



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SANDY NAELI WANDERLEY IKETANI

**EROS SERVIL E EROS LIVRE NO *BANQUETE* DE PLATÃO**

BELÉM  
2024

SANDY NAELI WANDERLEY IKETANI

**EROS SERVIL E EROS LIVRE NO *BANQUETE* DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará (PPGFIL-UFGPA), como requisito necessário para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Orientadora: Jovelina Maria Ramos de Souza

BELÉM  
2024

SANDY NAELI WANDERLEY IKETANI

**EROS SERVIL E EROS LIVRE NO *BANQUETE* DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará (PPGFIL-UFPA), como requisito necessário para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Orientadora: Jovelina Maria Ramos de Souza

Data de aprovação: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

Conceito:

**Banca Examinadora:**

Profa. Dra. Jovelina Maria Ramos De Souza

Presidente

PPGFIL/UFPA

Prof. Dr. Rogério Gimenes De Campos

Examinador Externo

Universidade Federal da Integração Latino Americana - UNILA

Prof. Dr. Juliano Paccos Caram

Examinador Externo

Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Para Carmen e Rodolfo.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à minha família.

Agradeço a todos e todas que estiveram ao meu lado durante o processo de gestação desta pesquisa, e aos que contribuíram, de forma direta ou indireta, na escrita desta dissertação.

Agradeço à CAPES pela bolsa concedida.

“It took me long to realize that it’s love that distinguishes man from stones, trees, rain [...] and that love grows through loving.”  
Jonas Mekas, *As I Was Moving Ahead Occasionally I Saw Brief Glimpses of Beauty*.

## RESUMO

No *Banquete* de Platão, Diotima critica a servidão erótica em 210d, ao dizer que é necessário que o amante filósofo não ame como um escravo para contemplar o oceano do belo em amor inesgotável à sabedoria (*philosophiai aphthonoi*). Argumento que essa crítica é direcionada ao discurso de Pausânias, que defende um modelo erótico fundamentado nesse tipo de servidão. Por isso, meu objetivo é demonstrar que há dois tipos de Eros no *Banquete* que são incompatíveis entre si. Defendo que há um Eros servil no discurso de Pausânias, e, a partir da crítica de Diotima, busco compreender as características desse modelo erótico. Em oposição a esse modelo, caracterizo o modelo erótico defendido por Diotima. A partir da análise do termo “*philosophiai aphthonoi*”, mostro como a crítica ao ciúme e à servidão estão interligadas. Isso me permite caracterizar o Eros do modelo defendido por Diotima como livre de ciúme. Concluo que a servidão e o ciúme são incompatíveis com a filosofia, e que o Eros platônico é um Eros que é livre de ciúme.

**Palavras-chave:** Platão, Banquete, Eros.

## ABSTRACT

In Plato's *Symposium*, Diotima criticizes erotic servitude at 210d, saying that it is necessary for the philosopher lover not to love like a slave in order to contemplate the ocean of beauty in an ungrudging love of wisdom (*philosophiai aphthonoi*). I argue that this criticism is directed at Pausanias' discourse, in which he defends an erotic model based on this type of servitude. Therefore, I aim to demonstrate that there are two types of Eros in the *Symposium* that are incompatible with each other. I argue that there is a servile Eros in Pausanias' discourse, and, based on Diotima's criticism, I seek to understand the characteristics of his erotic model. In opposition to Pausanias' erotic model, I characterize the erotic model defended by Diotima. Based on the analysis of the term "*philosophiai aphthonoi*", I show how the critique of jealousy and servitude are interconnected. This allows me to characterize the Eros of the erotic model defended by Diotima as free from jealousy. I conclude that servitude and jealousy are incompatible with philosophy, and that Platonic Eros is an Eros that is free from jealousy.

