/>>.

SHEPPARD, A. Rhetoric, Drama and Truth in Plato's Symposium. *The International Journal of the Platonic Tradition*, v. 2, n. 1, p. 28-40, 2008.

SISSA, G. Le bon appétit. *MLN*, v. 106, n. 4, French Issue: Cultural Representations of Food, pp. 751-764, 1991.

———. *O prazer e o mal: filosofia da droga*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

———. *Eros tirano: Sessualità e sensualità nel mondo antico*. Bari: Laterza, 2010.

SOARES, C. *Arquéstrato. Iguarias do Mundo Grego: Guia Gastronómico do Mediterrâneo Antigo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

SOARES, L. La erótica platónica en perspectiva. Notas para una lectura del Banquete. In: PLATAÃO. *Banquete*. Tradução de Claudia Mársico, estudo preliminar por Lucas Soares. Buenos Aires: Miluno Editorial, 2009.

———. Perspectivism, Proleptic Writing and Generic agón: Three Readings of the Symposium. In: CORNELLI, G. (Org.). *Plato's styles and characters: between literature and philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2016, pp. 63-76.

———. Platón como poeta cómico em el *Banquete*. In: LAVILLA DE LERA, J.; SANTOS, J. A. (Eds.) *Humor y filosofía en los diálogos de Platón*. Barcelona; México: Anthropos Editorial; Universidade Autónoma Metropolitana, 2021. Capítulo 19, p. 245-257.

SOLER, M. J. G. El vino griego y los cinco sentidos. In: SOARES, C.; SILVEIRA, A. J. T.; LAURIOUX, B. (Eds.) *Mesa dos Sentidos & Sentidos da Mesa*, volume 1. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021, pp. 41-66.

SQUIRE, M. *Sight and the ancient senses*. Abingdon: Routledge, 2016.

STAFFORD, E. From the gymnasium to the wedding: Eros in Athenian art and cult. In: SANDERS, E.; THUMIGER, C.; CAREY, C.; LOWE, N. *Erôs in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 175-208.

STEHLE, E. The Symposium. In: *Performance and Gender in Ancient Greece*. Nondramatic Poetry in Its Setting. New Jersey: Princeton University Press, 1997. Capítulo 5, pp. 213-261.

STEINER, D. For love of a statue: a reading of Plato's *Symposium* 215a-b. *Ramus*, v. 25, pp. 89-111, 1996.

———. *Images in Mind: statues in Archaic and Classical Greek literature and thought*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

———. Indecorous dining, indecorous speech: Pindar's First Olympian and the poetics of consumption. *Arethusa*, v. 35, n. 2, pp. 297-314, 2002.

STRAUSS CLAY, J. How to construct a sympotic space with words. CAZZATO, V.; LARDINOIS, A. (Eds.) *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual*. Studies in Archaic and Classical Greek Song, volume 1. Leiden: Brill, 2016. Capítulo 8, pp. 204-216.

SWIFT, L. *Archilochus: the poems*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

TAILLARDAT, J. *Les images d'Aristophane*. Études de langue et de style. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

TARRANT, H. Midwifery and the Clouds. *Classical Quarterly*, v. 38, pp. 116-22, 1988.

———. Stylistic Difference in the Speeches of the Symposium In: *X Symposium Platonicum, The Symposium. Proceedings I*. Pisa, 2013, pp. 69-74.

TAYLOR, A. E. Plato: the man and his work. London: Methuen, 1955.

THERME, A-L. Des racines empédocléennes chez Platon? Échos critiques à Empédocle dans l'élaboration platonicienne de l'âme. *Études Platoniciennes*, v. 11, 2014. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/528>>.

TRIVIGNO, F. V. A Doctor's Folly: Diagnosing the Speech of Eryximachus. In: DESTREE, P.; GIANNPOULOU, Z. (Orgs.) *Plato's Symposium: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. Capítulo 3, pp. 48-69.

USHER, M. D. Satyr Play in Plato's *Symposium*. *The American Journal of Philology*, v. 123, n. 2, pp. 205-228, 2002.

VERNANT, J-P. *A morte nos olhos*. Figurações do outro na Grécia antiga: Ártemis, Gorgo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

———. De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence. In: *Œuvres*. Religions, rationalités, politique. Tomes I et II. Paris: Éditions du Seuil, 2007, pp. 546-547.

———. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

VIDAL-NAQUET, P. *O mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VILLARD, P. Ivresses dans l'Antiquité Classique. *Histoire, économie et société*, n. 4, pp. 443-459, 1988.

VLASTOS, G. (Org.) *Plato: a collection of critical essays*. V. 2: Ethics, politics, and philosophy of art and religion. London: Macmillan, 1971.

WERSINGER, A-G. La voix d'une "savante": Diotime de Mantinée dans le Banquet de Platon (201d-212b). *Cahiers « Mondes anciens »*, v. 3, s/p, 2012. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/mondesanciens/816>>.

WILKINS, J. *The boastful chef: the discourse of food in ancient Greek comedy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WINKLER, J. J. Laying down the law: the oversight of men's sexual behavior in classical Athens. In: HALPERIN, D. M.; WINKLER, J. J.; ZEITLIN, F. I. (Orgs.) *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient Greek world*. Princeton: Princeton University Press, 1990. Capítulo 6, pp. 171-210.

WOHL, V. The Eros of Alcibiades. *Classical Antiquity*, v. 18, n. 2, pp. 249-385, 1999.

WOODFORD, S. *Silenoï ouvrants: on Alcibiades' image of Socrates in Plato's Symposium*. *Notes in the History of Art*, v. 26, n. 4, pp. 1-5, 2007.

WORMAN, N. *Abusive Mouths in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

WORTHINGTON, I. (Org.) *A companion to Greek rhetoric*. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

YATES, V. L. Anterastai: competition in Eros and Politics in Classical Athens. *Arethusa*, v. 38, n. 1, pp. 33-47, 2005.

ZANKER, P. *The Mask of Socrates: the image of the intellectual in antiquity*. Tradução de Alan Shapiro. Berkeley: University of California Press, 1996.