

UMA TEORIA PLATÔNICA DO AMOR? GREGORY VLASTOS E O  
*BANQUETE DE PLATÃO*

*Bernardo Brandão<sup>1</sup>*

*Universidade Federal de Minas Gerais*

**Resumo**

Existem hoje dois grandes paradigmas na interpretação dos filósofos antigos: o analítico e o estrutural. Apesar de suas particularidades, eles coincidem em considerar que a filosofia é sobretudo uma questão de teses, argumentos e discurso, o que os leva a ignorar aspectos extra-discursivos dos textos. Mas, se a filosofia antiga é também, como apontou Pierre Hadot, um modo de vida, esse tipo de leitura terá suas limitações. Busco aqui considerar essas limitações a partir de uma discussão da tese de Gregory Vlastos de que haveria, no *Banquete* (e em outros diálogos), uma teoria platônica do amor, defendendo que esse diálogo não é um tratado sobre o amor, mas um texto protréptico sobre a filosofia e o papel que o amor tem em sua jornada.

**Palavras-chave:** Platão. Gregory Vlastos. Pierre Hadot. Filosofia antiga. Filosofia como modo de vida. Método estrutural.

**Abstract**

There are two major paradigms in the interpretation of ancient philosophers: the analytical and the structural. Despite their particularities, they agree that philosophy is mainly a matter of theses, arguments and discourse, which leads them to ignore extra-discursive aspects of the texts. But if ancient philosophy is also, as Pierre Hadot pointed out, a way of life, this type of reading will have its limitations. I try here to consider these limitations with a discussion of Gregory Vlastos' thesis that there would be, in the Symposium (and other dialogues), a platonic theory of love, arguing that this dialogue is not a treatise on love, but a proteptic text about philosophy and the role that love has in its journey.

**Keywords:** Plato. Gregory Vlastos. Pierre hadot. Ancient philosophy. Philosophy as a way of life. Structural method.

---

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

O estudo da Filosofia Antiga, nos dias de hoje, se caracteriza por uma pluralidade de métodos e interpretações, mas podemos dizer que existem dois grandes paradigmas a ocupar certa posição de destaque: o analítico e o estrutural. No paradigma analítico, recorrente na bibliografia de língua inglesa, o que importa, diante de um texto filosófico da Antiguidade, é analisar a complexidade e nuances dos argumentos, buscar a precisão conceitual e manifestar, do modo mais claro possível, as teses ali esboçadas. Para o método estrutural, criado como reação a um tipo de leitura mais descuidada que se praticava no início do século XX na França, que ou caía em anacronismos (considerando, por exemplo, Platão o pai do idealismo ou Descartes um precursor do cientificismo), ou que então acabava por fazer um historicismo raso, privilegiando interpretações genéticas que passavam por cima da letra do texto (e que o explicavam a partir de causas externas, como fatores econômicos, sociológicos ou políticos), a filosofia é uma atividade eminentemente discursiva, “explicitação e discurso”, para usar a expressão de Goldschmidt (1970, p. 140), a se desenrolar em movimentos lógicos sucessivos, “no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões”; assim, a interpretação de um texto filosófico “consistirá em reaprender, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram”, ou seja, considerar o texto em sua totalidade, sem isolar as doutrinas filosóficas dos percursos que levaram até elas.

Ambos os paradigmas têm os seus méritos e ambos foram decisivos para o florescimento dos estudos em Filosofia Antiga que o século XX presenciou. Com sua abordagem clara e direta, os analíticos mostraram que os filósofos antigos têm profundidade filosófica e coerência lógica (mesmo aqueles autores, como Plotino, que foram, por um tempo, considerados demasiadamente místicos e irracionais), preparando o terreno para a influência determinante que alguns deles tiveram no pensamento de autores contemporâneos como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Martha Nussbaum e Julia Annas. Por sua vez, o método estrutural ensinou o leitor do século XX a escapar dos riscos do anacronismo através da análise atenta do texto, de modo a captar sua

complexidade e lógica interna; os estruturalistas nos tornaram leitores melhores, o que testemunha a qualidade do trabalho historiográfico realizado por sua influência.

