



AS PARTES E O TODO: A INSUFICIÊNCIA DOS DISCURSOS PRÉ-SOCRÁTICOS NO BANQUETE DE PLATÃO

André da Paz¹
Rodolfo Lopes²

RESUMO: Neste artigo analisaremos a analogia do uso dos nomes *erōs-poiēsis* realizada pela personagem Diotima em seu diálogo com a personagem do jovem Sócrates (205a-206a) no *Banquete* de Platão. Nesta analogia, Diotima analisa o uso do nome *erōs* tanto enquanto uma espécie particular de ‘desejo’ quanto enquanto o gênero geral que envolve todas as espécies particulares de ‘desejo’. Nosso estudo tem por objetivo compreender as consequências de lermos essa passagem em relação aos discursos dos cinco primeiros simposiastas, de modo a considerá-los como ao mesmo tempo discursos sobre aquilo que é e não é, ou seja, discursos simultaneamente verdadeiros, por falarem sobre características de *Erōs* no âmbito da espécie particular, e falsos, por tomarem tal parte (espécie) pelo todo (gênero). Neste momento do diálogo (205a-206a) haveria uma guinada no nível discursivo levada a efeito pela personagem Diotima, cuja preocupação metodológica em visar o mais geral leva-a a conduzir o jovem Sócrates em direção de formulações cada vez mais gerais no discurso, em detrimento às formulações particulares realizadas até então pelos demais simposiastas. Esses discursos levaram a efeito opiniões contraditórias não fundamentadas por um discurso adequado, sendo, portanto, aspectos particulares e insuficientes à apreensão do objeto buscado pela atividade dialética. Para ilustrar essa possibilidade de leitura, buscaremos evidenciar como os momentos na fala de Diotima posteriores à analogia *erōs-poiēsis* poderiam ser lidos como a identificação das insuficiências dos discursos precedentes, de modo a negá-los por meio de subsunções, nomeadamente, negações que metodologicamente mantêm elementos a serem ressignificados num discurso mais generalizante, cuja finalidade seria a verdade.

PALAVRAS-CHAVE: Diotima. Discursos. Dialética. *Banquete*.

ABSTRACT: In this article we will analyze the analogy of use of the names *erōs-poiēsis* developed by Diotima in her dialogue with the young Socrates (205a-206a) in Plato’s *Symposium*. In this analogy, Diotima analyzes the use of the name *erōs* as both a particular kind of ‘desire’, as well as the general genre that involves all the particular species of ‘desire’. This study aims to understand the consequences of reading this passage in relation to the speeches of the first five symposiasts, considering them as at the same time speeches about what is and about what is not, that is, simultaneously true speeches, as they speak about *Erōs* features within a particular genre, and false, for taking the part (species) for the whole (genus). At this moment in the dialogue (205a-206a) there would be a discursive level shift made by the character Diotima, whose methodological goal with aiming at the more general leads her to guide the

¹ Doutorando em Filosofia (Metafísica / UnB).

² Doutorado em Poética e Hermenêutica pela Universidade de Coimbra, Portugal (2014)
Professor Adjunto da Universidade de Brasília, Brasil

young Socrates towards ever more general formulations in the discourse, instead of the particularizations carried out so far in the dialogue by the other symposiasts. These speeches led to contradictory opinions not supported by an adequate discourse, thus being particular and insufficient aspects to the apprehension of the object sought by the dialectical activity. To illustrate this interpretation, we will seek to highlight how the moments in Diotima's speech after the *erōs-poiēsis* analogy could be read as the identification of the insufficiencies of the preceding speeches, so as to deny them by means of subsumptions, namely, negations that methodologically maintain elements to be re-signified in a more generalizing discourse whose purpose is seeking the truth.

KEYWORDS: Diotima. Speeches. Dialectics. *Symposium*.

1 INTRODUÇÃO

Depois de avançar um pouco em seu diálogo com o jovem Sócrates, realizando a correção do discurso com algumas refutações do que seria *erōs* em sua relação com a beleza e com a bondade, num nexos dialético com aquilo que foi questionado na prestação de contas do discurso do anfitrião do simpósio, bem como após refletir sobre a noção de *Erōs* como intermediário ou *metaxy* [μεταξύ] (202a-202c)³ e falar sobre sua origem mitológica enquanto *daimon* (203b-204a)⁴, de modo a identificar o objeto de *erōs* com a beleza, o bem e a felicidade⁵, Diotima realiza uma análise do uso dos nomes por meio da analogia *erōs-poiēsis* com o auxílio do jovem Sócrates. Nas palavras de Casertano (2016, p. 224), “*alle pagine 205a-206a, nel suo dialogo con Socrate, Diotima stabilisce un’analogia tra la poesia e l’amore che ha un importante rilievo nella sua argomentazione*”.

2 DIOTIMA E A ANÁLISE DOS NOMES: ERŌS-POIĒSIS

Essa “fundamental importância” da analogia entre *erōs* e *poiēsis* à argumentação levada a efeito nessa seção do texto ficará mais evidente caso analisemos atentamente as passagens em que ela é desenvolvida pelas personagens:

³ Para uma ampla discussão sobre a noção de μεταξύ, ver Souilhé 2018, *La notion platonicienne d’intermédiaire dans la philosophie des dialogues*.

⁴ Ver Motte 1989, *La Catégorie platonicienne du démonique*, p. 205-221, para um estudo detalhado sobre o estatuto de *daimon* atribuído a *Erōs* no *Banquete*.

⁵ Para estudos sobre a relação entre *Erōs*, beleza e felicidade, vide Sheffield 2006, Nightingale 2017 e Kraut 2017.

205b4-6: “ἀφελόντες⁶ γὰρ ἄρα τοῦ ἔρωτός τι εἶδος ὀνομάζομεν, τὸ τοῦ ὅλου ἐπιτιθέντες ὄνομα, ἔρωτα, τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις καταχρώμεθα ὀνόμασιν”.

“Com efeito, nós **separamos** uma dada forma de *erōs* e denominamos *erōs*, atribuindo-lhe o nome do todo, ao passo que para as demais formas de *erōs* aplicamos outros nomes”.⁷

205b8-205c3: “οἴσθ' ὅτι ποιήσις ἐστὶ τι πολὺ· ἢ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὀτφοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποιήσις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί”.

“Sabes que a palavra *poiēsis* é um termo muito amplo: *poiēsis* é a causa da passagem de todas as coisas do estado de não-ser para o de existência, de modo que todas as produções nas *tekhnai* são *poiēsis*, bem como todos seus produtores são *poiētai*”.⁸

205c4-9: “Ἄλλ' ὅμως, ἢ δ' ἢ, οἴσθ' 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”.

“No entanto, prosseguiu, como bem sabes, estes não chamamos de *poiētai*, pois são outros que são chamados por este nome. Da *poiēsis* como um todo foi separada **uma parte**, que diz respeito à música e aos versos, recebendo o nome **do todo**. Esta, unicamente, é a que se chama *poiēsis*, e os que realizam **esta parte** da *poiēsis* se chamam *poiētai*”.⁹

Nessas passagens, primeiramente, precisamos prestar atenção ao sentido da analogia: a *poiēsis* é “algo amplo”, “*um genere che comprende molte specie*” (CASERTANO, op. cit., p. 227). Esse ‘todo’, a *poiēsis* enquanto gênero, é definido como o trazer à existência, por meio da produção, qualquer coisa que antes não existia: “*ogni causa (αἰτία) per cui qualsiasi cosa passa dal non essere all’essere* (205b9: ἐκ

⁶ Grifos nossos: ἀφελόντες é comumente utilizado na lógica, com o sentido de ‘abstrair’ e ‘isolar’. Vide verbete no LSJ: “*Math.*, ἄ. ἀπὸ . . . *subtract from*, Euc. *Ax.* 3 (Pass.), etc.; *of ratios, divide out from both sides of an equation*, Apollon. *Perg.* 1.41 (Pass.); *intercept*, in Pass., Procl. *Hyp.* 2.27. in *Logic, abstract*, c. acc., Arist. *APo.* 74a37, al.: *abs.*, Id. *Metaph.* 1030a33.

