

A ASCESE ERÓTICA DE DIOTIMA NO *BANQUETE* DE PLATÃO

Jéssyca Aragão de Freitas*

Resumo: A hipótese que pretendemos desenvolver nesta pesquisa diz respeito à função mediadora exercida pelo éros platônico sobre a relação humana com as realidades auto-subsistentes, tal como apresentada pelo filósofo no *Banquete*. Nesse sentido, procuramos esclarecer o meio pelo qual éros é capaz de efetuar uma união do “todo consigo mesmo”, ligando o âmbito das coisas corpóreas ao âmbito das realidades inteligíveis, através da ascese erótica dirigida ao Belo-em-si expressa por Diotima na última parte de seu discurso, compreendendo a lógica dos processos cognitivos que operam nessa *scala amoris* que, através de um raciocínio de causa, pretende alcançar a ciência do Belo-em-si.

Palavras-Chave: Platão, Diotima, Éros, Ascese, Belo.

THE DIOTIMA’S EROTIC ASCESIS IN PLATO’S *SYMPOSIUM*

Abstract: The hypothesis that we intend to develop in this research concerns the mediating function exerted by the platonic eros about the human relationship with the self-subsisting realities, as presented by the philosopher at the *Symposium*. In this sense, we seek to clarify the means by which eros is capable of effecting a union of the “whole with itself”, linking the ambit of corporeal things to the ambit of intelligible realities, through the erotic ascesis directed to the Beauty itself expressed by Diotima in the last part of his discourse, understanding the logic of the cognitive processes that operate in this *scala amoris* that, across a reasoning of cause, intends to reach the science of the Beauty itself.

Keywords: Plato, Diotima, Eros, Ascesis, Beautiful.

* Mestra em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: jessycaragao@hotmail.com

Introdução

Ao longo do *Banquete*, Platão desenvolve uma concepção antropológica fundamental para a compreensão da estrutura psíquica do homem, na qual éros é apresentado como uma *dýnamis* primordial presente em todos os indivíduos, cujo papel perpassa as mais variadas esferas, tais como a ética, a política, a epistemologia e a metafísica.

Segundo Platão, a natureza humana é composta por um corpo mortal, pertencente ao âmbito sensível submetido ao devir, e por uma alma imortal, congênere às realidades auto-subsistentes. Diante desta complexa conjectura humana, o filósofo compreende que enquanto integrantes de um corpo e habitantes da esfera sensível, todos os indivíduos possuem um *élan* que se manifesta em distintos níveis; uma mesma disposição que, apesar de suas mais diversas manifestações, visa sempre algo que é idêntico; um impulso em busca de satisfação, de ordem, de permanência, de equilíbrio, de unidade, de conhecimento, etc.; um *élan* que Platão constatou ser o aproximar-se o mais perfeitamente possível, por meio da alma, dos modelos perenes do plano inteligível e, assim, do nosso desejo de alcançar ordem e permanência, tanto no âmbito intelectual quanto no âmbito prático de nossas vidas. Platão nomeou esse impulso de éros.

1. Éros, imortalidade e geração no belo

Segundo o discurso de Sócrates-Diotima, éros se localiza entre a feiura e a beleza, entre a maldade e a bondade, entre a mortalidade e a imortalidade, entre a ignorância e a sabedoria (*Ban.*, 199c et seq.). Essa condição experimentada por este *élan* inato presente e em todos os indivíduos corresponde à própria condição humana de ser intermédio: enquanto possuidores de uma natureza dual, pertencente tanto ao âmbito sensível submetido ao devir quanto ao âmbito inteligível das formas auto-subsistentes, todos os seres humanos são intermediários por excelência e, na qualidade de intermediários, procuram alcançar os opostos positivos: buscamos coisas belas e boas, buscamos imortalidade e buscamos conhecimento.

Tais desejos, constantemente renovados, se interligam e se justificam: almejamos a imortalidade por sabermos que o conhecimento propriamente dito é eterno e por desejarmos que as coisas boas e belas nos pertençam para sempre. Assim, a partir do passo 206a et seq. do *Banquete*, Platão nos apresenta uma série de justificativas para explicar de que maneira o homem deseja, enquanto intermediário, alcançar imortalidade e eternidade através da *dýnamis* erótica.

De acordo com o discurso de Sócrates-Diotima, ao desejarem o bem e o belo, todos os erastas também desejam, obrigatoriamente, possuí-los. Contudo, enquanto condições de possibilidade da felicidade humana, os homens não desejam apenas possuir tais bens, mas desejam, sobretudo, possuí-los para sempre (*Ban.*, 206a), na medida em que a felicidade é um fim ao qual não cabem eleições e, conseqüentemente, todos almejam obtê-la permanentemente, através da preservação desses bens.