No entanto, como todo paradigma, ambas as abordagens têm os seus limites. Um dos mais fundamentais, ao meu ver, fruto de um consenso tácito entre analíticos e continentais, é reduzir a filosofia ao discurso, encarando-a como uma questão de teses, textos e argumentos, ignorando tudo aquilo que nela fundamenta ou transcende a linguagem. O foco na estrutura e na lógica de um texto, ainda que importante, não pode ser todo o trabalho do intérprete: nem toda obra filosófica é um tratado argumentativo. Textos diversos podem se dirigir a públicos diversos e servir a propósitos diversos. Além disso, podem conter uma série de subentendidos facilmente decodificáveis pelo público ao qual originariamente se dirigem, mas que são enigmáticos para os demais leitores. Uma das grandes tarefas de um comentador é justamente explicitar esses subentendidos e torná-los inteligíveis, na medida do possível, aos novos leitores. Um texto não é uma estrutura linguística que pode ser abstraída, sem prejuízo, do contexto concreto no qual foi escrito e pela primeira vez recebido. Contra o mito iluminista da razão desencarnada, o intérprete deve reconhecer: mesmo os argumentos mais abstratos dos filósofos só ganham seu peso e medida se pensados em conjunto com uma tentativa de um retorno à circunstância, para falar como Ortega y Gasset, ou seja, junto ao esforço de serem compreendidos a partir das situações concretas que os geraram.

A importância de uma tal constatação pode ser captada, por exemplo, nos estudos de Platão: se por um lado, a pesquisa de analíticos e estruturalistas explicitou nuances argumentativas e problematizou as imagens de um Platão idealista ou neokantiano, tão em voga em tempos anteriores, por outro, ela se esqueceu, não poucas vezes, que os textos estudados não eram tratados, mas diálogos que, apesar do inegável conteúdo filosófico, não estavam tão distantes assim da comédia e da tragédia antiga (cf. CLAY, 1994). É justamente essa lacuna que os atuais comentadores platônicos da chamada *terceira via* buscam preencher (cf. GONZALEZ, 1995).

Novamente, não desejo desmerecer a pesquisa em filosofia antiga feita sob

a inspiração do método estrutural, mas não devemos deixar de notar que alguns estudiosos, formados nessa escola, em todo o seu rigor, acabaram por superá-la em suas limitações. Aqui devemos nos lembrar, por exemplo, de Pierre Hadot, cuja obra, assim considero, representa um verdadeiro avanço metodológico. Segundo ele, é necessário “levar em conta todas as condições concretas nas quais eles (os filósofos antigos) escreveram e todas as restrições que pesaram sobre eles: o quadro geral da escola, a própria natureza da filosofia, gêneros literários, regras retóricas, imperativos dogmáticos e os modos tradicionais de raciocínio” (1995, p. 61). Não se trata aqui de uma revitalização da abordagem genética, mas da atenção aos elementos textuais que apontam para além do texto. É a consciência de que interpretação de textos antigos deve considerar aspectos descurados pelas leituras mais tradicionais.

Não podemos nos esquecer de que não devemos ler um autor antigo do mesmo modo como se lê um recente, pois “os trabalhos da Antiguidade foram produzidos em circunstâncias completamente diferentes das de seus equivalentes contemporâneos” (*ibid.*). Não é possível ler um diálogo platônico ou um texto de Plotino como um tratado filosófico atual, cuja preocupação com a clareza, rigor argumentativo e precisão terminológica refletem sua intenção de ser um texto teórico, dirigido a um público amplo de leitores versados nas convenções dos gêneros acadêmicos. E por isso, é também importante levar em conta que os textos antigos não tinham necessariamente uma terminologia fixa e precisa, nem sempre refletiam sistemas filosóficos acabados e não eram dotados das preocupações teóricas contemporâneas que fazem os autores colocarem o rigor argumentativo e a coerência em primeiro lugar. Esse é um ponto de fundamental importância, já que não são poucos os comentadores que, indo na direção contrária às interpretações rasas de estudos do início do século XX, fazem, em certos momentos, uma verdadeira superinterpretação.

