

ÉROS, DUALISMO E REMINISCÊNCIA NO *BANQUETE DE PLATÃO*

Jéssyca Aragão de Freitas*

Resumo: O presente artigo tem por objetivo demonstrar que o aparente dualismo exacerbado atribuído a Platão por determinada interpretação não poderia ser sustentado a partir de sua teoria de éros, na qual o filósofo realiza uma forte ligação entre sensível e inteligível, entre desejo e racionalidade e entre corpo e alma, propondo uma união do “todo consigo mesmo”.

Palavras-chave: Éros. Dualismo. Reminiscência. Ascese. Participação.

EROS, DUALISM AND REMINISCENCE IN PLATO'S *SYMPOSIUM*

Abstract: The present article aims to demonstrate that the apparent intensified dualism attributed to Plato by a certain interpretation could not be sustained from his theory of eros, in which the philosopher makes a strong connection between sensible and intelligible, between desire and rationality and between body and soul, propounding a union of the “all with oneself”.

Keywords: Eros. Dualism. Reminiscence. Asceticism. Participation.

1. Introdução

Uma das mais difundidas interpretações de Platão, da qual também advém um maior número de críticas ao filósofo, defende a concepção de um Platão fortemente dualista, responsável pela criação de uma teoria das ideias que irremediavelmente separa a realidade em “dois mundos” distintos, postulador de um ascetismo que despreza o mundo sensível, sustentando que o corpo é um mal intrínseco e que o desejo erótico deve ser severamente censurado, uma vez que o primeiro representa um obstáculo à alma e o segundo representa um empecilho à racionalidade.

O presente artigo pretende contrariar esta interpretação, apresentando argumentos que nos levam a pôr essa usual leitura em questão. Em nossa pesquisa,

* Mestra em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), com linha de pesquisa em Ética Fundamental. Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com linha de pesquisa em Filosofia da Linguagem e do Conhecimento. E-mail: jessycaragao@hotmail.com.

defendemos que o aparente dualismo exacerbado postulado pela filosofia platônica não poderia ser sustentado a partir de sua teoria de éros, na qual o filósofo realiza uma forte ligação entre âmbitos de sua constituição filosófica que frequentemente são compreendidos como opostos, tais como sensível e inteligível, desejo e racionalidade e corpo e alma.

Para tanto, demonstraremos como Platão, ao longo do *Banquete*, nos fornece uma via dialética de acesso às formas que, longe de fomentar um racionalismo frio ou um ascetismo de desprezo ao corpóreo, identifica o amor aos corpos como uma etapa fundamental para o desenvolvimento cognitivo do homem, além de identificar o próprio erotismo como uma pulsão metafísica em busca das realidades auto-subsistentes, capaz de efetuar uma ligação do “todo consigo mesmo” (*Ban.*, 202e).

2. O dualismo dos “dois mundos”

Previamente, é necessário esclarecermos que o dualismo ao qual pretendemos pôr em questão não diz respeito ao reconhecimento da existência de realidades distintas, como as admitidas por Platão no *Fédon*, no qual o filósofo afirma: “podemos admitir duas espécies de coisas: umas visíveis e outras invisíveis [...] sendo que as invisíveis são sempre idênticas a si mesmas, e as visíveis o contrário disso” (*Féd.*, 79a). Contudo, a interpretação dualista à qual questionamos é aquela que defende a impossibilidade de uma relação entre estas realidades, como se elas estivessem absolutamente separadas, em “mundos” distintos.

Apesar de canônica, não encontramos a expressão “dois mundos” em nenhum trecho da obra platônica. As formas estabelecidas por Platão são entidades eternas e atemporais, que não nascem nem perecem e, portanto, estão fora do tempo; além disso, elas também são imateriais e não localizáveis, seja no céu, seja na terra ou em qualquer lugar e, portanto, não ocupam lugar no espaço. As características formais dos *eidê* são descritas de modo mais aprofundado a partir do passo 210e do *Banquete*, no qual Platão, ao retratar os atributos do Belo-em-si, escreve:

Uma natureza eterna, antes de mais, que não nasce nem morre, não cresce nem perece; depois, que não é bela deste modo ou feia daquele, ou bela num momento e noutra já não, ou em determinada perspectiva bela e feia noutra, ou bela aqui e feia acolá, de modo que uns lhe achem beleza e outros não. Mais ainda: esse belo não lhe surgirá aos olhos sob forma de um rosto, de mãos, do que quer que pertença a um corpo; tão pouco sob forma de pensamento, de conhecimento ou de qualquer coisa existente em algo diverso dele – por exemplo, um ser vivo da terra, do céu ou de qualquer outro sítio. Pelo contrário, surgir-lhe-á em si e por si, como Forma única e eterna, da qual participam todas as outras coisas belas por um processo tal, que a geração e a destruição de outros seres em nada a aumentam ou diminuem, e em nenhum aspecto a afetam (*Ban.*, 210e-211b).

As formas platônicas são anteriores à criação do tempo e independentes do espaço. Elas não precisam, portanto, ser constituintes de um “mundo”, mas são objetos do pensamento, inapreensíveis pelos sentidos. Assim, não é possível afirmarmos a existência de um “mundo das ideias” separado do mundo sensível.