⁷ Cf. trad. Casertano op. cit., p. 226: “*in effetti noi, isolata* (205b4-5: ἀφελόντες) *una certa specie di amore* (205b4-5: τοῦ ἔρωτός τι εἶδος), *la denominiamo* (205b5: ὀνομάζομεν) *amore, imponendogli il nome dell’intero* (205b5: τὸ τοῦ ὅλου ἐπιθέντες ὄνομα), *mentre per le altre specie usiamo altri nomi* (205b6: ἄλλοις καταχρώμεθα ὀνόμασιν)”.

⁸ A tradução do termo ποιητής para ‘poeta’ comprometeria a compreensão da analogia que a personagem realiza, satisfatoriamente compreendida somente se tivermos o amplo leque semântico que a palavra ποιητής possui no grego antigo, enquanto gênero geral que abarca todo ‘produtor’ em particular. Portanto decidimos por manter o termo transliterado *poiētēs* em todas as ocasiões, para manter um padrão com *poiēsis*.

⁹ Grifos nossos, para chamar atenção ao binômio ‘ἐν μόριον’ e ‘ἐν τι εἶδος’ vs. ‘τὸ ὅλον’.

τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι) *è dunque ποιήσις*” (id. *ibid.*). Até este ponto, o sentido da analogia bem como o significado dos nomes e da definição, sobretudo quando são mantidos em grego, estão bastante claros. Há um problema, contudo, um problema simultaneamente lógico e de linguagem, que surge na distinção realizada entre ‘aquilo que é’ e ‘aquilo que é chamado’ ou, em termos menos literais, entre ‘uma coisa’ e ‘o modo como a denominamos’, entre sua ‘verdade’ e seu ‘uso comum’. Isso significa que, embora haja um ‘gênero’, ou para sermos mais precisos em relação aos termos no texto grego, um ‘todo’ (*holon*) [ὅλον], que denomina todas as suas partes (*hen morion*) [ἓν μόριον] / (*to morion*) [τὸ μόριον] enquanto tal, por exemplo, *poiēsis* enquanto ‘todo’ (*i.e.* produção/passagem do não ser para o ser) que confere o nome de *poiēsis* a todas suas ‘partes’, que seriam as espécies particulares de *poiēsis* (a tecelagem, a ferraria, a carpintaria, etc.), o ‘uso comum dos termos’ não usa a linguagem de modo a refletir tal realidade, pois nesse caso chama de *poiēsis*, no sentido do todo, somente uma de suas partes, a saber, a que diz respeito à música e aos versos, a atividade de Agatão, o anfitrião do simpósio. Casertano (id. *ibid.*) completa: “*invece una sola parte* (205c5-6: ἓν μόριον) *della ποιήσις intera – quella concernente musica e metri – è designata col nome dell’intero*¹⁰ (205c6-7: τῷ τοῦ ὅλου ὀνόματι προσαγορεύεται)”.

Nesse caso, o problema de linguagem está no fato de o mesmo nome ser utilizado tanto para o todo quanto para sua parte, como no caso da beleza, cuja palavra é a mesma, beleza, tanto para referir-se à beleza enquanto qualidade particular específica de uma dada coisa bela quanto para referir-se à beleza enquanto a qualidade geral presente em todas as coisas belas, embora seu significado seja fundamentalmente diferente: na primeira é uma forma de beleza (*hen ti eidos*) [ἓν τι εἶδος], enquanto na segunda é a própria beleza em si mesma (*auto kath’ hauto*) [αὐτὸ καθ’ αὐτό].

We know that Plato is definitely aware that names can have different end uses¹¹, without losing their correctness and functionality. The usage (together with other factors, of course) determines the functionality of the name-tool (Crat. 434d7-435a10); therefore, it is absolutely customary that the name “erōs” is used to designate an εἶδος instead of the ὅλον of its semantic range. (ARONADIO, 2016, p. 219).

¹⁰ Vide Aronadio, 2016, p. 219: “*in the current usage the name “poiēsis” is, on the one hand, the tool by which we exclusively designate the production of music and verse; on the other hand, it denotes the whole, that is, every production of something that was not there previously*”.

¹¹ Cf. Casertano, op. cit., p. 226: “*la questione posta qui da Diotima, e la spiegazione che ne dà, sono significative del fatto che, se c’è un problema che non ha mai cessato di interessare Platone, questo è il problema del linguaggio, cioè di quella peculiare attività dell’uomo che consiste nel cercare di rendere chiari a se stessi i rapporti reali tra le cose nel momento in cui vengono tradotti in nomi, cioè in parole*”.

Entretanto, antes do problema de linguagem para a análise da personagem Diotima, há o problema lógico na relação partes e todo¹²: ao não ser consciente deste problema de linguagem, ou seja, ao não perceber que o mesmo nome é atribuído a coisas com sentidos fundamentalmente diferentes, há um grande risco de se atribuir à parte o *sentido* do todo, independente da igualdade dos nomes. Quanto atribuímos à parte o sentido do todo caímos num problema lógico que impossibilitaria formularmos discursos verdadeiros, haja vista, neste caso, a incompatibilidade entre a realidade e o discurso. Em outras palavras, se tomarmos a parte pelo todo, não somente por usar nomes sinônimos (problema de linguagem), mas por atribuir o *sentido* e *significado* do todo a somente uma de suas partes (problema lógico), será impossível enunciar qualquer discurso verdadeiro sobre o que quer que seja, ou, no caso do *Banquete*, será impossível realizar qualquer elogio verdadeiro sobre o que quer que seja.

Diotima prossegue em sua análise do uso dos nomes, agora direcionada à relação entre o uso comum de *erōs* e o que efetivamente seria *erōs*, em analogia com o que também ocorre com *poiēsis*:

205d1-205d8: οὕτω τοίνυν καὶ περὶ τὸν ἔρωτα. τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστι πᾶσα ἢ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν ὁ <μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρωτος> παντί· ἀλλ' οἱ μὲν ἄλλη τρεπόμενοι πολλαχῆ ἐπ' αὐτόν, ἢ κατὰ χρηματισμὸν ἢ κατὰ φιλογυμνασίαν ἢ κατὰ φιλοσοφίαν, οὔτε ἐρᾶν καλοῦνται οὔτε ἐρασταί, οἱ δὲ κατὰ ἓν τι εἶδος ἰόντες τε καὶ ἐσπουδακότες τὸ τοῦ ὅλου ὄνομα ἴσχουσιν, ἔρωτά τε καὶ ἐρᾶν καὶ ἐρασταί.