## **Vlastos e a teoria platônica do amor**

Para tornar mais concretas as considerações gerais que realizei até aqui,

gostaria de me focar no comentário que Gregory Vlastos fez de uma suposta teoria platônica do amor, em seu famoso artigo *The Individual as an Object of Love in Plato* (1973). Ali, Vlastos fala da limitação dessa teoria, que seria incapaz de alcançar o individual, contrapondo-a à aristotélica: enquanto Aristóteles, na Retórica (1380B) afirma que o verbo *phileín* significa desejar coisas boas para alguém, não para benefício próprio, mas para o benefício do outro (ideias semelhantes podem encontradas na análise da amizade da *Ética a Nicômaco*), Platão consideraria que amamos alguém apenas enquanto essa pessoa é, de algum modo, atraente. Vlastos encontra a mesma ideia no *Lísias*, nas análises políticas da *República* e, especialmente, no *Banquete*. Em outras palavras, por oposição a um autor como Aristóteles, que ofereceria uma perspectiva mais ampla e que levaria em conta o afeto pelo indivíduo naquilo que ele tem de único, Platão elabora uma doutrina egoísta do amor: no *Banquete*, o amor mais elevado é aquele por objetos abstratos; o amor pelas pessoas ocuparia os níveis mais baixos. A falta principal na teoria platônica segundo Vlastos, seria não considerar tanto o amor por um ser humano concreto, mas por uma versão abstrata sua.

Apesar de chamar atenção para as limitações nas análises platônicas sobre o amor, bem como sobre algumas intuições de Aristóteles que ultrapassariam os textos platônicos, o artigo de Vlastos possui os limites metodológicos apontados anteriormente. Não vou falar aqui sobre a análise superficial que ele faz do conceito de *phília* em Aristóteles, que, se considerado com mais cuidado, provavelmente se mostraria mais próximo do contexto platônico do *Banquete*, nem do problema terminológico em não se distinguir adequadamente as acepções de *éros* e *phília*, como se ambas pudessem ser traduzidas, em um mesmo sentido, por amor; tampouco comentarei suas anacrônicas análises freudianas e especulações sobre os hábitos sexuais de Platão que, apesar de comuns entre os helenistas ingleses do séc. XX (por exemplo, Dodds, em suas análises em *Os Gregos e o Irracional*), soam ingênuas nos dias de hoje.

Minha crítica se foca no modo de ler os textos platônicos. Em primeiro lugar, Vlastos lê passagens do *Lísias*, *República*, *Banquete* e *Fedro* em busca de uma teoria do amor, sem levar em conta os contextos argumentativos dos

diálogos; aqui a leitura estrutural se mostra superior à analítica ao não separar as teses do autor dos movimentos lógicos do texto, notando as dificuldades em se apresentar uma teoria platônica a partir do cotejo de trechos dispersos em diálogos variados. Em segundo lugar, acredito que o seu erro fundamental é julgar que Platão, por ser um filósofo, está construindo uma teoria do amor. Isto não é afirmado em nenhum lugar nos diálogos, mas vem da pressuposição de que todo texto filosófico antigo se ocupa de doutrinas e argumentações.