No passo 206b do *Banquete*, Platão admite que nenhuma outra atividade é tão específica do indivíduo erasta quanto a geração no belo, uma vez que esta geração é o único meio pelo qual o homem é capaz de realizar o seu desejo de possuir para sempre o bem almejado, “pois a geração é, para o ser mortal, uma possibilidade de se perpetuar e imortalizar” (*Ban.*, 206e).

Em suma, ao desejar que o bem lhe pertença para sempre, todo erasta necessariamente deseja, na condição de perecível e mortal, alcançar imortalidade (*Ban.*, 206e-207a). Assim, “a natureza mortal procura, consoante as suas possibilidades, perpetuar-se e ser imortal” (*Ban.*, 207d), recorrendo ao único meio pelo qual é capaz de realizar a satisfação dessa imortalidade: a geração à luz do belo.

Essa geração no belo é realizada de três modos distintos: 1) através do prolongamento da vida por intermédio da geração no corpo (*Ban.*, 207a-208b), pela qual o homem se conserva por meio de um processo de substituição do semelhante pelo semelhante, recorrendo aos filhos; 2) através da preservação de uma fama imortal (*Ban.*, 208c-209e), pela qual o homem se conserva por meio da memória de feitos virtuosos, recorrendo à geração na alma; e 3) através da geração de uma verdadeira virtude,

realizável mediante o conhecimento do Belo-em-si, pela qual esta imortalidade se realiza de forma mais elevada²²⁶.

Assim, a satisfação plena desta imortalidade almejada pelos homens se realiza em uma escalada hierárquica iniciada pelo primeiro modo de geração e encaminhada para o último deles – a geração de uma verdadeira virtude à luz do real. Esta escalada hierárquica é desenvolvida por Diotima na última parte de seu discurso, na qual a sacerdotisa de Mantinéia nos expõe a sua via erótica de amor ao belo, capaz de elevar os indivíduos erastas do âmbito sensível para o âmbito inteligível, movidos pelo desejo de satisfação de imortalidade, de permanência, de identidade, de ordem, de unidade e de outras características constituintes das realidades *autó kath'hauto*, para as quais estamos, por natureza, tencionados.

É possível compreendermos, através da etapa final do discurso de Diotima, que esta inclinação às realidades inteligíveis inata ao homem é aquilo que mais verdadeiramente poderíamos nomear de éros: enquanto desejo de posse perpétua do belo e do bem, de imortalidade, de eternidade, de ordem, de unidade, etc., o desejo erótico revela-se, por finalidade, como uma pulsão metafísica rumo às realidades auto-subsistentes.

Na qualidade de *élan* primordial de nossa *psyché*, o impulso erótico se apresenta como uma *dýnamis* que, apesar de suas mais diversas expressões, visa, sobretudo, satisfazer a complexa configuração dual inerente à natureza humana, constituída por corpo e alma. Assim, como observa Kosman²²⁷, enquanto carência do que nos falta, o impulso erótico deve ser compreendido como desejo daquilo que naturalmente nos pertence, mas do qual fomos separados: as realidades auto-subsistentes²²⁸. Éros é, portanto, um *élan* que procura nos aproximar o mais perfeitamente possível dos

²²⁶ “Ou não sentes que somente a esse, quando olha o Belo pelos meios que o tornam visível, será dado gerar, não já imagens de virtude (pois não é já a uma imagem que ele se apegar), mas a virtude verdadeira, uma vez que é ao real que está apegado? Mais, não achas que o fato de gerar e alimentar a verdadeira virtude lhe permite ser querido aos deuses e que, se há alguém de entre os homens que possa tornar-se imortal, será esse, precisamente?”. *Ban.*, 212a.

²²⁷ Kosman, A. *Platonic Love*, p. 34.

²²⁸ Esta definição de éros como amor às realidades inteligíveis se assemelha a definição de filósofo concedida por Platão no livro VI da *República*, no qual o filósofo escreve: “os filósofos não são uns apaixonados do Ser e da verdade?”. *Rep.*, 501d.

modelos perenes das realidades inteligíveis, através do nosso desejo de alcançar eternidade, unidade, ordem, permanência, etc.

Nesse sentido, semelhantemente a narração aristofânica (*Ban.*, 189a-193e), na qual o poeta cômico afirmava que o impulso erótico é uma ânsia direcionada para o “todo perdido”, através da qual o homem deseja reintegrar sua condição originária, enquanto “restaurador de nossa antiga natureza” (*Ban.*, 191d)²²⁹, o éros platônico pode ser compreendido como um auto-erotismo direcionado para o nosso “verdadeiro eu” – do qual é composta a alma humana – que nos é, ao mesmo tempo, natural e ausente²³⁰.