No *Timeu*, Platão afirma que, além de imutável e livre do devir e da destruição, a forma “não recebe em si nada vindo de parte alguma nem entra em nada, em nenhum lugar” (*Tim.*, 52a). Nesse sentido, as formas não se encontram onde estão as coisas sensíveis, porquanto não possuem uma localização e não ocupam um espaço (*khóra*), um lugar (*tópos*), um local (*édra*); elas não se encontram em nenhuma parte sobre a terra ou no céu, pois enquanto para as coisas sensíveis “ser é ser em algum lugar”, as inteligíveis “encontram nelas mesmas o seu ser: eis por que elas não podem se encontrar em nada senão em si mesmas”²³⁴.

Nessa perspectiva, acreditamos que não há razões para sustentar que Platão realmente admita a existência de dois mundos separados, mas sim que conceba a existência de um único mundo natural e sensível. Este mundo, no entanto, só é graças à existência de uma ordem eidética que lhe fornece uma estrutura relacional inteligível, possibilitando-o ser e ser conhecido. Diante do exposto, procuraremos evidenciar,

²³⁴ Brisson, L. A “matéria” e a “necessidade” no *Timeu* de Platão, p. 24

através do *Banquete*, esse aspecto relacional da ontoepistemologia²³⁵ platônica, atenuando esta usual concepção de um dualismo exacerbado e separatista atribuído ao filósofo ateniense.

3. A união do “todo consigo mesmo” no *Banquete*

Ao longo do discurso de Sócrates, porta-voz da personagem Diotima de Mantineia, no *Banquete*, éros é apresentado como *daímon* responsável pelo estabelecimento de uma relação entre realidades aparentemente opostas: sensível e inteligível. Nos passos 202d-203a do diálogo, utilizando-se de uma linguagem mítico-poética, Platão atribui a éros, este impulso inato atuante em todos os homens, o poder de “unir o todo consigo mesmo” (ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι):

Éros é um intermediário entre mortal e imortal. [...] Um daímon poderoso, Sócrates! Pois todo o ser daimónion é um intermediário entre o humano e o divino. [...] No seu papel intermediário, preenche por inteiro o espaço entre uns e outros, permitindo que o Todo se encontre unido consigo mesmo. [...] Pois o divino não se mistura diretamente com o humano, e é ao ser intermediário que recorre para estabelecer comunicação e diálogo com os homens (*Ban.*, 202d-203a).

Éros é um intermediário entre os planos do ser, dotado de capacidade de comunicação, que age nos homens como um impulso primário voltado para o inteligível. Nessa teoria, o amor se torna uma condição da reminiscência²³⁶, na medida em que é responsável pelo desejo de conhecimento das formas e move os homens em direção a este conhecimento, alcançado através da contemplação da forma do Belo-em-si.

²³⁵ A ontoepistemologia caracteriza “a associação íntima das abordagens ontológica (relativa à natureza das entidades referidas) e epistemológica (relativa à captação dessas entidades pela mente, ou ‘alma’). Cf. Santos, J. G. T. *Platão: a construção do conhecimento*, p. 61.

²³⁶ Também na interpretação de Léon Robin, “l'Amour est une condition pour l'âme déchue d'obtenir une reminiscence de l'Intelligible”. Cf. Robin, Léon. *La théorie platonicienne de l'amour*, p. 167.

Embora Platão não utilize o termo “reminiscência” (*anámnēsis*) no *Banquete*, todo e qualquer conhecimento é uma reminiscência das realidades eidéticas conhecidas pela alma em um momento anterior à sua existência sensível²³⁷. Assim, a contemplação da forma do Belo-em-si, objetivo último de toda atividade erótica (*Ban.*, 209e-210a; 210e), não é nada mais de que um ato de reminiscência.

Nesse sentido, como todo ato de reminiscência, a contemplação da forma não se realiza por meio de uma mera “contemplação” (*theóresis/theoría*), mas envolve todo um processo dialético de apreensão da unidade em meio à multiplicidade de fenômenos, na qual o homem é conduzido através de uma série de convergências entre as mais variadas espécies de coisas belas, onde cada um de seus graus de “iniciação” envolve a produção de um conceito em que a beleza é sempre encontrada sob a diversidade de suas manifestações, nos belos corpos, nas belas almas, nos belos ofícios, nas belas ciências, até alcançar a ciência do Belo-em-si (*Ban.*, 210a-e; 211b-c)²³⁸.

Os graus dessa acessão dialética à forma do Belo-em-si ensinada por Diotima em sua *scala amoris* são, sem dúvida, meios de promover a reminiscência através de atividades cognitivas de reconhecimento (*katanoêsai*) de unidade, de identidade e de gênero em meio à diferença. Todas as etapas dessa *scala amoris* narrada entre os passos 210a-211c são marcadas por essas atividades, sem as quais os homens não poderiam ascender até o passo seguinte, pois é exatamente esta capacidade de discernir a identidade una presente nas mais variadas classes de beleza – corpórea, espiritual, moral, cultural, intelectual – que lhes permitem ascender gradualmente os degraus dessa escala até a ciência do Belo-em-si.

²³⁷ “Mas o argumento relativo ao conhecimento e à reminiscência se baseia num princípio digno de aceitação, pois foi asseverado que nossa alma existe antes mesmo de ingressar no corpo, como o exige sua relação com a essência daquilo que denominamos ‘O que é’” (*Féd.*, 92d).

²³⁸ “Com efeito, um homem deve compreender o que é dito de acordo com uma forma, indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio: e isso é a reminiscência daquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são, levantando a cabeça para o que realmente é” (*Fedr.*, 249b-c).