## O Banquete como um drama

Para entender o que Platão está dizendo sobre o amor no *Banquete*, é necessário lê-lo com atenção e compreendê-lo naquilo que ele realmente é. Pois bem, ele não é um tratado sobre o amor, mas um diálogo cuja intenção é mostrar que a filosofia é capaz de satisfazer os anseios mais profundos do ser humano; não é um tratado teórico, mas um texto protréptico; não é um elogio do amor, mas da filosofia, personificada em Sócrates. Uma reta compreensão do *Banquete*, ao meu ver, pressupõe uma visão do platonismo não como teoria, como como *theoría*, como um modo de ver as coisas e, mais do que isso, como um modo de vida fundamentado na razão.

Uma parte notável da arte literária de Platão é a sua habilidade em fazer pequenas alusões a personagens ou situações da Grécia de seu tempo que são capazes de indicar como seu texto deve ser lido e em que horizonte deve ser compreendido. Isso acontece de um modo peculiar no *Banquete*, no qual os personagens foram cuidadosamente escolhidos: com a exceção de Aristófanes, todos eles também estão no *Protágoras*. Ali, Fedro e Erixímaco aparecem sentados em volta de Hípias, interrogando-o sobre “assuntos como a natureza e os fenômenos celestes” (315c)<sup>2</sup>. O sofista Pródico é retratado deitado, coberto por peles de carneiros e cobertores e, “numa das camas, ao seu lado, sentava-se Pausânias de Ceramico”, junto de Ágaton (315d-e). Por sua vez, assim como no

---

<sup>2</sup> Para o *Protágoras*, uso a tradução de Ana de Piedade Elias Pinheiro (1999).

*Banquete*, Sócrates chega atrasado e, após ele, aparece Alcebíades (316a). Tais paralelos nos sugerem o sentido da relação entre os dois diálogos: enquanto o *Protágoras* trata da natureza da atividade sofística e a questão da possibilidade do ensino da virtude, o *Banquete* apresenta a verdadeira imagem do filósofo e o caminho que ele segue para que sejam produzidas nele não sombras, mas “reais virtudes” (212a). O *Banquete* é, assim, uma resposta filosófica para os problemas pedagógicos levantados no *Protágoras*.

Também a data dramática é importante: construído como a narrativa de uma narrativa (Apolodoro que relata o que Aristodemo lhe contou), o texto se situa em dois momentos distintos: 416 a.C., por ocasião da vitória de Ágaton nas Dionísias, e 404-405, época provável do relato feito por Apolodoro<sup>3</sup>. Essas duas datas dão ao diálogo o seu aspecto trágico<sup>4</sup>: em 415, apenas alguns meses após o banquete, Fedro, Alcebíades e Erixímaco, acusados de impiedade por terem profanado os mistérios de Elêusis e mutilado as estátuas de Hermes<sup>5</sup>, têm que sair de Atenas. Por sua vez, em 408-407, Ágaton e Pausânias, provavelmente descontentes com Atenas, mudam-se para a corte Macedônia. Em 404 a.C., Alcebíades é assassinado pelos persas, “provavelmente em resultado de uma conspiração entre o comandante espartano Lisandro e o tio de Platão, Crítias, o oligarca” (NUSSBAUM, 1986, p. 169). E, em 399, Sócrates é condenado a morte por corromper a juventude e por impiedade. Com a escolha dos personagens e da data dramática, Platão nos lembra aqui, mais uma vez, que ser um intelectual em Atenas, era um ofício perigoso (CANFORA, 2003).

O papel dos discursos no quadro geral do *Banquete* é objeto de uma vasta

---

3 NAILS, 2006, propõe como data do relato de Apolodoro os meses que antecedem a morte de Sócrates em 399 a.C. Não apresenta, no entanto, argumentos para isso. A proposta de NUSSBAUM (1986, p. 168-169) é mais firme. Como Apolodoro fala que “há muitos anos Ágaton não está na terra”, seu relato tem que ser posterior em alguns anos a 408-407, data da mudança de Ágaton e Pausânias para a Macedônia. Por sua vez, como Alcebíades é citado, mas sua morte não é mencionada, deve ser anterior a 404.