Assim, o auto-erotismo é uma característica de todos os homens que, enquanto alienados de sua natureza inteligível, se esforçam para se tornar o que verdadeiramente “são”²³¹, como uma pulsão que, afinal, procura restaurar o nosso “eu originário” ou a

²²⁹ Na narrativa mítica de Aristófanes, verificamos, em uma longínqua antiguidade, o surgimento do desejo sexual, “restaurador de nossa antiga natureza”. Segundo a sua perspectiva, o ser humano encontra-se em uma perpétua busca por sua unidade perdida, em meio a multiplicidade e, assim, o que denominamos “amor” nada mais é do que um desejo do nosso todo perdido, um impulso nostálgico enraizado no centro de todos os seres, cujo único propósito é curar a nossa ferida ilegítima, buscando reintegrar a nossa natureza primitiva e restituir a felicidade humana: “ora, é essa aspiração ao todo, essa busca incessante, que tem nome de éros”. *Ban.*, 192e-193a. Para o poeta, portanto, éros manifesta-se, sobre o homem, através de um sentimento de incompletude e vazio, bem como através de um anseio por ser uma totalidade, que agora permanece ininteligível e inacessível. Ao analisar o discurso aristofânico, Jaeger escreve: “No grotesco mito da forma esférica do homem primitivo [...] vemos expressa, com a profundidade da fantasia cômica de Aristófanes, a ideia que até agora buscamos em vão nos discursos dos outros. O *eros* nasce do anseio metafísico do Homem por ser uma totalidade de Ser, inacessível para sempre à natureza do indivíduo. Este anseio inato faz dele um mero fragmento que, durante todo o tempo em que leva uma existência separada e desamparada, suspira por se tornar a unir com a metade correspondente. [...] A plenitude exterior que se restaura por meio da união das duas metades físicas que se completam uma à outra não passa do reflexo grotesco daquela inefável harmonia e plenitude espiritual que o poeta nos desvenda aqui como a verdadeira meta de *eros*. Assim como o saber era concebido no *Menon* como um voltar a recordar o ser puro contemplado na preexistência, assim o *eros* aparece agora como a nostalgia da totalidade da natureza primitiva do Homem, tal como numa era anterior do mundo existiu, e portanto como orientação estimuladora em direção a algo que eternamente devia ser. De momento, o mito de Aristófanes apresenta *eros* como o que se perdeu e que portanto se pretende voltar a encontrar, mas, se pusermos esse mito diante do espelho do discurso de Diotima, veremos bem que já entrevê de maneira vaga, através dele, a norma do Bem, na qual encontram realização plena todo verdadeiro amor humano e toda amizade autêntica”. Jaeger, W. *Paideia: a formação do homem grego*, p. 732-733. Ao que parece, o todo perdido aristofânico nada mais seria do que as realidades auto-subsistentes que, no discurso de Diotima, se tornam propriamente um “todo esquecido”, ao qual, segundo a filosofia platônica, pertencem todas as almas; e para o qual tendem, por finalidade, todos os esforços eróticos.

²³⁰ Nesse contexto auto-erótico, “talk of beauty as the proper object of ἔρως is talk of ἔρως as directed toward what is truly native to us, and that in turn (that is, circularly) may be thought of as the self which manifests our good and beautiful nature, that is, the nature which we love”. Kosman, A. *Platonic Love*, p. 37.

²³¹ Kosman ainda observa que “that human ἔρως is most properly autoerotic is only an instance of the fact that for Plato the world itself is autoerotic”. Kosman, A. *Platonic Love*, p. 36.

nossa verdadeira natureza, buscando estabelecer uma relação entre o sensível e o inteligível, “unindo o todo consigo mesmo”.

É precisamente durante os passos 209e-211c do *Banquete* que Platão reconhece, através da personagem Diotima, que o impulso erótico fundamentalmente se manifesta como uma pulsão metafísica rumo às realidades inteligíveis, que incessantemente nos inclina em direção à nossa “verdadeira natureza”, declarando que as diversas formas de expressões eróticas são estágios preliminares ao supremo propósito de éros: alcançar a ciência do Belo-em-si.

O conhecimento do Belo-em-si e, conseqüentemente, o conhecimento das realidades auto-subsistentes, é alcançável por meio de um esforço cognitivo impulsionado por éros, fragmentado através de uma série de etapas metodicamente estabelecidas, que gradativamente fornecem ao homem uma capacidade de abstração e de desenvolvimento de conceitos que lhe permitem apreender a identidade na presente na vastidão de objetos sensíveis que, apesar de distintos, possuem uma natureza congênere que nos permitem agrupá-los em classes e espécies.