Desse modo, partindo do conceito de reminiscência como uma justificação, um raciocínio ou um cálculo de causa (*aitías logismô*)²³⁹, podemos perfeitamente admitir que a contemplação tratada no final *Banquete* não é outra coisa senão um ato de reminiscência, no qual o homem desenvolve uma justificação²⁴⁰ acerca das diversas percepções²⁴¹ apreendidas por ele “no vasto oceano do belo” (τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ)²⁴² contemplado durante a ascese (*Ban.*, 210d) e, a partir desse raciocínio, compreende que esta grande variedade de coisas belas as quais contemplou só podem possuir uma mesma identidade e um mesmo gênero, apesar de serem distintas, por participarem de uma mesma forma paradigmática, a forma do Belo-em-si²⁴³. Todo esse processo dialético ascendente (*synagoge*)²⁴⁴ é movido por éros e direcionado pela beleza, através de suas imagens sensíveis.

²³⁹ No passo 97e-98a do diálogo *Mênon*, Platão vai além de sua definição de reminiscência como rememoração de um conhecimento apreendido pela alma em um momento anterior a sua “encarnação” em um corpo, caracterizando-a como um *aitías logismô*: “Pois também as opiniões que são verdadeiras, por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa. E isso, amigo Mênon, é a reminiscência, como foi acordado entre nós nas coisas anteriormente. E quando são encadeadas, em primeiro lugar, tornam-se ciências, em segundo lugar, estáveis. E é por isso que a ciência é de mais valor que a opinião correta, e é pelo encadeamento que a ciência difere da opinião correta” (*Mên.*, 97e-98a). Nessa perspectiva, para que uma opinião verdadeira se torne ciência é necessário que essa opinião seja justificada por meio de um “cálculo de causa”, isto é, uma sistematização de argumentos, fatos ou razões que comprovem a veracidade de tal opinião.

²⁴⁰ “Reduced to its simplest terms, then, what Plato means by ‘recollection’ in the *Meno* is any enlargement of our knowledge which results from the perception of logical relationships”. Cf. Vlastos, G. *Studies in Greek Philosophy – Volume II: Socrates, Plato, and their tradition*, p. 157.

²⁴¹ No diálogo *Teeteto*, Platão também nos explica que a reminiscência ou o conhecimento é um raciocínio (*logismós*) sobre as percepções: “tanto homens, como animais, mal nascem, por natureza percebem [...] mas os resultados dos cálculos, no que respeita à entidade e à utilidade, é dificilmente e com tempo que chegam àqueles a que chegam [a verdade e a entidade], através de muito trabalho e pela educação [...] Então, o saber não está nas sensações, mas no raciocínio sobre elas; pois é por ele que é possível alcançar a entidade e a verdade [...]. Portanto, Teeteto, percepção e saber não seriam o mesmo. – Parece que não, Sócrates. Agora parece bastante evidente que saber é algo diferente de percepção” (*Teet.*, 186b-e).

²⁴² “Quem não se contentar com a redução do ‘vasto oceano da beleza’ (*Banquete* 210d) a uma simples metáfora poética poderá aqui captar a afirmação da unidade e diversidade da beleza, celebrada na *scala amoris* de 210a-d e confirmada de diversas perspectivas em 211e-212a”. Cf. Santos, J. G. T. *A ontologia do belo na concepção platônica do amor: Fedro, Banquete, Sofista*, p. 11.

²⁴³ “O que me parece é que se existe algo belo além do belo em si, só poderá ser belo por participar desse belo em si. O mesmo afirmo de tudo o mais. [...] E se, para justificar a beleza de alguma coisa, alguém me falar da sua cor brilhante, ou da forma, ou do que quer que seja, deixo tudo o mais de lado, que só contribui para atrapalhar-me, e me atenho a única e simplesmente, talvez mesmo com uma boa dose de ingenuidade, ao meu ponto de vista, a saber, que nada mais a deixa bela senão tão só a presença ou

Assim, essa busca pelo conhecimento do Belo-em-si é realizada a partir da apreensão da identidade dos mais variados fenômenos sensíveis que, gradualmente, são encadeados por meio de um cálculo de causa até se tornarem ciência, alcançando a reminiscência e isentando a alma humana das conjecturas da opinião. Nos passos 81c-d do *Mênon*, Sócrates nos explica que ao alcançar a reminiscência de uma determinada forma, um homem estará capacitado para apreender todas as demais formas, uma vez que elas são congêneres, contanto que continue procurando-as:

Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que são> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela lembrar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênera e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> lembrado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado –, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar (*Mên.*, 81c-d).

Dessa forma, a *scala amoris* ensinada por Diotima permite ao homem contemplar não só a forma do Belo-em-si, mas constitui uma mediação para as demais formas inteligíveis. Em um estudo já considerado antigo, Léon Robin nota que, embora a opinião verdadeira, tal como éros (*Ban.*, 203e-204b), seja intermediária entre a sabedoria e a ignorância²⁴⁵, enquanto a opinião permanece sempre presa entre estes extremos, de um modo fixo, já que necessariamente é superior à ignorância – cujo objeto é o não-ser – e inferior à ciência – cujo objeto é a forma –, não podendo estar abaixo da primeira nem alcançar a segunda, éros, diversamente, é capaz de “unir

participação daquela beleza em si, qualquer que seja o meio ou caminho de se lhe acrescentar. Isso já não sei com certeza. O que digo é que é só pela beleza em si que as coisas belas são belas” (*Féd.*, 100c-d).

²⁴⁴ “Reunir em uma única ideia coisas dispersas aqui e ali, abarcando-as numa visão de conjunto, a fim de tornar evidente, definindo cada coisa, aquilo que em cada caso pretende-se ensinar” (*Fedr.*, 265d).