Isso ocorre do mesmo modo com *erōs*. Em geral, para todos os homens o desejo pelo bem e pela felicidade é ‘o maior e ardiloso *erōs*’¹³. Mas os que se voltam a ele por meio de todos os outros diversos modos, como por meio dos negócios, ou pelo amor à ginástica ou pela filosofia, não se diz que amam nem que são amantes; somente os que seguem **uma forma [de amor]** e a tal parte se dedicam **recebem o nome do todo**: [somente eles sentiriam] *erōs*, amam e [seriam] amantes.

¹² Vide Aronadio, 2009, p. 80-114, Centrone, 2002, p. 139-155 e Harte 2002 para discussões específicas sobre a relação entre partes e todo nos *Diálogos*.

¹³ Essa citação é objeto de debate entre os comentaristas. Cf. Casertano, op. cit., 228: “*gli studiosi affermano che si tratta probabilmente della citazione di un verso; in realtà, mentre è spiegabile la qualificazione di erōs come una grande potenza, non è chiaro perché qui esso venga qualificato anche come δολερός, che significa ingannevole, infido, ed è un aggettivo che conosce solo una qualificazione negativa*”. Vide Howatson & Sheffield 2008, p. 42: “*apparently a poetic quotation, from a source unknown to us*”.

Nessa passagem, que de certo modo conclui a relação que a personagem Diotima estabelece entre *erōs* e *poiēsis*, a analogia não poderia ser mais clara: trata-se seguramente de uma relação entre as partes e o todo. Novamente: há um ‘todo’, ou um ‘gênero’, que se divide em muitas ‘partes’, ou ‘espécies’. Nesse caso, o nome deste todo é *erōs*, porém separamos uma ‘parte’ ou ‘espécie’ deste ‘todo’ e lhe atribuímos o nome do ‘todo’: *erōs* (CASERTANO, op. cit., p. 226). Em outras palavras, fazemos referência a um dos aspectos particulares de *erōs* com o nome do ‘todo’ de *erōs*¹⁴, bem como chamamos de ‘amante’ somente alguns que levam a efeito a atividade relativa a esse aspecto particular que tomamos pelo todo, ao passo que não chamamos de amantes todos os demais que também realizam outras atividades específicas que seriam ‘aspectos’ do ‘todo’ de *erōs*, ou seja, as demais partes de *erōs* como um todo. De acordo com Aronadio (op. cit., p. 218),

on the one hand, “erōs” seems to be employed improperly, as it should not be applied to those who we are used to designating as “lovers” or “beloved”, but also to all human beings¹⁵, for ἔρωσ is directed towards τὰ ἀγαθὰ, which all human beings desire. On the other hand, this inadequacy has good reasons: in this case the name “erōs” is used with reference to an εἶδος among the other ones which partake in the ὄλον designated by that name.

Com efeito, *erōs* enquanto ‘todo’ deveria ser, como mais adiante será formulado por Diotima e o jovem Sócrates, o desejo de possuir sempre as coisas boas e o dar à luz ou produzir na beleza, daí a escolha de *erōs*, por um lado, e de *poiēsis*, por outro, como exemplos para a analogia nesta análise do uso dos nomes realizada pela personagem Diotima, de modo a estabelecer um nexo entre os distintos momentos de sua fala com o jovem Sócrates, bem como amarrar a fala de Agatão, que incorre no problema lógico com o termo *poiēsis*, na sequência do diálogo. ‘Amantes’ deveriam ser aqueles que, por um lado, desejam possuir sempre as coisas boas e, por outro, são capazes de por meio de uma atitude procreativa¹⁶ utilizar a beleza como fundamento tanto para a atividade intelectual quanto para a atividade ético-moral. No entanto, não são estes os chamados

¹⁴ Vide Aronadio, op. cit., p. 220: “it is here affirmed that ἔρωσ takes shape in many ways (πολλαχῆ), although only one among these is named “erōs” in the current usage”.

¹⁵ Cf. Casertano, op. cit., p. 226: “verosimilmente – anche se non viene detto – non attribuiamo il nome di “amanti” nemmeno a tutti gli uomini che esercitano l’attività che corrisponde all’intero, che cioè amano e vogliono le cose belle e buone. Cf. Rowe, 2016, p. 393: “Diotima is not talking just about people ordinarily said to be “in love”, but about everybody and anybody who goes after anything at all, and that is every single person there is”.

¹⁶ Vide Giannopoulou, 2017, p. 9-27, para um estudo que estabelece uma distinção entre a atitude procreativa característica dos movidos por *erōs* e pelo desejo erótico e a atitude possessiva característica dos movidos pelas *epithymiai* e pelos apetites corpóreos.

amantes e amados, como vimos nos discursos de cada um dos simposiastas presentes. Casertano (op. cit., p. 227) comenta que

chi esercita quest'attività, quella cioè di ricercare e di amare sempre le cose buone, dovrebbe ricevere lo stesso nome, cioè "amante", solo che noi, era stato detto, non diciamo che tutti "amano", cioè sono "amanti", anche se tutti amano queste stesse cose (205a9-b2). E questo perché, abbiamo visto, noi isoliamo una certa specie di erōs, e la chiamiamo appunto erōs, col nome dell'intero, mentre per le altre specie di quell'intero ci serviamo di altri nomi (205b4-6).

Por isso, se aplicarmos esta análise do uso dos nomes realizada pela personagem Diotima aos discursos pré-socráticos¹⁷, no sentido de cada um ter realizado um discurso sobre uma parte (*merōs ti*), tomando tal parte pelo todo, bem como no sentido de não terem utilizado um método adequado que os possibilitasse a identificar cada parte enquanto parte, para partirem delas e abstrair a unidade do todo no discurso, poderíamos chegar ao infinito no que diz respeito à manifestação no discurso de aspectos parciais e insuficientes para a apreensão da verdade, caso tivéssemos o dobro, o triplo, ou até mesmo uma centena de discursos a manter o mesmo padrão metodológico¹⁸.

No entanto, as preocupações socráticas, que o levaram a invocar Diotima ao simpósio, não permitiriam que esse fosse o caso, na medida em que a personagem Sócrates possui ela própria um método adequado capaz de, em primeiro lugar, 1) distinguir e identificar a parte enquanto parte, depois, 2) realizar a correção metodológica do discurso, nomeadamente, tornar evidente e manifesto a todos os participantes do diálogo quando uma parte é tomada pelo todo ou quando o todo é tomado pela parte e, por fim, 3) distinguir e identificar, por um lado, a parte adequada em relação ao todo buscado, parte que possui algo de verdadeiro, por outro, da parte contraditória, que é uma parte imersa na confusão da multiplicidade de partes, sem relação com o todo buscado. Somente seria possível avançar na recollecção sinótica das partes não-contraditórias e delas abstrair a unidade do todo buscado após a realização

¹⁷ Embora seja um termo comumente utilizado para se referir a qualquer coisa 'antes de Sócrates', como no caso de, por exemplo, 'filosofia pré-socrática' (chamada agora, desde Laks & Most 2016, de 'early Greek philosophy'), usamos esse termo para nos referir aos discursos realizados antes da intervenção da personagem Sócrates, nomeadamente, os discursos das personagens Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, portanto 'pré-socráticos'. Devemos fazer a devida referência a Bravo 2016, de quem pegamos emprestado o termo 'pré-socrático' com o sentido que usamos neste artigo.