Ao se identificar com um *élan* que, por finalidade, deseja alcançar as realidades inteligíveis, através das quais podemos obter ordem, permanência, eternidade, unidade, etc., éros gradualmente impulsiona a alma humana por uma série de convergências, entre os mais diversos graus de *ousía*, em busca de objetos cada vez mais determinados. Assim, durante o seu discurso, Diotima nos demonstra que, diante desta potencialidade erótica, faz-se necessário que todos os homens se submetam a uma correta educação pederástica, uma vez que, quando bem direcionado, o impulso de éros é capaz de realizar um redirecionamento²³² do desejo pelas coisas ligadas ao corpóreo para as coisas inteligíveis, habilitando-se para efetivar a função para o qual está essencialmente configurado, a saber, a função de elevar os indivíduos ao âmbito das formas auto-subsistentes.

²³² Platão nos fala sobre esta capacidade de redirecionamento do desejo na *República*, onde o filósofo escreve: “Mas, na verdade, quando os desejos se inclinam com violência para um só objeto, sabemos que, de algum modo, se tornam mais débeis para o resto, como se fosse uma torrente desviada para aquele lado. [...] Se a corrente for em direção às ciências ou atividades dessa espécie, julgo que não cuidará senão do prazer da alma em si, e deixará o que vem através do corpo, se for um filósofo não fingido, mas autêntico?”. *Rep.*, 485d-e. Modificado.

Contudo, quando não é corretamente direcionado, o impulso erótico pode simplesmente permanecer atrelado ao âmbito corpóreo, tornando aquele sobre o qual ele age em um mero servo que, mesquinho e aviltante, torna-se escravo de uma forma particular de beleza (*Ban.*, 210d), preso aos vícios e aos excessos, incapaz de ascender a uma forma mais sofisticada de erotismo e, portanto, incapaz de satisfazer o desejo primitivo de sua complexa configuração dual que, enquanto existente no âmbito sensível, procura alcançar a sua verdadeira natureza e restaurar o “todo perdido”.

Essa correta educação pederástica, pela qual o homem é capaz de recuperar este “todo perdido” ou, mais precisamente, este “todo esquecido”, é precisamente a via erótica de amor ao belo ensinada por Diotima na última parte de seu discurso, na qual a *scala amoris* do devir às formas é minuciosamente exposta e para a qual nos voltaremos de agora em diante.

2. A mediação metafísica de éros na *scala amoris* de Diotima

A via erótica de amor ao belo²³³ ensinada por Diotima nos apresenta uma série de convergências entre as mais variadas formas de beleza, na qual cada uma delas representa um degrau ascendente rumo ao fim último buscado pelo erasta na *scala amoris* – o conhecimento do Belo-em-si –, além de nos explicar como tais convergências são possíveis.

²³³ Em *Plato's Symposium: a reader's guide*, Thomas L. Cooksey desenvolve uma interessante análise acerca da correspondência entre a *scala amoris* de Diotima e a alegoria da caverna: “From a methodological perspective, Diotima's ‘Ladder of Love’ is an analog to the *Republic's* ‘Parable of the Cave’. Both treat the process of enlightenment or understanding, broadly the movement from individual appearances to something increasingly more abstract that goes beyond the individual to the ideal. But while Socrates' cave dweller must be externally compelled to make the journey of ascent, Diotima's initiates into the mysteries of love are internally motivated by their own desires up the ‘Ladder of Love’. Related to this, the attention on love foregrounds an issue hinted at in the *Republic*, namely that the philosophical process is not easy, that the rational method by itself is inadequate for reaching the truth by itself. It is a guide, a discipline, and a preparation, but finally, it is only through unstinting effort that ‘all of a sudden he [the lover pursuing Beauty] will catch sight of something wonderfully beautiful in its nature’ (210e). As Socrates explains in the *Phaedrus*, it involves a sort of madness or mania. The *Symposium* looks more closely into the nature of this madness”. Cooksey, T. *Plato's Symposium: a reader's guide*, p. 14. Ainda no que se refere ao tema, Aryeh Kosman observa: “The ascent described in Diotima's higher mysteries is that typically Platonic ascent out of the cave and into the real world, that is, into this world seen a right, and thus seen as beautiful, as recognized for what it is, and as consequently to be loved”. Kosman, A. *Platonic Love*, p. 41.

Esse processo de convergências, através do qual o homem é afastado de sua ligação com o corpóreo e elevado à contemplação das realidades auto-subsistentes, envolve uma passagem da particularidade à universalidade, da multiplicidade à unidade e da pluralidade semântica ao verdadeiro saber, pelo qual o homem compreende que qualquer fenômeno sensível possui uma deficiente adequação ao inteligível, uma vez que não constitui uma característica ontológica do real, mas só *é* enquanto participa do inteligível e dele recebe os atributos da forma que o predica.