²⁴⁵ “Ou não presentes que há um meio termo entre a sabedoria e a ignorância? [...] Formular uma opinião correta, embora sem saber fundamentá-la, nem é conhecimento (impossível conhecer-se o que são sabemos explicar...) nem ignorância: pois como falar de ignorância quando acertamos com a verdade das coisas? Claro que há algo do gênero, a opinião correta, que é um intermediário entre saber e ignorar” (*Ban.*, 202a).

verdadeiramente os extremos e reconciliá-los uns com outro”²⁴⁶. Além disso, Robin ainda observa que enquanto a opinião não pode transformar-se em ciência sem deixar de ser aquilo que é, isto é, sem deixar de ser opinião, éros é capaz de realizar uma síntese entre os opostos, de alcançar a sua finalidade sem deixar de ser aquilo que é, isto é, uma mediação, uma passagem (*poros*)²⁴⁷.

A ascese erótica do *Banquete* também traz à tona o papel da participação na relação entre as realidades sensíveis e inteligíveis, entre fenômenos e formas. Todas as coisas belas que obrigatoriamente devem ser contempladas durante os estágios dessa ascese erótica são, necessariamente, meios termos da participação. Nos passos 211b-c, Diotima resume sua rota ascendente rumo ao Belo-em-si:

E aqui tens o reto caminho pelo qual se chega ou se é conduzido por outrem aos mistérios de éros: partindo da beleza sensível em direção a esse Belo, é sempre ascender, como que por degraus, da beleza de um único corpo a de dois, da beleza de dois à de todos os corpos, dos corpos belos às belas ocupações e destas, à beleza dos conhecimentos até que a partir destes alcance esse tal conhecimento, que não é senão o do Belo em si e fique a conhecer, ao chegar ao termo, a realidade do Belo (*Ban.*, 211b-d).

Para Platão, o que possibilita ao homem a apreensão de uma identidade una da beleza em suas mais variadas manifestações é a participação destes variados objetos na

²⁴⁶ “En résumé, tandis que l'opinion est en quelque sorte un intermédiaire fixe, emprisonné entre les extrêmes de l'ignorance, qu'elle dépasse nécessairement, et de la science, quelle n'atteint jamais, restant toujours au-dessus de l'une, au-dessous de l'autre, l'Amour, au contraire, est de telle nature qu'il tend à unir véritablement les extrêmes, à les concilier l'un avec l'autre”. Cf. Robin, L. *La théorie platonicienne de l'amour*, p. 170.

²⁴⁷ “De plus il est ce que n'est pas l'opinion, car il constitue par lui-même une méthode, c'est-à-dire une transition au sens propre du mot, un passage, un mouvement vers un but, auquel il atteint sans cesser d'être ce qu'il est. C'est pourquoi l'Amour sera justement nommé philosophe, aux termes mêmes de l'analyse du V^e livre de la République. Il n'en va pas ainsi pour l'opinion: on ne saurait en effet, nous le savons, la transformer par l'instruction sans qu'elle devienne autre chose, sans qu'elle fasse place à la science qui en est l'opposé. La synthèse de contraires qui constitue l'Amour est donc une véritable synthèse. Ce n'est pas seulement une pièce en quelque sorte intercalaire; c'est un principe de jonction ou d'union, tel que le terme inférieur participe, grâce à lui, du terme supérieur, tel, en d'autres termes, que le Sensible ne reste pas éternellement étranger à l'Intelligible”. Cf. Robin, L. *La théorie platonicienne de l'amour*, p. 170.

forma do Belo-em-si²⁴⁸. Sem essa participação, pela qual todas as coisas belas apontam para uma realidade inteligível além de si mesma, nem o conhecimento nem a ascese seriam possíveis. Assim, éros só é capaz de operar esta mediação entre devir e forma porque a teoria da participação lhe garante meios de gradualmente apreender a existência de uma forma auto-subsistente através de suas diversas manifestações nas coisas sensíveis que dela participam.

Nesse sentido, não poderíamos afirmar que a forma do Belo-em-si, como todas as demais formas que possuem uma natureza congênere (*Mên.*, 81c-d), estaria irremediavelmente “separada” das realidades sensíveis, em um “mundo” distinto, mas, pelo contrário, o *Banquete* explicitamente nos confirma que o Belo-em-si se encontra espalhado entre todas as coisas sensíveis que recebem o nome de belas e representam expressões gradualmente enfraquecidas dessa realidade inteligível.

No *Banquete*, a forma do Belo-em-si se encontra decomposta no “vasto oceano do belo” sem, no entanto, ser afetada por essa decomposição, segundo a sua natureza eidética, que lhe garante permanecer idêntica a si mesma, sem nunca, em nenhum aspecto, ser afetada pela variedade de coisas sensíveis que dela participam e das quais ela é causa. Essa eterna integridade da forma inteligível, que se conserva sempre idêntica, apesar de suas mais variadas manifestações sensíveis, é o fundamento daquilo que dá identidade às coisas submetidas ao devir e, portanto, é aquilo que garante aos homens a possibilidade de conhecimento.

Assim, podemos compreender que não há nenhuma ruptura absoluta entre o âmbito sensível e o âmbito inteligível, mas, pelo contrário, todas as coisas sensíveis estão envolvidas com as suas formas homônimas, por meio da participação. Além disso, há uma série de intermediários entre esses âmbitos²⁴⁹, dos quais éros representa o maior, “unindo o todo consigo mesmo”²⁵⁰ (*Ban.*, 202e).