¹⁸ Vide Casertano, op. cit., p. 228: "*questo genere può essere distinto in una molteplicità di specie che indicano direzioni e fini particolari in diversi campi; gli esempi di questa tensione (cfr. il τρεπόμενοι di 205d4) sono il guadagno, la passione per la ginnastica (205d4: φιλογυμναστία) e la passione per la sapienza (205d4: φιλοσοφία)*".

destas etapas fundamentais à progressão do método dialético¹⁹ e, finalmente, apreender a verdade no discurso. As primeiras duas etapas ‘1’ e ‘2’ foram realizadas por Sócrates até o momento da inquirição de Agatão, na medida em que só poderia ter realizado a correção metodológica do discurso por estar munido deste método que o possibilita realizá-la (*i.e.*, ser capaz de identificar a contraditoriedade e distingui-la do não-contraditório). No entanto, para a terceira etapa ‘3’ Sócrates necessitava de um interlocutor adequado²⁰. Nesta análise do uso dos nomes realizada pela personagem Diotima, o jovem Sócrates, que assume o papel de interlocutor adequado por ainda não estar munido de tal método, recebe da personagem Diotima, munida deste método, os elementos necessários para perceber claramente esta questão e, portanto, ser capaz de por si mesmo passar a distinguir adequadamente a relação entre as partes e o todo, um dos procedimentos metodológicos do dialético.

Thus, Diotima introduces an opposition εἶδος / ὅλον, where εἶδος means, obviously, something like part of an entirety, or species of a genus, or aspect of a whole (for evident reasons, the technical meaning of denoting Forms must be ruled out). The reason why Diotima invites Socrates not to be astonished by the current usage of the term “erōs” is that its selective semantic value may account for that use, despite its partiality. However, she herself points out that “erōs” is actually τὸ τοῦ ὅλου ὄνομα (ARONADIO, op. cit., p. 218-219).

Nessa leitura, Diotima estaria a ensinar na prática um dos procedimentos metodológicos fundamentais à atividade dialética, nomeadamente, distinguir adequadamente a relação entre as partes e o todo. Para tal, Diotima necessita que Sócrates não se espante com o uso comum dos nomes e não tome todas as partes como sendo a mesma coisa, na medida em que há partes mais adequadas para a busca pela

¹⁹ Trata-se, como argumenta Casertano, 2018, p. 170-171, de “dialética pensada como diálogo, método de investigação: nasce da discussão, e não é só a busca da verdade, mas também a da correção metodológica do discurso, que deve ser reconhecida e aceite pelos vários interlocutores. Essa consiste fundamentalmente no método de bem saber interrogar e responder, portanto deve respeitar uma exigência lógica e metodológica, em que se frisam a centralidade e a imprescindibilidade do discurso”.

²⁰ A realização da atividade dialética pressupõe que os participantes “encontrem-se na condição ideal da investigação, isto é, num contexto amigável de pessoas sinceramente interessadas em procurar a verdade” (CASERTANO, 2010, p. 40). Ninguém presente no simpósio demonstrou em suas falas estar aberto à *homologia* dialética, que tem por finalidade a verdade. Em vez disso, preocuparam-se com a aparência, com a beleza do discurso retórico capaz de manifestar bela e persuasivamente suas convicções pessoais. Por isso, Sócrates precisou invocar Diotima para levar a efeito o método dialético, que procede obviamente por meio do diálogo, não de monólogos. Ele decidiu assumir o papel de ‘aquele que é conduzido’ na busca da verdade de *Erōs*, sob a máscara do ‘jovem Sócrates’, para que seja ensinado ‘na prática’ aos presentes como percorrer a busca pela verdade, necessária para a realização de um elogio adequado (*i.e.* verdadeiro).

verdade no discurso e há partes menos adequadas para esta finalidade. Ambas são fundamentais ao dialético, na medida em que tanto a identificação do aspecto adequado quanto a identificação da contradição são momentos necessários ao processo. É preciso que fique claro ao jovem Sócrates que a sacerdotisa está a usar os nomes a partir de uma perspectiva determinada: “*both instances of μέρων lead us to conceive of the ὅλον/εἶδος relationship as a certain kind of the whole/parts relationship*” (ARONADIO, op. cit., p. 226). Essa abordagem, assim como o princípio lógico da proeminência do todo em relação às suas partes, não pode ser negligenciada pelo jovem Sócrates, caso ele aspire obter sucesso na busca pela verdade: “*Diotima reiterates here that ποιήσις is τὸ τοῦ ὅλου ὄνομα, the name of the whole, regardless of the current uses*” (id. ibid.). Dito de outro modo, Diotima chama atenção para o fato de que ao realizar um discurso sobre o todo, portanto um discurso que visa a verdade, é necessário levar em consideração o uso comum dos nomes e simultaneamente *ser consciente* de que se trata de um uso comum, para evitar não se perder nesse problema de linguagem e, acima de tudo, não incorrer no problema lógico de confundir as partes com o todo, bem como confundir as partes adequadas com as contraditórias. Afinal, “*the everyday use of the names begins to reveal its derivative nature with respect to the wider range represented by the ὅλον*” (id. ibid.).

Com efeito, nessa leitura a intenção de Diotima em pôr em questão a relação entre as partes o todo, bem como os riscos de não ser capaz de distinguir as partes e tomar uma parte pelo todo, seria orientar a discussão com o jovem Sócrates em direção do todo, em vez de permanecerem na dimensão das partes, assim como o fizeram os discursos pré-socráticos por não possuírem um método adequado de investigação.

Entretanto, como vimos, se por um lado não é qualquer parte do todo buscado que o jovem Sócrates precisa levar em consideração, mas somente as partes que no discurso são identificadas como partes adequadas, ou seja, as que não são contraditórias em relação a tal todo, por outro lado também não é qualquer todo que o iniciado precisa levar em consideração, mas somente aquele que é mais adequado. E isso Diotima também põe em questão para o jovem Sócrates. Nessa passagem, há mais um elemento para contribuir à leitura de que essa análise do uso dos nomes, no que diz respeito ao método, está metodologicamente relacionada aos discursos pré-socráticos. Nesse momento, Sócrates recorre a uma memória específica que possuiria do diálogo com Diotima, retomando diretamente um dos aspectos da fala da personagem Aristófanes,

momento no desenvolvimento dos discursos em que um dos simposiastas esbarrou na relação entre as partes e o todo. E tal referência tem por finalidade esclarecer o que Diotima chama de parte e o que chama de todo:

205d10-206a1: λέγεται μὲν γέ τις, ἔφη, λόγος, ὡς οἱ ἂν τὸ ἡμῖσι ἑαυτῶν ζητῶσιν, οὗτοι ἐρῶσιν· ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὅλου, ἐὰν μὴ τυγχάνῃ γέ που, ὃ ἑταῖρε, ἀγαθὸν ὄν, ἐπεὶ αὐτῶν γε καὶ πόδας καὶ χεῖρας ἐθέλουσιν ἀποτέμνεσθαι οἱ ἄνθρωποι, ἐὰν αὐτοῖς δοκῇ τὰ ἑαυτῶν πονηρὰ εἶναι. οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν οἴμαι ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις **τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ** καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον· ὡς οὐδὲν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ.

Dizem por aí que os homens buscam sua outra metade: esses seriam os amantes. Mas meu argumento, companheiro, não diz que se deve buscar nem a parte nem o todo, se não calhar de essa parte ou esse todo serem bons, na medida em que os homens estão dispostos a ter as mãos e os pés amputados, caso a eles próprios essas partes pareçam estar comprometidas. Então não é, penso eu, às partes que as pessoas se apegam, a não ser que alguém **considere bom o que é próprio** a ele e ruim o que não é. Desse modo, não há nada que os homens desejam além do que é bom²¹.