4 A esse respeito, ver NAILS, *op. cit.*, que entende o *Banquete* apresenta uma tragédia que ocorre fora do palco. Não acredito, no entanto, que esse aspecto trágico seja o foco principal do diálogo.

5 Para ser mais preciso: enquanto Erixímaco foi acusado, junto com outros, de mutilar as estátuas de Hermes, Fedro e Alcebíades foram acusados de fazer parte de um grupo que profanaram os mistérios de Elêusis em reuniões particulares. A esse respeito, ver NAILS, *op. cit.*, bem como LEÃO, 2004.

bibliografia e sujeito das mais diversas interpretações, algumas delas dignas de nota<sup>6</sup>: Brochard (1906) pensa em uma paródia voltada para sofistas particulares, Jaeger (2001) fala de uma representação das tradições espirituais gregas e, mais recentemente, Sheffield (2006, p. 23) interpreta os discursos anteriores ao de Sócrates como *éndoxa* semelhantes às dos textos aristotélicos, enquanto Corrigan e Glazov-Corrigan os correlacionam aos graus do caminho de ascensão ao belo<sup>7</sup>. Acredito, no entanto, que o mais importante aqui é a percepção de que, enquanto os oradores anteriores a Sócrates estão preocupados em fazer “um discurso de louvor ao amor, o mais belo que puder” (177d)<sup>8</sup>, ou seja, estão em uma espécie de concurso retórico, o discurso socrático busca, antes de tudo, a verdade:

Estamos aqui muito próximos da *Apologia*, quando Sócrates pede aos seus juízes que o deixem usar “a maneira normal de falar, seja ela pior ou melhor” (18b) e considerem apenas se o que ele diz é justo ou não, já que o dever de um orador “é dizer a verdade”. Mas existe também uma outra diferença importante entre o discurso de Sócrates e os outros. Antes de Sócrates, todos aqueles que elogiam o amor, fazem seus discursos a partir de suas perspectivas pessoais. Assim, Fedro fala do amor do ponto de vista de um *erómenos*; Pausânias, como um *erastés*; Erixímaco o constrói a partir de seus conhecimentos médicos e de filosofia natural; Aristófanes apresenta um mito que, apesar de sua beleza, não deixa de ter aspectos cômicos; por fim, Ágaton pinta um amor tão cortês e delicado quanto ele mesmo. Sócrates, no entanto, afirma antes de tudo que foi refutado em suas antigas ideias sobre o amor e que aprendeu tudo o que sabe com uma mulher estrangeira (201e), símbolo por excelência da alteridade na Grécia clássica<sup>9</sup>. Aqui podemos compreender melhor a imagem do amor como

---

6 Para uma excelente discussão a respeito das interpretações contemporâneas, ver CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 46-50.

7 CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, *op. cit.*, p. 151-158. Já fui mais inclinado para ideias desse tipo. No entanto, elas me parecem atualmente forçar o texto e enquadrá-lo em um esquema que um tanto quanto artificial. Além disso, a diferença de perspectiva entre os discursos anteriores ao de Sócrates, que consideram o amor como um deus, e o de Sócrates, que o entende como um *daímon*, descartam a possibilidade de uma ascensão contínua simples.

8 Uso aqui a tradução de José Cavalcante de Souza.

9 Sobre as implicações do emprego de um personagem feminino aqui, ver EVANS, 2006.

um *daímon* e não como um deus: como o amor, a filosofia não é divina, pois se assim o fosse, poderia se fechar em si mesma. Mas, pelo contrário, ela é um caminho em direção ao divino e, por isso, pobre, mas cheia de recursos, ela não é um fim em si mesma, mas uma abertura radical para a complexidade do real.