**Keywords:** Plato, Symposium, Eros.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>2 EROS SERVIL NO DISCURSO DE PAUSÂNIAS.....</b>	<b>19</b>
2.1 Dois Eros e duas Afrodites.....	19
2.2 Pederastia, <i>nomos</i> e servidão.....	21
2.3 O <i>erastes</i> servil.....	28
2.4 O <i>eromenos</i> .....	32
2.5 O fracasso do modelo erótico servil.....	34
<b>3 EROS LIVRE NO DISCURSO DE DIOTIMA.....</b>	<b>36</b>
3.1 Eros filósofo.....	36
3.2 Filosofia sem ciúme.....	41
3.3 Comunidade de amantes filósofos.....	47
3.4 Contemplação da Forma do Belo.....	49
3.5 Eros livre de ciúme.....	52
<b>4 CONCLUSÃO.....</b>	<b>55</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>63</b>

## 1 INTRODUÇÃO

No *Banquete* de Platão, os personagens se reúnem em um simpósio na casa de Agatão. Eles decidem que cada um deve proferir um encômio a Eros. Eros era tradicionalmente concebido pelos gregos como um desejo que machuca, domina e escraviza o amante. E ao mesmo tempo, paradoxalmente, como um desejo que suscita prazer. Isso levou Safo a descrever Eros como “doceamargo” no fragmento 130:

...Eros de novo – o solta-membros – me agita,  
doce-amarga inelutável criatura...<sup>1</sup>

Para Carson (2022, p.24), o fragmento de Safo mostra que no desejo erótico “os limites do corpo, as categorias do pensamento, confundem-se. O deus que derrete membros começa a derrotar o amante como faria com um inimigo no campo de batalha épico”. A doçura do desejo erótico vem acompanhada de uma força que violenta e domina o amante, sendo difícil de ir contra. Essa mesma perspectiva de Eros é vista no fragmento 413 (PMG) de Anacreonte:

Como um ferreiro de novo o Amor me golpeou  
com um grande machado e banhó-me na corrente invernososa<sup>2</sup>.

Para os poetas líricos gregos do século VI e V a.C, Eros é como uma força avassaladora e perturbadora (Carson, 1995). Eles descrevem Eros não como um sentimento controlável, mas como uma invasão que subjuga o amante, e o priva de sua autonomia e integridade física e emocional. Eros é personificado como um deus que ataca o corpo, uma força externa que impõe sofrimento e desintegração ao amante. Isso faz com que a experiência amorosa seja retratada como uma luta intensa, onde o amante perde o controle de si mesmo e se torna vulnerável ao seu próprio desejo. Sobre esse aspecto de Eros, Carson (2020) explica que

De maneira consistente, em todo o corpus lírico grego, bem como na poesia da tragédia e comédia, *eros* é uma experiência que ataca a pessoa apaixonada de fora para dentro e vai tomando conta do seu corpo, mente e a qualidade de sua vida. Eros surge do nada, voando, para agredir a pessoa apaixonada, para privar seu corpo de órgãos vitais e substância material, para enfraquecer sua mente e distorcer o pensamento, para substituir as condições normais de saúde e sanidade por doença e loucura. Os poetas representam *eros* como uma invasão, uma doença, uma insanidade [...] Sua ação é derreter, quebrar, morder, queimar, devorar, desgastar, rodopiar, picar, perfurar, ferir, envenenar, sufocar, arrastar ou moer a pessoa apaixonada até virar pó. [...] Ninguém consegue lutar contra Eros [...] Ele acende você vindo de um lugar fora de você e, assim que ele começa, você sofre uma dominação, uma transformação radical (Carson, 2020, p. 210).

<sup>1</sup> Tradução de Giuliana Ragusa.

<sup>2</sup> Tradução de Frederico Lourenço.

Essa transformação geralmente é para pior e faz o amante se sentir um perdedor, uma vítima do seu próprio desejo. Eros, nessa visão, é tanto o agente de prazer quanto de dor, que parece tirar mais do que dar, danificando a integridade do amante (Carson, 1995; 2020). A confusão que esse desejo provoca no agente é tão intensa que aparece também como loucura no fragmento 428 (PMG) de Anacreonte:

De novo amo e não amo  
estou doido e não estou doido<sup>3</sup>.

O Eros doceamargo é o mesmo Eros que coloca o amante em um estado simultâneo de loucura e lucidez, fazendo-o oscilar entre esses extremos de forma repetida e imprevisível, tirando a paz do indivíduo desejanste e o submetendo a um estado de constante conflito interno. A doçura e o lado bom de Eros, entretanto, é a parte que os participantes do banquete na casa de Agatão devem focar ao proferirem seus elogios ao deus.