Não se trata, portanto, de simplesmente desejar a outra metade, que seria uma outra parte, cuja soma permitiria o alcance do todo, como posto pela personagem Aristófanes. Para ele, os indivíduos que desejam nem ao menos sabem o que desejavam, na medida em que tal desejo é na ignorância. Eles buscavam o que era mais próprio (*oikeion*) a cada um, sua outra parte, como está em evidência nos grifos que fizemos na tradução diretamente acima. No entanto, Diotima esclarece que aquilo que é próprio só seria desejado apenas e tão somente se fosse bom. Como aponta Aronadio (op cit., p. 222), “*the reason to reject a physicist conception of ὅλον is very clear here. If the ὅλον were a composition of parts, losing one of them would imply a failure of the wholeness and the loss of the ὅλον itself*”.

Até aqui, no que diz respeito à argumentação em relação à necessidade de ter-se em vista a relação das partes e do todo na busca pela verdade no discurso, vimos que é necessário ter em mente a identificação e distinção metodológica das partes, ou seja, os aspectos do objeto buscado manifestos no discurso, sem confundir essas partes e esses aspectos com o próprio todo buscado. Além disso, agora completa Diotima, é preciso também ter em mente uma relação entre partes e todo fundada naquilo que é bom, isto é, nas partes que forem boas e, portanto, mais adequadas em relação ao que é próprio a

²¹ Grifos nossos.

elas, ou seja, ao todo, bem como num todo que, em relação ao que é próprio a ele, isto é, às suas partes, também seja bom e, portanto, adequado.

Nesse sentido, quando Diotima fala das partes e do todo nessa passagem ela apresentaria a ideia de que o todo não é somente a soma das partes, na medida em que se uma parte não for boa, portanto não for adequada ao todo buscado, ela precisa ser desconsiderada no avançar da investigação. O caráter contraditório de uma parte em relação às demais partes precisa ser evidenciado no discurso por aquele que leva a efeito o método dialético e a correção metodológica do discurso. Com efeito, a recolocação de partes configura uma relação de articulação com o todo, não de soma: apenas e tão somente se uma parte identificada no discurso for boa, portanto adequada ao todo e, por isso, for capaz de articular-se ao objeto buscado, ela deverá ser considerada na investigação dialética no discurso. Para Aronadio, op. cit., p. 219,

in this section of the dialogue Diotima is working with two different acceptations of the term ὅλον: it is not only the sum of its parts, but also an internally articulated unity. The former one is unacceptable for Diotima (and for Plato), while the latter one is the acceptation to be adopted in order to understand the very sense of the ascent to beauty, i.e. in order to understand the simultaneous gap and nexus between the empirical beauty and the beauty itself.

Deste modo, a abordagem que considera a relação entre as partes e o todo como somente a busca por qualquer ‘aspecto’ de um todo, qualquer ‘parte’, sem que tal parte e tal aspecto sejam bons²², isto é, adequados a articular-se com o todo, não seria a considerada ideal pela personagem Diotima, tampouco pela personagem Sócrates, na medida em que para dialeticamente partir da multiplicidade de partes ou aspectos e atingir a unidade do todo é necessário buscar as partes que forem boas, portanto adequadas ao todo buscado, na mesma medida em que é preciso visar o todo que seja bom, portanto adequado, para não se confundir as partes com o todo que não lhes diz respeito, bem como não confundir partes adequadas com as que forem contraditórias.

Diotima, quando coloca estes elementos em questão, estaria a estabelecer uma guinada no nível discursivo para a busca voltar-se às dimensões mais gerais, às dimensões do todo, estabelecendo um duplo movimento: em primeiro lugar, induz o jovem Sócrates a levar em consideração a abrangência geral de *erōs* e de *poiēsis*, incluindo as várias espécies ou partes de *erōs* e de *poiēsis*. Depois, ela restringe a

²² Nessa categoria, com efeito, poderíamos inserir a abordagem realizada pela personagem Aristófanes e, como veremos, também as formuladas pelos discursos de cada simposiasta.

investigação para centrar-se nas características essenciais que dão identidade às várias partes em questão (ARONADIO, op cit., p. 222). Nessa leitura, Aronadio argumenta que

at first Diotima proposes a horizontal consideration of the extension of the meaning of “erōs”; then, she highlights a vertical dynamics, axiologically structured, in virtue of which the ὅλον of ἔρως takes shape as an identitary structure, with respect both to the reference of the name and to the nature of the denoted thing (id. ibid.).

Essa consideração horizontal da extensão dos significados de *erōs*, que se concretizam em cada um dos aspectos particulares deste objeto buscado, poderia validar como verdadeiros os cinco primeiros discursos sobre *Erōs* realizados na casa de Agatão, na medida em que, mesmo que por acaso e sem um método adequado, eles teriam formulado aspectos particulares de *erōs*, que fazem parte desta dimensão horizontalizante em que estão simultaneamente presentes todas as partes. Em contrapartida, ao induzir o jovem Sócrates a perceber a dinâmica verticalizante que permite a identificação das características mais essenciais e mais gerais do objeto buscado, virada fundamental na identificação da unidade na multiplicidade, de modo a estimular que o desejo do jovem se volte para a unidade, a sacerdotisa desautoriza como verdadeiros os cinco primeiros discursos, na medida em que, por um lado, suas partes não seriam adequadas em relação ao todo buscado e, por outro, esses discursos não teriam conseguido ultrapassar a dimensão da multiplicidade, por tomarem as partes pelo todo, impossibilitando a apreensão da verdade no discurso. Essa distinção metodológica fica evidente quando a personagem Diotima e o jovem Sócrates identificam as insuficiências nas ‘partes’ ou ‘aspectos’ formulados pelos discursos pré-socráticos.

Em relação a Fedro, a sacerdotisa e o jovem Sócrates identificam o fato de que o *erastēs* nunca morre ou arrisca sua vida pelo *erōmenos* ele mesmo, mas quando o faz visa a fama, as honras e a glória imortais (DANZIG, 2016, p. 40). Este ‘aspecto’ ou ‘parte’ formulado pela personagem Fedro não seriam adequados a *erōs* enquanto seu ‘todo’, mas antes se adequariam à *philotimia* enquanto seu ‘todo’. Ao ressignificar este aspecto inadequado formulado pela personagem Fedro à busca pelo ‘todo’, passando de *philotimia* a *erōs*, Diotima desautoriza o papel de proeminência que Fedro dera ao *erōmenos* e a si próprio enquanto jovem amado [παιδικός], quando defendeu a ideia de que *erōs* inspira “*great acts of noble self-sacrifice*” (id., ibid.). Afinal, jovens amados como Fedro podem proporcionar uma ocasião bela para tal sacrifício nobre, mas eles

não são o objeto real de tal sacrifício, na medida em que tal objeto seria a fama imortal e a glória imortal, às quais os indivíduos seriam impulsionados pela *ambição* ou pelo *desejo por honras: philotimia*.

Nessa mesma linha, Fermani (2016, p. 46) enfatiza que “*in 208d7-8, infatti, Diotima, riprendendo le figure ricordate nel discorso di Fedro, puntualizza che la vera ragione per cui Alceste e Achille sono morti per il proprio amato è quella di ottenere “la virtù immortale” e “la fama gloriosa”*”. Reale (1997, p. 195) também leva a efeito tal raciocínio, ao defender que “*costoro [...] non avrebbero fatto ciò che hanno fatto “se essi non fossero stati convinti che della loro virtù sarebbe rimasta immortale la memoria” (Symp. 208d). Essi hanno accettato di sacrificare la vita “per la virtù immortale e per la fama gloriosa”*”. Vegetti completa (2016, p. 322), ao comentar que estes movidos por tal desejo (*philotimia*), que é um desejo por honra e por glória imortais, são ambiciosos e gananciosos, cujo desejo de imortalidade toma a forma de uma aspiração, claramente homérica, a um *kleos athanaton* (208c5), que possibilite “*memória imortal*” dele próprio e de sua própria excelência²³.