²⁴⁸ Em 211b, ao descrever as características eidéticas do Belo-em-si, Diotima afirma: “a Forma única e eterna da qual participam todas as outras coisas belas”.

²⁴⁹ “Ora, os daimons de que falo existem em grande número e variedade, e um deles é precisamente Éros” (*Ban.*, 203a). Joseph Souilhé distingue pelo menos quatro intermediários na psicologia platônica: a dóxa, o thymós, a diánoia e éros. Vide: Souilhé, J. *The platonicienne notion of intermediate in the philosophie des dialogues*, p. 76-116. Cada um desses intermediários (*metaxý*), “a suo modo, è al tempo stesso una

Na teoria platônica de éros, toda a multiplicidade de coisas belas advém de um único fundamento eidético, o Belo-em-si, do qual participam enquanto expressão do inteligível no âmbito sensível. Contudo, cabe ao homem realizar esta síntese através de um esforço cognitivo impulsionado por éros, reconciliando realidades que apenas aparentemente se encontram “separadas” e em “oposição”²⁵¹.

4. Desejo e racionalidade

Além de oferecer uma resposta ao aparente dualismo exacerbado entre sensível e inteligível, a teoria platônica de éros também nos fornece uma resposta para o dualismo entre desejo e racionalidade. No *Banquete*, a filosofia se apresenta como a mais elevada manifestação dessa pulsão visceral constituinte da alma humana, nomeada de éros, que, quando orientada através de uma correta educação pederástica ou de um “correto amor os jovens” (*Ban.*, 211b) , é capaz de elevar-se do âmbito sensível e alcançar a sua mais perfeita realização numa forma mais elevada e virtuosa de erotismo: o erotismo intelectual ou erotismo filosófico. Em 204a, a personagem Diotima esclarece:

A verdade é esta: nenhum deus ama o saber ou deseja ser sábio (pois que já o é), nem qualquer outro que possua o saber se dedica à filosofia, do mesmo modo que não são também os ignorantes que a ela

posizione mediana o un intervallo e un punto di passaggio tra i due poli. Poiché è un «medio», l'intermediario è ciò a partire da cui il passaggio da un polo all'altro è possibile. [...] gli intermediari definiscono un intervallo assiologicamente orientato da uno dei due poli: così la doxa costituisce un intermediario (e non semplicemente un punto di arresto nel processo conoscitivo) attraverso il quale il sapere presiede all'organizzazione del senso della realtà; allo stesso modo il thumos è l'intermediario che può divenire l'ausilio della funzione razionale dell'anima, etc". Cf. Renaut, O. Dualismo e intermediari, p. 42. Poderíamos ainda acrescentar outro intermediário, a alma do mundo presente no *Timeu*, 37a-b.

²⁵⁰ “Dirigido para a própria alma, mal entendido, o Amor é o diabo que a separa do tudo; bem entendido, é, pelo contrário, o vínculo que a religa ao todo. Pois, direta ou indiretamente associado ao desejo de recuperação da beleza, o Amor pode finalmente dirigir-se para o saber, que é sempre, de um modo ou de outro, a sua expressão como autoconhecimento”. Cf. SANTOS, J. G. Trindade. Amor e razão no projeto educativo da cidade platônica. *Hypnos*, São Paulo, v. 35, pp. 295-301, jul/dez. 2015. p. 301.

²⁵¹ Contudo, para Léon Robin, embora a teoria de éros apresente uma solução para o problema dos “opostos” e não haja, no pensamento de Platão, uma ruptura completa entre o sensível e o inteligível, mas uma tentativa de síntese entre eles, defender um monismo platônico é um erro porque não há, em nenhum momento, uma identificação entre o sensível e o inteligível: “Il n'y a donc pas rupture complète entre le Sensible et l'Intelligible; il n'y a pas non plus identification du premier au second et on se tromperait gravement, je crois, en faisant de la doctrine platonicienne un monisme idéaliste”. Cf. Robin, L. *La théorie platonicienne de l'amour*, p. 176.

se dedicam ou que aspiram a ser sábios! [...] São intermediários entre ambos os extremos que filosofam, como indubitavelmente sucede com Éros: pois se a sabedoria se conta entre as mais belas coisas e se Éros é amor ao Belo, forçosamente terá de ser filósofo e, como filósofo, situar-se no meio-termo entre sábio e ignorante (*Ban.*, 204a-b).

Para Platão, a atividade filosófica não é meramente contemplativa, mas também é fundamentalmente erótica, na medida em que é constantemente impulsionada por um desejo insaciável de saber, sem o qual não existiria. A vida filosófica, com efeito, representa a consumação absoluta deste desejo atuante em todos os homens, na qual o filósofo compreende que, como éros, possui uma carência fundamental a qual jamais conseguirá saciar inteiramente, assumindo para si um estatuto cognitivo essencialmente intermediário entre o saber e a ignorância, posto que somente aqueles que se encontram intermediários entre os extremos filosofam (*Ban.*, 204a-b), em contínua entrega à reminiscência.

Além disso, é éros que incita nos homens o desejo de filosofar, pois do mesmo modo que não há filosofia sem atividade racional, também não há filosofia sem desejo. Na teoria de éros, racionalidade e desejo andam juntos: é este impulso metafísico em busca das formas que conduz os homens nessa dialética ascendente em direção às realidades inteligíveis. Em suma, éros e dialética possuem finalidades análogas, equivalentes ao próprio exercício filosófico platônico: a busca pela reminiscência ou conhecimento das formas auto-subsistentes²⁵².