Platão, no entanto, não se contenta apenas em diferenciar o discurso filosófico dos discursos dos poetas e sofistas. Sua defesa da filosofia continua de um modo ainda mais ambicioso: no discurso de Sócrates, a prática filosófica é apresentada como o caminho para a realização dos anseios amorosos mais profundos do ser humano e, por isso, o amor aparece como a grande força motivadora do filósofo. Pensando assim, as censuras levantadas por Vlastos contra a teoria platônica do amor - que seria falha por descrever um amor por ideias abstratas, e não por pessoas concretas - perdem o seu sentido. A intenção do discurso de Sócrates não é a de formular uma teoria sobre o amor, mas a de mostrar a sua relação com a filosofia.

Para isso, é preciso delimitar o verdadeiro objeto do desejo amoroso. É o que Sócrates faz, relembrando suas antigas conversas com Diotima. Aquele que ama o belo, diz Sócrates, ama tê-lo consigo. Mas qual é a vantagem, pergunta Diotima, de possuir o belo (204d)? Em vista de que fim temos esse desejo?

Também Aristófanes, anteriormente, ensaiava uma resposta a essa questão<sup>10</sup>, que foi feita de forma poética no mito do andrógino. No entanto, para Diotima, não é a própria metade aquilo que buscam os amantes, mas possuir o bem (206a). Vemos aqui uma versão do amor que pretende ser mais profunda e mais abrangente que todas as outras expostas nos discursos anteriores. O amor pelo belo seria apenas uma das manifestações desse desejo pela felicidade através da posse do bem (205d). Mas Diotima continua: esse desejo não é apenas o de possuir o bem, mas de possuí-lo sempre (206a). Portanto, é também o desejo pela imortalidade: “e é a imortalidade que, com o bem, necessariamente se deseja, pelo que foi admitido, se é que o amor é amor de sempre ter consigo o bem. É de fato forçoso por esse argumento que também da imortalidade seja o

---

10 Tentativa essa cuja proposta, como nota NAILS, *op. cit.*, p. 190, os antigos acreditariam ser mais realista que a de Diotima.

amor (207a). Essa imortalidade pode ser alcançada de três maneiras: através da fecundidade do corpo e da geração de filhos (208e), através da fecundidade da alma, com a geração de belos poemas e leis (209d) , e através da contemplação do belo, que, por gerar na alma a verdadeira virtude, torna os homens amigos dos deuses e preparados aptos para alguma forma superior de imortalidade (212a)<sup>11</sup>. Tal proposta de uma imortalidade bem-aventurada é semelhante às promessas dos cultos de mistérios. De fato, Platão parece ter os mistérios de Elêusis em mente quando constrói sua imagem da filosofia no *Banquete*. As alusões são inúmeras<sup>12</sup>, mas a mais notável delas é o emprego da expressão *télea kai epoptiká*, usada para se referir às iniciações mais elevadas de Elêusis, para falar da contemplação do belo.

Essa prática contemplativa, capaz de gerar a verdadeira virtude, não é apresentada como uma atividade simples, mas como um longo processo de ascensão ao belo inteligível. Aqui Platão emprega o termo *epanabasmói* (211c)<sup>13</sup>, *degraus*. A contemplação do belo se inicia com a apreciação da beleza física, passa pela consideração da beleza moral, do belo caráter e das belas ocupações (210b) e, após se deter na beleza dos conhecimentos, é capaz de avistar, subitamente, a natureza do belo. Apesar de sua imponência literária e importância para a história da filosofia, essa passagem apresenta várias dificuldades. A primeira e mais básica delas é a respeito de seu sentido: em que consiste, afinal de contas, essa jornada de ascensão ao belo? Os comentadores se dividem aqui. Festugière (1967) a interpretou como um caminho místico que culmina quase que em uma visão suprarracional do belo inteligível. De um modo menos radical, evitando analogias com experiências místicas, Blondell (2007) também pensa em um processo de aprofundamento das experiências contemplativas do filósofo. Por sua vez, seguindo uma outra direção, Vaz (1956) viu nessa passagem do

---

11 212a. Platão não explica melhor em que essa imortalidade consiste. Assim, para mim, essa passagem só pode ser adequadamente compreendida a partir das idéias sobre a imortalidade da alma desenvolvidas no *Fédon*. Em um caso como esse, é particularmente útil a leitura ingressiva dos diálogos proposta por KAHN, *op. cit.*

12 A respeito dessas alusões, ver EVANS, 2006 e LOREDO, 2009.

13 211c. ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρῶμενον, “como que utilizando de degraus”.