Em relação a Pausânias, indiretamente Sócrates havia desautorizado os supostos ensinamentos que este teria passado a Agatão, na medida em que ao levar Agatão a admitir que nada sabia sobre aquilo que havia falado (201c), a personagem Sócrates não somente teria demonstrado que Agatão não desenvolvera ideias razoáveis, mas que também a ideia de Pausânias de acreditar ser capaz de transferir saber para o jovem amado não tem fundamento (DANZIG, op. cit., p. 40). E isso os ‘ensinamentos’ práticos de Diotima já haviam evidenciado, dado que é preciso persuadir o jovem iniciado a trilhar os caminhos dialéticos (KEIME, 2016, p. 56) e, por si próprio, ter uma experiência aproximada com a verdade: não há verdade a ser ensinada pelo discurso (EDMONDS, 2017, p. 203).

Além disso, Diotima e o jovem Sócrates identificaram como insuficiente a pederastia proposta por Pausânias (BRISSON, 2016, p. 31), que será transformada em algo fundamentalmente diferente: o *erōmenos* não será mais o todo do indivíduo amado, mas o próprio ‘todo’ buscado no discurso pelos procedimentos metodológicos adequados, com a *synousia* não sendo mais entre o indivíduo mais velho e o mais jovem, mas será a própria experiência dialética, uma *synousia* entre aquele que busca o

²³ Vide Petrucci, 2016, p. 386, para quem “*il termine ἀρετή è qui da intendere in termini tradizionali, quelli dell’agire in modo valoroso per procurarsi gli onori*”.

todo e o próprio todo, uma ‘aproximação ao divino’ entre aquele que deseja a unidade e a unidade ela mesma (EDMONDS, op. cit., p. 205), cujo resultado será depreendido de uma ‘visão de cima’, o *katidein*, da visão da unidade na multiplicidade (BRAVO, 2016, p. 18).

Em relação a Erixímaco, que assim como Pausânias ‘prefere bronze por ouro’, por ter concordado com o discurso precedente e ter proposto expandi-lo (DANZIG, op. cit., p. 40), a personagem Diotima identifica a necessidade de mostrar “*la vía para acceder adecuadamente a uma concepción correcta del amor em general (211c1)*” (BRAVO, op. cit., p. 16). Isso significa que a proposta metodológica de Diotima seria um contraste ao postulado do médico de que a medicina seria um método adequado capaz de investigar sobre o todo (TRIVIGNO, 2017, p. 66). Para tal, Diotima e o jovem Sócrates teriam identificado esse método como insuficiente e por isso, por sua vez, apresentaram na prática um método adequado, na forma de procedimentos por meio dos quais seria possível proceder na investigação dos discursos, em contraste com a proposta de ‘saber supremo’ do médico, a medicina, que para Erixímaco seria o método adequado para investigar essas questões.

Nesse sentido, no *Banquete* haveria saberes particulares, postulados por personagens como Erixímaco e Agatão, que dizem respeito a partes. No entanto, como Diotima demonstrará a Sócrates na *scala amoris*, há um saber *scripto sensu*, que é o saber do todo, “um saber único” [τινὰ ἐπιστήμην μίαν] (210d7), sem ser um “saber particular” [οὐδέ τις ἐπιστήμη] (211a7), mesmo que tal saber único do todo seja alcançado a partir do que se depreende do particular [ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ’ ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι] (211c6-7) que considera o todo sua razão de ser (BRAVO, op. cit., p. 17). Esse saber do todo, *mathema teleutēsai*, seria proporcionado pela dialética enquanto uma espécie de método prático capaz de prestar contas dos saberes particulares e, por isso, capaz de subsumi-los no todo adequado²⁴ (id. ibid.).

Com efeito, a base puramente material desta proposta de Erixímaco, que seria uma ‘parte’ e um ‘aspecto’ inadequado, impedi-lo-ia de estabelecer qualquer relação com o todo adequado, que também não é corpóreo. Essa característica é bastante similar

²⁴ Nesse sentido, seria a “dialética pensada autenticamente como ciência (ἐπιστήμη), distinta das outras que usam uma lógica a-dialética; mostra-se ainda como um processo e como um método, mas, ao caracterizar-se essencialmente como uma consideração sinóptica da realidade e como a capacidade de possuir o λόγος, a razão de ser das coisas, apresenta-se também como o fim de todas as aprendizagens, adquirindo assim uma conotação lógica e ética” (CASERTANO, 2018, p. 171).

à caracterização das partes e do todo aristofânicos (DANZIG, op. cit., p. 42). Embora a personagem Diotima, de algum modo, tenha identificado as pistas postas por Aristófanes, nomeadamente, estabelecer uma relação entre partes e todo, as insuficiências de seu discurso estariam no fato de esta personagem ela própria não ter conseguido ir além da corporeidade das ‘partes’ ou ‘aspectos’ formulados em seu discurso, dado que seus indivíduos, que constituem as partes, desejam a outra metade, que é uma parte igualmente a eles corpórea, para atingir o todo, que seria, conseqüentemente, um todo estritamente corpóreo (SCOLNICOV, 2016, p. 180).

Além disso, a sacerdotisa e o jovem Sócrates identificam essas partes e esse todo aristofânicos como insuficientes por relacionam-se por meio de um desejo na ignorância, desejo incapaz de distinguir se aquilo que busca é adequado, portanto bom (OBDRZALEK, 2017, p. 81). Esse ‘aspecto’ ou ‘parte’ formulado pela personagem Aristófanes não é adequado ao todo buscado, dado que a ressignificação desenvolvida em conjunto pela sacerdotisa e pelo jovem Sócrates aponta para a razão e distancia o desejo da irracionalidade: a razão é capaz de curar nossa falta erótica, ao guiar nosso desejo em direção daquilo que é próprio por ser adequado, portanto bom. Em outros termos, enquanto o desejo do primeiro é na ignorância e impossibilita qualquer consumação²⁵, o *erōs* de Diotima e do jovem Sócrates, apesar de jamais sanar completamente o desejo de imortalidade, permite uma parcial satisfação na reprodução na beleza por meio de um desejo direcionado pela razão (id. *ibid.*).

Em relação a Agatão, Sócrates identificou a insuficiência no fato de seus ‘aspectos’ ou ‘partes’ majoritariamente se mostrarem inadequados para o objeto buscado: não foram *oikeïon* do todo de *erōs*. ‘Delicado’, ‘jovem’, ‘úmido’, ‘justo’, ‘temperante’, ‘corajoso’, ‘sábio’, ‘belo’ e ‘bom’, todos são qualificativos que, na verdade, poderiam ser imputados a ‘aspectos’ particulares que permitem atingir o ‘todo’ adequado. No entanto, dois ‘aspectos’ particulares formulados no discurso do anfitrião, a saber, *erōs* como desejo por coisas belas e *erōs* como inspiração produtiva²⁶, seriam de fato ‘partes’ adequadas ao todo, apesar de que o erro lógico da personagem, bem

²⁵ Vide Scolnicov, op. cit. p. 181: “*Aristophanes’ myth stresses man’s half-conscience of what he lacks and his drive towards completion and procreation, and presents man as fundamentally pregnant. This is as far as Aristophanes can go: not only conscience of the lack but also a vague memory of it (cf. mneimeion: 191a4). But this memory is too vague, it has no inkling of a positive content*”.