O primeiro grau dessa correta ascensão ensinada por Diotima se encontra na busca pelo belo nos corpos. Neste processo, se o indivíduo for bem encaminhado, deverá se dirigir à beleza dos corpos e encontrar, entre a multiplicidade dos corpos, um corpo belo para qual direcionar seu erotismo, produzindo, à luz deste belo particular, belos discursos (*lógous kaloús*). O passo seguinte dessa etapa se desenvolve através de uma atividade de percepção (*aísthesis*), pela qual o indivíduo reconhece (*katanoêσαι*) que a beleza presente em um corpo é aparentada (*adelphón*) à beleza presente em todos os demais corpos.

O reconhecimento do parentesco entre o belo nos corpos é alcançado através de um cálculo sobre as sensopercepções – aqui, sobretudo, visuais – captadas por esse indivíduo durante esta etapa, posto que reconhecer o parentesco entre membros de uma classe envolve a apreensão de uma unidade identitária comum à multiplicidade que, por um lado, só é possível através da percepção física de tais corpos, que lhe permite captar aquilo que é idêntico em meio à diversidade e, por outro, também só é possível graças à atividade abstrativa, que lhe permite submeter tais percepções a uma comparação através de categorias mentais como o “idêntico”, o “mesmo” e o “diferente”, produzindo assim uma concepção (*ennoia*).

Esse reconhecimento representa a compreensão de que este belo é um único e mesmo belo, uno e idêntico (*Ban.*, 210b). Assim, compreendendo a equivalência entre as belezas corpóreas, esse indivíduo deverá se dirigir para todos os corpos belos, desenvolvendo em si uma espécie de desdém pela beleza particular de um corpo e, neste processo de negação, convergindo o seu desejo para um objeto de maior valor.

O segundo grau dessa ascensão é alcançado através do amor a outro tipo de beleza: a beleza das almas. Ao desdenhar da beleza nos corpos, esse indivíduo se lança

em uma busca pela beleza das almas, que inegavelmente possui um maior valor e uma maior perenidade em relação à beleza corpórea. O contato com uma beleza superior fará com que esse indivíduo produza discursos ainda mais belos do que aqueles gerados por meio do amor aos corpos, capazes de tornar a juventude melhor.

Segundo o argumento, após reconhecer a beleza nas almas esse indivíduo é *levado necessariamente a contemplar* o belo presente nas ocupações e nas normas (*Ban.*, 210c) - que, tais como o conhecimento e os belos discursos, são produtos gerados através da alma -, compreendendo que este belo possui, em todos os casos, o mesmo gênero (*Ban.*, 210c) e, conseqüentemente, reiterando o pouco valor da beleza corpórea.

Esta compreensão de um parentesco entre as diversas manifestações do belo – seja nos corpos, seja nas almas, seja nas ocupações, seja nas normas, etc. – é um reconhecimento próprio de nossa capacidade cognitiva que, nesse degrau, já não recorre às sensopercepções para apreender essa identidade una comum às diversas formas de beleza, mas realiza-se em um plano puramente abstrativo, na medida em que não mais trabalha com objetos físicos, mas com instituições e conceitos.

O quarto grau dessa ascese erótica se encontra no reconhecimento da beleza dos conhecimentos, cujo olhar está voltado para o Belo. Ao ascender a este degrau, esse indivíduo contemplará a extensão do belo já assimilado por ele e concluirá, por meio de um cálculo de causa acerca das diversas percepções apreendidas durante os passos da ascese, convertidas em concepções, que esta multiplicidade semântica contemplada pela beleza deve, necessariamente, implicar na existência de uma dimensão universal do belo, cuja amplitude envolva os belos corpos, as belas almas, os belos ofícios, os belos conhecimentos, etc. Diante disso, esse indivíduo compreenderá o quão frívola é a devoção a uma única espécie de beleza, ante o vasto oceano do belo²³⁴ e, desse modo, direcionará seu erotismo para a integridade das belezas existentes, dando à luz em toda imensidão do belo:

²³⁴“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”. Santos, J. G. T. *A ontologia do belo na concepção platônica do amor*, p. 11.

não já com os olhos do escravo que, preso a uma forma particular de beleza (seja ela a de um jovem, de um homem ou de uma ocupação), se torna, em sua escravidão, mesquinho e aviltante, mas agora com os olhos postos no oceano sem fim do belo, imerso na sua contemplação... Agora sim, é a vez de dar à luz a uma imensidade de discursos magníficos, de pensamentos nascidos do seu inesgotável amor ao saber (*Ban.*, 210d).

Segundo Diotima, ao corretamente ascender até este estágio no território da eroticidade (*pròs tà erotikà*), esse indivíduo se encontrará capacitado a alcançar o quinto grau dessa ascensão, para o qual tendem todos os esforços eróticos. Assim, após “contemplar as coisas belas na sua ordem correta e progressiva, já quase no termo da iniciação amorosa, avistará de súbito um espetáculo surpreendente – a Beleza na sua verdadeira natureza” (*Ban.*, 210e), cujas características são eternidade, imutabilidade, homogeneidade, irrepresentabilidade, autossubsistência e ausência de localização, e “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.*, 211b).