Assim, enquanto a racionalidade deve exercer uma função de direcionamento sobre o impulso erótico, para que não venhamos a cair em excessos ou vícios, o impulso erótico deve movimentar e impelir as nossas faculdades racionais em direção aos seus

²⁵² Na interpretação de Werner Jaeger, Eros é própria filosofia platônica. Cf. Jaeger, W. *Paideia: a formação do homem grego*, p. 747. Para Léon Robin, éros aparece como um substituto para a dialética: “L'Amour nous est apparu ainsi comme un succédané de la Dialectique et comme une philosophie; car il est un moyen pour l'Ame d'opérer ce passage du Sensible à l'Intelligible, qui est la raison d'être de la Dialectique et de toute vraie philosophie”. Cf. Robin, L. *La théorie platonicienne de l'amour*, p. 167.

objetos de desejo. Ambos necessitam, portanto, um do outro para cumprirem adequadamente suas funções, em uma relação de interdependência²⁵³.

5. Corpo e alma

A *scala amoris* de Diotima também nos fornece uma resolução ao aparente ascetismo de desprezo ao corpo atribuído à filosofia platônica. Platão não concebe o corpo como algo intrinsecamente mal, como uma leitura individual do *Fédon* poderia concluir, mas o compreende apenas como algo que, quando administrado de maneira viciosa e imoderada, pode tornar-se um obstáculo para a vida virtuosa e filosófica. Nesse sentido, sua crítica se refere ao excesso de atenção dado às coisas corpóreas em detrimento da alma, posto que o desapego aos bens materiais é uma condição de possibilidade para a vida filosófica. No mais, o corpo deve ser cuidado – e não desprezado²⁵⁴ – porque é um dos instrumentos pelo qual a alma conhece, uma vez que o primeiro passo para o conhecimento se dá pela sensopercepção²⁵⁵. No *Banquete*, a

²⁵³ Segundo Jaeger, “Na sua teoria do éros [Platão] lança uma audaciosa ponte sobre o abismo que separa o apolíneo do dionisíaco. Ele julga que, sem o impulso e o entusiasmo inesgotáveis e incessantemente renovados das forças irracionais do Homem, jamais será possível atingir o cume daquela transfiguração suprema que atinge o espírito, quando este contempla a ideia do Belo. A união do éros e da paidéia, eis a ideia central do Banquete”. Cf. Jaeger, W. *Paideia: a formação do homem grego*, p. 724.

²⁵⁴ “Quando se trata de examinar ou prescrever certa conduta ao conjunto da existência humana, é a noção de equilíbrio que prevalece, como sugerem as análises finais do *Timeu* (87c-90d). ‘Suporemos que o ser vivo, para ser bom e belo, tem de ser bem equilibrado’; e esse equilíbrio é antes de tudo o ‘da própria alma com o próprio corpo’, que possibilita a bondade do ‘vivente como um todo’ (87c-d). Nota-se que a causa da saúde e do equilíbrio da natureza humana é definida segundo o movimento: contra as doenças, ‘só há efetivamente um único remédio: não mover nem a alma sem o corpo, nem o corpo sem a alma, para que, uma se defendendo ao lado da outra, essas duas partes preservem seu equilíbrio e permaneçam com boa saúde’ (88b, onde a constituição assim como a disposição relativa da alma e do corpo humanos permitem que as comparemos à alma e ao corpo do mundo, que se trata agora de imitar; 88c). Imitar esse universo significa, para esse ‘microcosmo’ que o homem é, manter a respectiva saúde do corpo e da alma, equilibrar a relação deles deixando a alma governar, ou seja, cumprir sua função motora e cognitiva, imitando o que o *Timeu* chama de ‘harmonia divina’ dos movimentos do mundo (80b)”. Cf. BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

²⁵⁵ Mesmo no contexto do *Fédon*, diálogo no qual Platão insiste na afirmação de que o corpo constitui um obstáculo para pesquisa (65a), o filósofo afirma que é por meio de um raciocínio sobre as sensopercepções apreendidas pelo corpo que o homem percebe - ou recorda - a existência de noções *a priori*, como a noção de igualdade: “É preciso, portanto, que tenhamos conhecido a igualdade antes do tempo em que, vendo pela primeira vez objetos iguais, observamos que todos eles se esforçavam por alcançá-la, porém lhe eram inferiores. [...] nos declaramos de acordo em que não poderíamos fazer semelhante observação nem estar em condições de fazê-la, a não ser por meio da vista ou do tato, ou de qualquer outro sentido. Não estabeleço diferenças. [...] De qualquer forma, é por meio dos sentidos que

primeira etapa a ser percorrida por aquele que deseja alcançar a ciência do Belo-em-si está no amor aos corpos belos:

Pois bem, é necessário que aquele que empreende o reto caminho para este fim comece desde jovem a procurá-lo na beleza dos corpos. E, se o seu guia o orientar corretamente, haverá de amar primeiro um único corpo e, desde logo, gerar belos discursos. Em seguida, porém, compenetrar-se-á que a beleza deste ou daquele corpo é irmã da que reside em outro e como, necessariamente, o alvo da sua busca é o belo que se manifesta na aparência física, absurdo seria não reconhecer que a beleza de todos os corpos é uma e a mesma coisa! Consciente desta verdade, passa então a votar-se ao amor de todos os corpos belos” (*Ban.*, 210a-b).