*Banquete* um processo de ascensão dialética que, fundamentada em uma doutrina epistemológica definida, visava alcançar uma definição do amor a partir da apresentação de seu objeto, o belo. Nessa perspectiva, o amor pelo belo seria “o amor pela ciência do belo” (*ibid.*, p. 26) e a intuição do belo não seria, como quer Festugière, um sentimento de presença irreduzível a uma definição, mas um *lógos* que “se define precisamente em função do processo de sua invenção” (p. 31).

Na tentativa de descobrir o sentido da proposta de ascensão ao belo, encontramos uma outra pergunta importante, intimamente relacionada à anterior: como é efetivamente realizada essa contemplação? Trata-se do emprego do método dialético ou, como sugere Vaz, de um método preparatório à descoberta da Ideia que, em um sentido derivado, poderia ser chamado de dialético<sup>14</sup>? Seria um exercício filosófico de contemplação cuja prática constante assegura o acesso aos estágios mais elevados? Apesar de iluminarem aspectos importantes da proposta de ascensão ao belo, acredito que as interpretações aqui mencionadas são limitadas, pois pensam apenas no aspecto intelectual desse caminho e por isso, não deixam claro que o amor é um desejo e um impulso, nem explicam como o resultado de todo o processo é a aquisição da verdadeira virtude. É, necessário, portanto, abordar essa passagem do *Banquete* na perspectiva do modo de vida.

Nesse caso, o que estaria em jogo não é o emprego das capacidades dialéticas e contemplativas, mas uma gradual reorientação do desejo e da própria existência às realidades inteligíveis. Essa abordagem torna possível a compreensão de como a ascensão ao belo é capaz de gerar a verdadeira virtude: estando desapegado do sensível e voltado para o inteligível, o filósofo adota um modo de vida que reflete a sua nova hierarquia de valores, na qual a contemplação, a moderação, a coragem e os demais bens da alma são mais importantes que a busca pelos prazeres do corpo, as riquezas e honras. Isso é,

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 30. Na p. 29, Vaz especifica sua posição sobre o método: trata-se de um processo comparativo que “avança através de uma progressiva universalização cuja linha é justamente um distanciamento sempre maior do sensível e uma aproximação crescente do inteligível.

aliás, justamente o que o discurso de Alcebíades mostra de uma forma mais concreta. Ao louvar Sócrates e as suas virtudes, Alcebíades indica que o verdadeiro filósofo é aquele que, como Sócrates, seguindo o caminho da filosofia, torna-se sábio, justo, temperante, piedoso e corajoso, capaz de atingir altos níveis de concentração e de, ao mesmo tempo, maravilhar e chocar as pessoas ao seu redor<sup>15</sup>. Desse modo, a imagem da filosofia apresentada no *Banquete* é a de uma jornada anagógica em direção ao inteligível que implica não apenas a aquisição de capacidades contemplativas mais aguçadas, mas também a adoção de um modo de vida filosófico.