Apesar de empregar a palavra “subitamente” (*exaíphnes*) para se referir ao processo de contemplação do Belo-em-si, podemos verificar, ao longo dos quatro degraus precedentes da *scala amoris* de Diotima, que o reconhecimento da existência dessa realidade *autó kath’hauto* só é realizável por meio desse processo dialético desenvolvido pelo indivíduo erasta que, partindo da percepção da espécie mais efêmera de beleza acessível ao homem, a beleza corpórea, realiza um exercício de apreensão da identidade una presente em cada campo particular da beleza que compõe a multiplicidade homônima de fenômenos existentes, ascendendo gradualmente de um objeto belo menos determinado para outro objeto, mais elevado e abstrato, produzindo, à luz de cada uma dessas classes individuais, uma concepção de beleza que pretende abarcar a diversidade de suas manifestações, numa rota cognitiva que tem por objetivo estabelecer um ponte entre as particularidades e a universalidade.

Assim, o que promove a contemplação do Belo-em-si é um processo análogo ao processo de reminiscência descrito no *Mênon*, no qual o indivíduo erasta realiza um cálculo de causa sobre as diversas percepções apreendidas por ele no “vasto oceano do

belo”, através de atividades cognitivas de reconhecimento (*katanoêsai*) de unidade, de identidade e de gênero em meio à diferença, pelas quais ele compreende que esta grande variedade de belezas existentes só podem possuir uma mesma identidade e um mesmo gênero, apesar de serem distintas, por participarem de uma mesma forma universal, a forma do Belo-em-si, cuja existência é a causa de todas as belezas particulares – sejam elas corpóreas, espirituais, morais, culturais, intelectuais, etc.

Nesse sentido, a súbita visão (*exaíphnes katópsetaí*) do Belo-em-si apresentada por Diotima em sua via erótica não deve ser compreendida como uma mera “contemplação”, no sentido usual do termo, mas deve ser interpretada como uma abstração dialético-sinótica, a qual o indivíduo erasta alcança a partir de um exercício dialético ascendente (*synagoge*) que, impulsionado pela *dýnamis* de éros, percorre toda a pluralidade de belezas existentes e, a partir das observações apreendidas neste percurso, obtém uma visão geral que lhe permite identificar a sua unidade.

Esse esforço dialético requerido no processo de contemplação do Belo-em-si ainda pode ser verificado no passo 210d do discurso de Diotima, no qual torna-se claro que a condição de possibilidade para o reconhecimento dessa realidade auto-subsistente está na correta contemplação de toda extensão do belo apresentada nas quatro primeiras etapas da *scala amoris*, através da qual o homem é capaz de alcançar uma visão sinótica que lhe permite desenvolver um raciocínio de causa para a diversidade de belezas existentes, apreendendo a unicidade do todo e ascendendo à forma do Belo-em-si. Aqui, Diotima nos explica que somente após abandonar os grilhões que o prendam a uma única forma de beleza e percorrer o “vasto oceano do belo”, dando à luz a uma imensidão de discursos, gerados através do seu inesgotável amor ao saber, o indivíduo erasta estará “robustecido e desenvolvido” o suficiente para descobrir, por si só, a existência do Belo-em-si (*Ban.*, 210d-e).

Portanto, torna-se explícito que este processo de convergências impulsionado por éros, através do qual os homens deixam de tratar como prioritários os desejos corporais e se elevam para busca de belezas mais nobres, ascendendo às realidades inteligíveis, é realizado por meio de uma atividade dialética de percepção de unidade e identidade na multiplicidade de fenômenos, na compreensão de suas estruturas genéricas, de seu grau de elevação e aperfeiçoamento.

No passo 211b-c do *Banquete*, 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).

A ascese erótica ensinada por Diotima equivale à própria atividade filosófica platônica: a busca das formas *autó kath'hauto*. Na qualidade de *élan* primordial que nos move rumo às realidades inteligíveis, o impulso de éros adquire, ao longo do discurso de Sócrates-Diotima, um caráter congenial ao método dialético, pois ambos almejam, por finalidade, alcançar a conhecimento das formas. Contudo, enquanto a dialética é um exercício puramente racional, a pulsão erótica só se desenvolve plenamente mediante a experiência sensorial e, dessa forma, a experiência sensível cumpre um papel adjuvante à razão²³⁵.

Assumida a existência de uma beleza ontológica da qual todas as demais coisas belas participam, assume-se também, necessariamente, que toda e qualquer manifestação de beleza no âmbito sensível contém um indício deste Belo universal e, conseqüentemente, toda e qualquer manifestação de beleza no âmbito sensível aponta para uma realidade para além de si mesma. Nesse sentido, toda atividade erótica, seja ela direcionada a uma determinada arte, seja ela direcionada a um erómenos, promove um reconhecimento, no bem amado, de algo distinto do próprio bem amado, na medida em que toda beleza particular traz consigo um indício do sumo ser. No mesmo viés, toda reação a um estímulo erótico, quando corretamente direcionada, constitui um passo em direção ao Belo-em-si.