Aqui, o homem que não se torna amante de um belo corpo não é capaz de ascender ao primeiro degrau dessa ascense, pois a experiência erótica corpórea é aquilo que possibilita ao homem a apreensão da identidade presente na beleza dos corpos, fazendo-o reconhecer que essa beleza é aparentada (*adelphón*) a todas as demais belezas que se manifestam nas aparências corpóreas. Consequentemente, este homem também não é capaz de alcançar o topo da *scala amoris* e se tornar filósofo, além de não ser capaz de contemplar o inteligível e alcançar a reminiscência do Belo-em-si. Torna-se claro, portanto, que o exercício dialético operante na *scala amoris* não se realiza por meio de um mero exercício de “pensamento puro”, mas primeiramente carece da experiência sensorial corpórea.

Ademais, através da teoria da participação a beleza corpórea nunca será uma mera beleza, pois ela sempre nos certificará da existência do próprio Belo-em-si, posto que sempre carregará consigo um resquício dessa forma, sem a qual não existiria. Nessa perspectiva, o amor à beleza dos corpos representa um passo da alma em direção à

observamos tenderem para a igualdade em si todas as coisas percebidas iguais, mas sem jamais alcançá-la. [...] Logo, antes de começarmos a ver, a ouvir ou a empregar os demais sentidos, já devemos ter adquirido em alguma parte o conhecimento do que seja a igualdade em si, para ficarmos em condições de relacionar com elas as igualdades que os sentidos nos dão a conhecer e afirmar que estas se esforçam por alcançá-la, porem lhe são inferiores” (*Féd.*, 74e-75b).

forma em si²⁵⁶. Contudo, é fundamental que este estágio inicial da ascese erótica seja superado, uma vez que ele representa apenas o seu primeiro degrau. Em seguida, o homem corretamente orientado deve continuar ascendendo para que:

Não se torne, em sua servidão, mesquinho e aviltante, preso como um escravo a uma forma particular de beleza (seja ela de um juvenzinho, de um homem ou de uma ocupação), mas antes, com os olhos postos no vasto oceano do Belo, imerso na sua contemplação, dar à luz uma imensidade de discursos belos e magníficos, de pensamentos nascidos no seu inesgotável amor à sabedoria (*Ban.*, 210d).

Na teoria platônica de éros, portanto, o corpo não é constituído como um elemento antagônico à alma, mas como um instrumento que, quando governado com moderação, representa um importante auxiliar do homem em sua busca pelo conhecimento ou reminiscência das formas inteligíveis. Essa busca é constantemente impulsionada por éros, que é, sobretudo, uma pulsão metafísica rumo às realidades auto-subsistentes, responsável pela união do “todo consigo mesmo”, pela qual os homens são capazes de sintetizar sensíveis e inteligíveis através do reconhecimento da presença e da participação dessas formas superiores em todos os seres submetidos ao devir. E é a isto que chamamos de conhecimento do “todo”.

6. Considerações finais

Tendo em vista os aspectos observados, podemos verificar que essa usual interpretação de um Platão fortemente dualista – do qual a filosofia postularia uma irremediável separação entre âmbito sensível e âmbito inteligível, desejo e

²⁵⁶ No *Fedro*, ao perceber a beleza do corpo do amado, o amante recorda-se do próprio Belo-em-si, o que lhe permite recuperar suas “asas” (255c-d). Nesse diálogo, Platão nos informa que o Belo-em-si possui um estatuto privilegiado em relação às demais formas, na medida em que dispõe de um brilho peculiar que lhe permite se manifestar de modo mais direto no sensível: “Mas, no que diz respeito ao belo, cujo ser como dissemos resplandecia dentre aqueles, de volta para cá o apreendemos brilhando o mais claramente por meio do mais claro de nossos sentidos. Pois a visão é a percepção de mais acuidade que nos chega através do corpo, porém por meio dela não se vê a sabedoria – pois amores terríveis produziria e uma imagem de si e com tal claridade fosse gerada para a nossa vista, o mesmo valendo para tudo o mais que é amado. Mas somente ao belo coube esse lote: o de ser o mais manifesto e o mais amado” (*Fedr.*, 250c-d).

racionalidade, corpo e alma – não poderia ser sustentada através de sua teoria de éros. Como acertadamente observa Gadamer, se há alguma razão para se falar, em Platão, “de um hiato (*chorismos*) entre o sensível e o ideal, aqui está ele, e aqui já está também encerrado”²⁵⁷.

Não são poucos os estudiosos que concebem essa superação de um dualismo exacerbado e separatista como um projeto do próprio Platão. Há cem anos, Joseph Souilhé afirmava que, apesar de envolver dimensões psicológicas, ontológicas, epistemológicas e cosmológicas, o dualismo platônico representa um ponto de partida, uma etapa inicial a qual Platão tenciona superar, empenhando-se para descobrir e evidenciar um caminho intermediário capaz de unir estas realidades aparentemente opostas, subjugando esta cisão denominada de dualismo²⁵⁸.

Em um estudo mais recente, Olivier Renaut também afirmou que é inegável que haja um dualismo em Platão, uma vez que o filósofo admite a existência de realidades distintas ou de pares opostos como visível e invisível, sensível e inteligível, corpo e alma, razão e desejo, modelo e cópia, etc. Contudo, semelhantemente a Souilhé, Renaut observa que longe de uma ruptura radical, o dualismo platônico é regido por uma série de intermediários. Ao postular a existência de âmbitos distintos da realidade, Platão nos propõe uma reconciliação entre estes diferentes polos. Nesse sentido, é tarefa dos filósofos buscarem uma mediação que possibilite o relacionamento entre o âmbito

²⁵⁷ Cf. Gadamer, H-G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, p. 696.