²⁶ Vide Bury, 1909/1932, p. 35-37; Dover, 1980, p. 123-124; Sedley, 2006, p. 62; Patterson, 2016, p. 209; Regali, 2016, p. 205; González, 2017, p. 109.

como o das demais, nomeadamente, tomar as partes pelo todo, impediram-no de perceber tal adequação.

3 CONCLUSÃO

Na analogia dos nomes podemos perceber a razão para os discursos dos cinco simposiastas, os discursos pré-socráticos, serem discursos insuficientes para atingirmos o objeto buscado, a saber, o ‘todo’ em relação às suas partes, a verdade no discurso. Eles seriam insuficientes porque metodologicamente foram incapazes de distinguir as ‘partes’ adequadas das inadequadas, justamente por serem incapazes de distinguir as ‘partes’ do ‘todo’ em geral. Isso ocorre pelo fato de eles não enxergarem a existência do problema de linguagem que há no âmbito do uso dos mesmos nomes para fazer referência a dois modos de ser fundamentalmente diferentes, aquele que manifesta um aspecto particular e aquele que representa a própria unidade dos aspectos. Por não perceberem este problema de linguagem, todos cometem a ‘falácia mereológica’ e caem no problema lógico correlato à incapacidade de distinguir adequadamente a relação entre as partes e o todo. Como nos lembra Bravo (op. cit., p. 18),

el amor no se identifica, pues, “con ninguna de sus formas particulares (hen ti eidos: 205d6)”, aunque éstas lleven el nombre del todo (to tou holou onoma), sino con “el deseo de las cosas buenas y de la felicidad” (he ton agathon epithymia kai tou eudaimonein: 205d2). Incursos en la falacia mereológica, los oradores pre socráticos han identificado el amor como un todo (holon) con lo que es sólo una de sus partes (merōs ti).

Em outras palavras, os cinco discursos dos primeiros simposiastas falam sobre aquilo que é e não é: por um lado, falam sobre aquilo que é, como Diotima demonstra “*horizontally*”, representando *hen ti eidos* de *erōs*, aspectos particulares, na maioria das vezes inadequados para a apreensão do *holon* de *erōs*, dimensão geral que, por outro lado, “*vertically*” funda a experiência dialética de cada *merōs ti* adequado. E é ao todo que Diotima precisa guiar a busca do jovem Sócrates.

Dialeticamente o *Banquete* apresentaria por meio dos discursos pré-socráticos o nível de ‘espécie’ de *erōs*, desde o discurso de Fedro até 205d (“*horizontal consideration*”). Após isso, haveria uma guinada para a busca pelo todo, o nível do ‘gênero’ de *erōs*, que é a razão de ser de cada ‘espécie’ particular. Este nível do gênero ou do todo seria o momento das “*vertical dynamics*” característico do único discurso

capaz de atingir tais dinâmicas: a dialética socrática, realizada por aquele que não aprendeu ensinamentos teóricos sobre *erōs* com Diotima (Edmonds op. cit., p. 203), mas efetivamente passou a desejar a beleza e o saber na prática da atividade dialética, na aproximação com o divino que a sacerdotisa possibilita, num eco dos Mistérios (ibid., p. 208). Essa iniciação, que não seria a introdução num mundo dos segredos e do oculto, é a introdução no próprio coração da atividade dialética e da verdade²⁷, uma constante e progressiva melhora de si por meio da melhora do discurso na busca da verdade.

Nesse nível discursivo, os participantes dividem uma “criança” que é mais nobre e mais imortal [καλλιόνων καὶ ἀθανατωτέρων παιδῶν] (209c6-7) do que as crianças comuns (NIGHTINGALE, 2017, p. 153), ou seja, os resultados do discurso dialético são mais nobres e são mais verdadeiros que os resultados dos discursos insuficientes dos pré-socráticos. Em comparação com o dialético que está sempre cuidando e melhorando suas “crianças” (realizando mais dialética, mais argumentos, mais investigações), os poetas e legisladores (e podemos incluir também os médicos e todos aqueles que desenvolvem discursos sem ter a verdade por fim), aqueles que amam a imortalidade das honras e a si próprios²⁸, apesar de dar à luz a discursos, cessam a produção criativa inspirada por *erōs* após proferi-los (id. ibid.), param em uma ou outra ‘parte’, em um ou outro ‘aspecto’ particular. Portanto, a grande distinção entre o dialético e os demais está em sua própria atividade, que consiste em um constante desenvolvimento de argumentos, ideias e discursos, assentados numa busca sempre constante, em ligação direta com a busca da verdade.

Entretanto, Diotima temeu que Sócrates talvez não fosse capaz de realizar com sucesso tal iniciação dialética, na medida que é preciso uma disposição à virada a uma

²⁷ Cf. Casertano, op. cit., p. 226: “*ma le spiegazioni di Diotima sono anche un esempio di come quel metodo diairetico “scoperto”, applicato e difeso nei cosiddetti dialoghi dialettici, sia stato in realtà una costante nella metodologia e nella dialettica platoniche*”.

²⁸ Vide Rutherford, 1995, p. 190: “*each of the speakers praises Erōs in a manner suited to his own tastes*”. Danzig, op. cit., p. 37: “*Eryximachos has been perhaps the most widely censured for his pompous and self-promoting speech which describes erōs in medical terms, but this kind of accusation can be brought equally well against the speech of Agathon, who describes erōs as an effeminate poet, and the speech of Pausanias, who relentlessly promotes himself as the ideal kind of lover. A similar tendency can be found in the speech of Phaedrus, a good-looking young man whose very suggestion for a round of speeches in praise of erōs aims to redeem not only the reputation of the god but also his personal reputation as a popular young eromenos. Aristophanes is a more difficult case, but given the general pattern it is likely that here too the contents of the speech reflect the personal qualities of the speaker*”. Regali 2016, p. 205: “*a critica ha spesso messo in luce come nei logoi del Simposio, a margine dell’encomio di Erōs, ognuno dei simposiasti tenda all’elogio della propria techne*”.

vida fundamentalmente diferente²⁹. Agatão foi a primeira prova disso, ao não admitir que fora refutado pela verdade e considerar que Sócrates o teria refutado³⁰: não basta a manifestação da contrariedade para o despertar, na medida em que não se desejar genuinamente a verdade (GOLDSCHMIDT, 2014, p. 18-22). A personagem Alcibiades, por sua vez, será a prova final de que mesmo com uma genuína disposição e potencial intelectual à atividade dialética é possível não ser capaz de realizar com sucesso a iniciação nestes caminhos socráticos. Era Sócrates que Alcibiades queria, o único que considerava capaz de satisfazer sua multiplicidade de apetites, os impulsos de sua ambição possessiva por poder, não a busca pela verdade, coração da atividade dialética.

REFERÊNCIAS

Básica:

AZEVEDO, M. T. S. Platão. *O Banquete*. Lisboa: Edições 70, 1991.

BERNADETH, S. Plato's *Symposium*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2001.

BRISSON, L. Platon. *Le Banquet*. Paris: Flammarion, 2007.

BURNET, J. Plato. *Platonis Opera*. Tomo II. Oxford: Clarendon Press, 1901.