²³⁵ “A causa última, em direção à qual toda explicação racional se dirige, é o próprio Bem. Enquanto forma, é o objetivo perseguido pela razão, enquanto bem é o objeto último de todo desejo. Assim, percebê-lo é amá-lo e desejá-lo, enquanto que o erro nos torna cegos para com o Bem. A razão e o desejo convergem para o Bem, e em sua proximidade fundem-se”. Dover, K. J. *A homossexualidade na Grécia Antiga*, p. 222.

Percebemos, através da exposição desta rota ascendente de Diotima, que éros não é apenas intermediário entre a beleza e a feiura, entre a bondade e a maldade, entre a sabedoria e a ignorância, mas é, sobretudo, intermediário entre a multiplicidade de fenômenos e a unicidade da Beleza²³⁶, entre o devir e a forma. É éros que nos impulsiona a buscar, em meio à pluralidade de corpos deste mundo, a unidade do real.

Na última parte do discurso de Sócrates-Diotima, Platão nos relata os benefícios advindos da contemplação do Belo-em-si. Segundo a sacerdotisa de Mantinéia, ao alcançar este estágio de contemplação, a vida de um indivíduo, mais do que em qualquer outro estágio, merece ser vivida. A contemplação do próprio Belo, “íntegro, puro e sem mistura” (*Ban.*, 211e), e tão somente ela, possibilita ao homem – que, agora, “se encontra em união com ele” (*Ban.*, 212a) – a produção de verdadeiras virtudes, e não de imagens de virtude, posto que não está em contato com uma mera imagem, mas com a própria realidade *autó kath’hauto*²³⁷.

Desse modo, se uma maior dignidade de vida é alcançada pelo homem através da atividade contemplativa, esta contemplação não deve ser encarada como um ato particular na vida dos indivíduos, mas sim como um objetivo último a ser buscado por uma vida inteira, de acordo com a nossa própria natureza auto-erótica que, enquanto possuidora de uma carência originária, jamais alcança uma satisfação absoluta.

²³⁶ Em *Verdade e método*, Gadamer realiza uma observação muito precisa: “Nessa função analógica do belo, que Platão descreve de forma inolvidável, torna-se visível um momento ontológico da estrutura do belo e também uma estrutura universal do próprio ser. Evidentemente que o que caracteriza o belo, face ao bom, é que se mostra por si mesmo, que se torna transparente diretamente em seu próprio ser. Com isso ele assume a função ontológica mais importante que pode haver, a da mediação entre a ideia e o fenômeno. Ela é a cruz metafísica do platonismo, que se cristaliza no conceito da participação (*methexis*) e é concernente tanto à relação do fenômeno com a ideia como à das ideias entre si. Como o *Fedro* mostra, não é casual que Platão goste de ilustrar essa problemática relação da ‘participação’ com o exemplo do belo. A ideia do belo encontra-se verdadeiramente presente naquilo que é belo, indiviso e inteiro. Por isso, o exemplo do belo permite tornar patente a ‘parusia’ do *eidos* a que se refere Platão, mostrando a evidência da coisa, face às dificuldades lógicas da participação do ‘devir’ no ‘ser’. A ‘presença’ pertence ao ser do próprio belo, de maneira plenamente convincente. Por mais que a beleza se experimente como reflexo de algo supraterrâneo, ela está no visível. É no modo de seu aparecer, que ela mostra como algo realmente diferente, uma essência de outra ordem. Aparece de repente, e igualmente de repente e sem transições, sem mediações, já se foi. Se se tem de falar, com Platão, de um hiato (*chorismos*) entre o sensível e o ideal, aqui está ele, e aqui já está também encerrado”. Gadamer, H. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, p. 696.

²³⁷ “Ou não sentes que somente a esse, quando olha o Belo pelos meios que o tornam visível, será dado gerar, não já imagens de virtude (pois não é já a uma imagem que se apega), mas a virtude verdadeira, uma vez que é ao real que está apegado?”. *Ban.*, 212a.

Ademais, a geração de uma verdadeira virtude, realizável apenas à luz do Belo-em-si, mais do que qualquer outro tipo de geração – seja no corpo, seja na alma – é capaz de tornar um homem imortal, uma vez que a plenitude mais verdadeira é aquela que possui maior realidade e, portanto, é aquela que está mais estritamente ligada ao imutável, imortal e verdadeiro²³⁸. Assim, a contemplação do Belo-em-si revela-se, afinal, como aquilo que possibilita ao homem uma realização existencial máxima e, no que diz respeito a essa aquisição, “a natureza humana não encontrará facilmente auxiliar melhor do que éros” (*Ban.*, 212b).