²⁵⁸ “La méthode de Platon est essentiellement conciliante. Elle s'efforce de découvrir à travers les systèmes l'âme de vérité qu'ils renferment, sachant l'utiliser pour la construction d'une doctrine plus compréhensive et plus riche qui ne repousse rien ou n'adopte rien en bloc, mais choisit, sans être pourtant un syncrétisme artificiel. Et cette tendance conciliatrice qui frappe dès l'abord un lecteur du *Sophiste* ou du *Philebe* imprègne toutes les constructions psychologiques, métaphysiques, morales ou scientifiques des Dialogues. Dans quelque ordre que ce soit, en présence de réalités distinctes et souvent contraires, le philosophe se demande comment il parviendra à réduire l'antagonisme qui divise l'âme humaine aussi bien que la nature, et comment il opérera la synthèse des divers où les extrêmes viendront fusionner harmonieusement. Le monde ne peut être un amalgame d'individualités éparses que rien ne relie et qui par nature devraient s'entre-détruire. De toute nécessité, il faut réunir ce qu'une vue superficielle laisse entrevoir comme dispersé au hasard des circonstances, et ce rapprochement seul permettra une explication cohérente de tout être qui existe. C'est à résoudre ce problème que sont destinés les *intermédiaires*, c'est-à-dire des entités médiatrices qui, résumant en elles les caractères des opposés, facilitent ainsi leur jonction. Dans le domaine du devenir comme dans celui des Idées, Platon s'efforce de combler les intervalles, de diminuer les heurts et d'établir la continuité”. Cf. Suilhé, J. *The platonicienne notion of intermediate in the philosophie des dialogues*, p. 04.

eidético e o âmbito sensível. Para Renaut, o dualismo platônico é mais precisamente uma espécie de “filosofia da passagem”²⁵⁹.

Longe de propagar um ascetismo que despreza o corpo e as coisas sensíveis, instaurando um antagonismo irremediável entre desejo e razão, a teoria platônica de éros identifica o amor aos corpos como uma etapa fundamental para a ascensão às formas, além de identificar o próprio desejo como uma pulsão metafísica em busca do conhecimento e da unidade, capaz de elevar os amantes à contemplação das formas inteligíveis, unindo o “todo consigo mesmo”; uma pulsão que deve ser alimentada e estimulada através da multiplicidade de coisas sensíveis que, enquanto participantes da forma, são portadoras do Belo-em-si e apontam para uma realidade além de si mesmas.

A filosofia platônica é, com efeito, uma busca pela verdade iniciada através de um raciocínio sobre as nossas sensopercepções, das quais partimos em direção à construção de uma rede de diferenças que nos permitam alcançar progressivamente as realidades inteligíveis que, quando contempladas, nos garantem o mais excelente modo de vida, da qual são paradigmas – sem que esqueçamos, contudo, que “nada substitui a singularidade ou a diversidade dos seres visíveis”²⁶⁰.

Referências:

BRISSON, Luc. A “matéria” e a “necessidade” no Timeu de Platão. Tradução de Rachel Gazolla. *Hypnos*, São Paulo, n. 28, p. 18-30, 1º semestre 2012.

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

²⁵⁹ “In uno studio ormai già diventato antico, J. Souilhé ha cercato di dimostrare come la filosofia di Platone [...] si sforzi di livellare le rotture che il dualismo impone per poter invece manifestare l'importanza dei legami e dei passaggi tra gli opposti da un lato, e tra il sensibile e l'intelligibile dall'altro. In altri termini, il dualismo platonico sarebbe solo una prima tappa per mostrare in modi differenti svariati campi della realtà che sono collegati da intermediari. La filosofia platonica potrebbe quindi essere intesa come una filosofia dei passaggi, una filosofia ‘conciliante’. In altri termini, si tratta di mostrare attraverso la nozione di intermediario che Platone non sottoscrive una forma di dualismo se non nella misura in cui al contempo egli elabora le condizioni di legame tra le entità opposte”. Cf. Renaut, O. Dualismo e intermediari, p. 141.

²⁶⁰ Cf. Marques, M. P. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*, p. 15.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.ufpa, 2011.

_____. *Fedro*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

_____. *Mênnon*. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. *O Banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2016.

_____. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATO. *Platonis Opera*. Texto estabelecido por John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. t. II.

RENAUT, Oliver. Dualismo e intermediari. In: CANDIOTTO, Laura. *Senza dualismo: nuovi percorsi nella filosofia di Platone*. Milão: Mimesis Edizioni, 2015. p. 137-145.

ROBIN, Léon. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Presses Universitaires de France, 1933.

SANTOS, José Gabriel Trindade. A ontologia do belo na concepção platônica do amor: Fedro, Banquete, Sofista. *Revista Reflexões*, Fortaleza, v. 5, n. 9, p. 1-12, jul/dez. 2016.

_____. Amor e razão no projeto educativo da cidade platônica. *Hypnos*, São Paulo, v. 35, pp. 295-301, jul/dez. 2015.

_____. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.

SOUILHÉ, Joseph. *The platonicienne notion of intermediate in the philosophie des dialogues*. Paris: Paris Librairie F. Alcan, 1919.

VLASTOS, Gregory. *Studies in Greek Philosophy – Volume II: Socrates, Plato, and their tradition*. Editado por Daniel W. Graham. Princeton: Princeton University Press, 1995.