Nessa perspectiva, a interpretação feita por Plotino na *Enéada* I, 6 parece estar mais próxima do espírito platônico que a exegese dos comentadores do séc. XX e XXI, que não ousa olhar para além do texto. Plotino escreve: "a alma deve se acostumar, em primeiro lugar, a ver os belos modos de vida. Em seguida, as belas obras, não as que as artes realizam, mas as dos homens chamados bons. Em seguida, vê a alma dos que realizam belas obras" (I, 6, 9, 3-7)<sup>16</sup>. E, se perguntando como é possível ver a beleza de uma alma, ele escreve: "ascenda a ti mesmo e vê" (I, 6, 9, 7), exortando seu leitor, tal como um escultor, a trabalhar em sua própria alma até que ela mesmo se torne bela e, purificada pelas virtudes, se eleve ao inteligível. É importante notar: Plotino fala em dever se acostumar (*ethistéon*), não em uma operação intelectual; seu objetivo não é simplesmente ter uma compreensão intelectual do que é o belo, mas desejar tornar a própria alma bela, o que se realiza através da virtude. O caminho de ascensão do filósofo, Plotino escreve em uma outra passagem do mesmo tratado, é *pónos* e *agón*, fadiga e disputa (I, 6, 7, 31-32) e, por isso, a alma só é capaz de percorrê-lo porque é movida pelo amor, pelo desejo irreprimível de não ficar sem parte na melhor visão (I, 6, 7, 34). *Éros* é o motor da filosofia, eis um dos fundamentos básicos do platonismo, de Platão a Plotino. Esta constatação - e não uma teoria platônica do amor - me parece ser a intenção mais profundo do *Banquete*.

---

15 Sobre as virtudes de Sócrates, ver BUSSANICH, 1999.

16 As traduções de Plotino são minhas.

## Referências

BLONDELL, R.. Where is Socrates in the ladder of love? In: SHEFFIELD, F. & LESHNER, J. & NAILS, D. *Plato's Symposium: issues in interpretation and reception*. Washington: Center for Hellenic Studies, 2007.

BROCHARD, V. Sur le Banquet de Platon. *Année Philosophique*, XVII, 1906.

BUSSANICH, J. Socrates the Mystic. In: *Traditions of Platonism: Essays Presented to John Dillon*, ed. John Cleary, pp. 29-51, Ashgate Publishing, 1999.

CANFORA, L.. *Um ofício perigoso: a vida cotidiana dos filósofos gregos*. S. Paulo: Perspectiva, 2003.

CLAY, D.. The origins of the socratic dialogue. In: WAERDT, P. *The Socratic Movement*. Nova York: Cornell University Press, 1994.

CORRIGAN, K. & GLAZOV-CORRIGAN, H. *Plato's Dialectic at Play: argument, structure and myth in the Symposium*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2004.

EVANS, N. Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium. *Hypatia*, 21.2, p. 1-27, 2006.

FESTUGIÈRE, A. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: J. Vrin, 1967.

GOLDSCHMIDT, V.. *A religião de Platão*. S. Paulo: DIFEL, 1970.

GONZALEZ, F.. A short history of platonic interpretation and the "third way". In: GONZALEZ, F. (org.). *The third way: new directions in platonic studies*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

HADOT, P.. *Philosophy as a way of life*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

JAEGER, W. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEÃO, D.. Matéria religiosa: processos de impiedade. In: LEÃO, D. et. al. *Nomos: religião e sociedade na Antiguidade Clássica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 201-226, 2004.

LLOYD, G.. *Plotinus*. Londres: Routledge, 1998.

NAILS, D.. Tragedy off-stage. In: LESHNER, J. et. al. *Plato's Symposium: issues of interpretation and reception*. Washington: Center of Hellenic Studies, 2006.

NUSSBAUM, M.. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: CUP, 1986.

PLATÃO. O Banquete. In: *Os Pensadores: Platão*. Tradução de José Cavalcante de

Souza. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_. *Protágoras*. Tradução de Ana de Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio D'Água, 1999.

SHEFFIELD, F.. *Plato's Symposium: the ethics of desire*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

VAZ, H. A ascensão dialética no Banquete de Platão. *Kriterion*, 35/36, p. 17-40, 1956.

VLASTOS, G.. The Individual as an Object of Love in Plato. In: VLASTOS, G. *Platonic studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973.