Nos primeiros passos do livro VI da *República*, ao elencar os atributos que fazem dos filósofos os pretendentes mais recomendáveis para o governo da cidade, Platão afirma “que os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, e que aqueles que não o são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos” (*Rep.*, 484b). Segundo Platão, esta contemplação do que “se mantém sempre do mesmo modo”, isto é, as realidades auto-subsistentes, proporcionam aos filósofos uma maior habilidade no que se refere ao ordenamento de suas vidas, permitindo-lhes conduzi-las da maneira mais excelente possível – e, portanto, fazendo deles os pretendentes mais recomendáveis para o governo da cidade. A justificativa para esse notável desenvolvimento da capacidade diretiva daqueles que contemplam as realidades inteligíveis é apresentada no passo 484c-d do livro VI, no qual o filósofo afirma:

Parece-te que há alguma diferença entre os cegos e aqueles que estão realmente privados do conhecimento de todo o ser, e que não têm na alma nenhum paradigma claro, nem são capazes de olhar, como pintores, para a verdade absoluta, tomando-a sempre como ponto de referência, e contemplando-a com o maior rigor possível, para só então promulgar leis cá na terra sobre o belo, o justo, o bom, se for caso disso, e preservar as que existem, mantendo-as a salvo? (*Rep.*, 484c-d).

²³⁸ “Mas essa plenitude será mais verdadeira para o que tem menos realidade ou para o que tem mais? – É evidente que para o que tem mais. [...] 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 mesmo, essa natureza, e se origina num sujeito dessa qualidade? – Tem muito mais realidade o que está estritamente ligado ao imutável”. *Rep.*, 585b-c.

Assim, segundo Platão, a contemplação das realidades auto-subsistentes torna-se, para aqueles que a alcançam, a garantia de uma melhor forma de vida, na medida em que estas realidades contempladas se transformam em paradigmas ou pontos de referência através dos quais estas vidas serão guiadas. Nesse sentido, enquanto meio de acesso às realidades inteligíveis, o impulso de éros apresenta-se também, pois, como aquilo que converge o homem, durante toda a sua existência, em direção a um modo de vida mais excelente.

Considerações finais

Tendo em vista os aspectos observados, podemos concluir que a via erótica de Diotima desenvolve uma resposta fundamental no que se refere à questão da aparente cisão absoluta entre as distintas realidades ontológicas postuladas por Platão. Como acertadamente observa Gadamer²³⁹, se há alguma razão para se falar, em Platão, de uma separação entre o âmbito sensível e o âmbito inteligível, a mediação metafísica operada pela via de amor ao belo torna esta “separação”, aqui, já encerrada.

A mediação de éros²⁴⁰, à qual estão submetidos todos os indivíduos, em maior ou menor proporção, representa um meio verdadeiramente eficaz de realizar essa união do “todo consigo mesmo”. Mais do que um *élan* que se desenvolve como desejo de belo, de bem, de imortalidade, de ordem, de satisfação, etc., o impulso erótico se identifica, sobretudo, como uma pulsão metafísica primordial de nossa *psyché*, cujo objetivo fundamental é satisfazer esta complexa configuração dual inerente à nossa natureza, nos elevando, na qualidade de auto-erotismo, em direção àquelas realidades das quais nossas almas são constituídas, as formas auto-subsistentes.

Enquanto princípio mediador entre o sensível e o inteligível, éros exerce sua função sintética através da correta educação pederástica de Diotima, pela qual o homem

²³⁹ Gadamer, H. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, p. 696.

²⁴⁰ Esse papel mediador de éros está em consonância com as regras de proporção apresentadas no *Timeu*: “Todavia, não é possível que somente duas coisas sejam compostas de forma bela sem uma terceira, pois é necessário gerar entre ambas um elo que as una. O mais belo dos elos será aquele que faça a melhor união entre si mesmo e aquilo a que se liga, o que é, por natureza, alcançado da forma mais bela através da proporção”. *Tim.*, 31b-c.

é impelido a realizar uma série de convergências, até alcançar, por meio do processo adequado, a contemplação do Belo-em-si, pela qual o indivíduo erasta, finalmente, consegue reestabelecer a sua ligação com o “todo perdido”, “se encontrando em união com ele [o Belo-em-si]” (*Ban.*, 212a).

Referências bibliográficas:

COOKSEY, Thomas L. *Plato's Symposium: a reader's guide*. New York: Continuum, 2010.

DOVER, Kenneth James. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. Tradução de Luís S. Krausz. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2007.

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.

KOSMAN, A. Platonic Love. In: _____. *Virtues of thought: essays on Plato and Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press, p. 27-42, 2014.

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

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

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

SANTOS, J. G. 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