BURY, R.G. *The Symposium of Plato*. 2d revised ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1909/1932

CAMBIANO, G. Simposio. In: *Dialoghi Filosofici di Platone*. Torino: Unione. Tipografico-Editrice Torinese, 1981.

COLLI, G. Platone. *Simposio*. Milano: Armando Curcio Editore, 1993.

DOVER, K.J. Plato. *The Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

GIAVATTO, A. Platone. *Simposio*. Siena: Lorenzo Barbera Editore, 2008.

HERNÁNDEZ, M.M. Platón. Banquete. In: GUAL, C.G. Platón. *Diálogos III*. Madrid: Editorial Gredos, 2008.

²⁹ Vide Vegetti op. cit., p. 325: “non sembra dunque che la ragione della difficoltà attribuita da Diotima a Socrate [οὐκ οἶδ’ εἰ οἷός τ’ ἂν εἶης [...] ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν πολέω: 210a2-4] consista nell’aspetto cognitivo dell’accesso all’idea del bello. Ciò che viene in questo modo enfatizzato e solennizzato è la difficoltà di una scelta di vita più che di un orientamento epistemico: la scelta di vita [...] che dunque richiede una piena maturità morale oltre che intellettuale da parte di chi si avvia in quella direzione”.

³⁰ A personagem Agatão diz que não poderia contradizer Sócrates [σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν] e teria de aceitar que *Erōs* não é belo nem bom. Em resposta a Agatão, a personagem Sócrates o lembra de que é a verdade que ele não poderia contradizer, não Sócrates [οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ, φάναι, ὃ φιλούμενε Ἀγάθων, δύνασαι ἀντιλέγειν] (201c6-9).

- HOWATSON, M.C.; SHEFFIELD, F.C.C. Plato. *The Symposium*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- JOWETT, B. *The Symposium*. London: Pearson, 1956.
- LAMB, W.R.M. Plato. Symposium. In: LAMB, W.R.M. Plato. *Lysis, Symposium, Gorgias*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1925.
- NUCCI, M. Platone. *Simposio*. Torino: Einaudi, 2009.
- NUNES, C. A. *Συμπόσιον = O Banquete*. Ed. Bilingüe; texto grego John Burnet; 3. ed. Belém: ed. ufpa, 2011.
- REALE, G. Platone. *Simposio*. Milano: Bompiani, 2000.
- ROBIN, L. Platon. *Oeuvres complètes*. Tomo IV, 2^a parte. Paris: Les Belles Lettres, 1929.
- ROWE, C. Plato. *Symposium*. London: Aris & Phillips, 1998.
- SACRISTÁN, M. Platón. *El Banquete*. Barcelona: ICARIA Editorial, 1996.
- SCHÜLLER, D. Platão. *O Banquete*. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- SOUZA, J. C. Platão. *O Banquete*. Ed. Bilingüe. São Paulo: Editora 34, 2016.
- TROMBINO, M. Platone. *Simposio*. Roma: Armando Editore, 2008.
- WOODRUFF, P.; NEHAMAS, A. Plato. Symposium. In: COOPER, J.M. Plato. *Complete Works*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

Complementar:

- ARONADIO, F. Il termine ὄλον negli scritti giovanili di Platone. IN: *Φιλοσοφία* 39, p. 80-114, 2009.
- _____. What's in the Name "Eros"? Onoma and Holon in Symposium 204e-206a. In: TULLI, M.; EERLER, M (ed.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016.
- BRAVO, F. ¿Propone el Banquete una ciencia del amor? In: TULLI, M.; EERLER, M (ed.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016.
- BRISSON, L. Éros éducateur: entre paiderastia et philosophia. In: TULLI, M.; EERLER, M (ed.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2016.
- CASERTANO, G. *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. La difficile analogia tra poesia e amore. In: TULLI, M.; EERLER, M (ed.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016.

_____. Dialética. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. (eds.). *Platão*. São Paulo: Paulus; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

CENTRONE, B. Il concetto di ὄλον nella confutazione della teoria del sogno (Theaet.201d8-206e12). In: CASERTANO, G. (ed.). *Il 'Teeteto' di Platone*. Napoli: Bibliopolis, 2002.

DANZIG, G. “Testing the Truth and Ourselves” (Prot. 348a). Boasting and Philosophizing in Plato’s Symposium. In: TULLI, M.; EERLER, M (ed.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016.

EDMONDS, R. Alcibiades the Profane: Images of the Mysteries. In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (ed.) *Plato’s Symposium – A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

FERMANI, A. Perché tanta “morte” in un dialogo sull’amore e sulla vita? Riflessioni sulla dialettica amore-morte-immortalità nel Simposio di Platone. In: TULLI, M.; EERLER, M (ed.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016.

GIANNOPOULOU, Z. Narrative Temporalities and Models of Desire. In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (ed.) *Plato’s Symposium – A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2014.

GONZÁLEZ, F. Why Agathon’s Beauty Matters. In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (ed.) *Plato’s Symposium – A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

HARTE, V. *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

KEIME, C. Lector in dialogo: Implied Readers and Interpretive Strategies in Plato’s Symposium. In: TULLI, M.; EERLER, M (ed.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016.

- KRAUT, R. Eudaimonism and Platonic erōs. In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (ed.) *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- LAKS, A.; MOST, G. (ed.) *Early Greek Philosophy*, Volume I. Loeb Classical Library 524. Massachusetts: Harvard University Press, 2016.
- MOTTE, A. La Catégorie platonicienne du démonique. In: RIES, J. (ed.) *Anges et Démons. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la -neuve*. Louvain-la-neuve. 1989.
- NIGHTINGALE, A. The Mortal Soul and Immortal Happiness. In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (ed.) *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- OBDRZALEK, S. Aristophanic Tragedy. In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (ed.) *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- PATTERSON, R. Agathon's Gorgianic Logic. In: TULLI, M.; EERLER, M (ed.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag. 2016.
- PETRUCCI, F. M. La dottrina della virtù di secondo grado nel Simposio. In: TULLI, M.; EERLER, M (ed.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016.
- REALE, G. *Eros demone mediatore, una lettura del Simposio di Platone*. Milano: Rizzoli, 1997.
- REGALI, M. La mimesis di sé nel discorso di Agatone: l'agone fra poesia e filosofia nel Simposio. In: TULLI, M.; EERLER, M (ed.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016.
- ROWE, C. On the Good, Beauty, and the Beast in Plato's Symposium. In: TULLI, M.; EERLER, M (ed.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016.
- RUTHERFORD, R.B. *The Art of Plato*. London: Duckworth, 1995.
- SCOLNICOV, S. What Socrates Learned from Aristophanes (and What He Left Behind). In: TULLI, M.; EERLER, M (ed.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016.
- SCOTT, R.; LIDDELL, H.G. *A Greek-English Lexicon*, ninth ed. Oxford: Clarendon Press, 1940.

SEDLEY, D. The Speech of Agathon in Plato's Symposium. In. HAFFMANS, S; REIS, B. (eds.). *The Virtuous Life in Greek Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SHEFFIELD, F.C.C. *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

SOUILHÉ, J. *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*. Paris: Wentworth Press, 2018.

TRIVIGNO, F.V. A Doctor's Folly: Diagnosing the Speech of Eryximachus. In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (ed.) *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

VEGETTI, M. Immortalità personale senza anima immortale: Diotima e Aristotele. In: TULLI, M.; EERLER, M (ed.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016.