Além de Eros, algo a mais ressoa ao longo do *Banquete*. No contexto desse diálogo, Eros está entre duas instituições gregas masculinas, o simpósio e a pederastia. Eros era experimentado por homens em relacionamentos pederásticos com um menino mais jovem. A *paidierastia* ateniense era uma instituição social grega masculina que tinha como objetivo inserir os jovens na sociedade, educando-os para serem cidadãos. O relacionamento pederástico era formado por um cidadão homem adulto e um jovem do sexo masculino. O termo frequentemente usado para se referir ao adulto é *erastes*, e o jovem geralmente é chamado de *eromenos*, *paidika* ou *pais* (Dover, 1994).

É um relacionamento assimétrico onde o adulto tem o status superior e performa o papel ativo, enquanto ao *eromenos* cabe o papel passivo e inferior. O termo *pais* pode significar também “escravo”, marcando a assimetria do relacionamento e o status inferior do jovem (Brisson, 2006). O status de *eromenos* é restrito à puberdade, e uma vez que ele se torne um adulto já com a barba completamente crescida, ele deixa de performar o papel inferior e torna-se um *erastes* (Dover, 1994). A assimetria do relacionamento não se restringia apenas ao status, mas era também afetiva, pois apenas o homem adulto sentia *eros*, enquanto o jovem deveria sentir apenas *philia* (Brisson, 2006).

O relacionamento pederástico tinha um papel social e educacional, e cabia ao *erastes* educar o jovem, que deveria prestar favores sexuais a ele como uma forma de gratidão. Entretanto, o *eromenos* não deveria obter prazer algum do ato, e apenas o *erastes* poderia sentir prazer (Brisson, 2006). O simpósio também tinha um papel importante na educação e inserção

---

<sup>3</sup> Tradução de Frederico Lourenço.

dos jovens na sociedade grega arcaica e clássica, pois era o lugar onde *erastai* e *eromenoi* socializavam. Uma das principais atividades que ocorriam nesses encontros era a performance de poesia (Hunter, 2004). Dada a assimetria das relações pederásticas, ela é retratada nos poemas como “a perseguição daqueles de um status inferior por outros de status superior” (Dover, 1994, p.123), isto é, a perseguição do *erastes* ao *eromenos*.

Os poetas líricos compreendiam Eros como um desejo que vitimiza o amante, que por sua vez, vitimiza o amado (Carson, 1995). Essa visão é estendida aos poemas cuja temática é a da pederastia. O vocabulário e o tipo de relacionamento erótico retratado nesses poemas reverberam nos discursos analisados nesta dissertação, portanto, é necessário que examinemos alguns desses poemas. Anacreonte, o poeta que se diz golpeado e enlouquecido por Eros nos fragmentos citados anteriormente, foi um dos nomes proeminentes do gênero poético *paidikon*, caracterizado por Ragusa (2017) como um tipo mélico de “canção de elogio pederástico de um homem adulto a um desejado menino (*pais*) ou efebo (*ephebos*) – termos intercambiáveis na poesia –, em contexto simposiástico e em modalidade solo ou coral, com a finalidade de seduzi-lo” (Ragusa, 2017, p.187). Por isso, ela destaca que a voz que se ouve nesses poemas é sempre a do *erastes* que se diz dominado pelo desejo de belos meninos. Essa dominação aparece, novamente, como loucura no fragmento 359 de Anacreonte:

De Cleóbulo estou enamorado,  
Por Cleóbulo enlouqueço,  
Para Cleóbulo eu olho<sup>4</sup>.

Se no fragmento 428 (PMG) Anacreonte se diz enlouquecido por amor, no fragmento 359, esse amor é direcionado a um jovem, cuja beleza instiga um intenso desejo a ponto dele se sentir descontroladamente atraído por ela, como se fosse tomado pela loucura. Eros era experimentado pelos gregos como o desejo sexual que é despertado pela beleza física percebida pelos olhos (Ragusa, 2017). Diante da beleza de Cleóbulo, o amante se deixa dominar a ponto de enlouquecer. Lear (2008) interpreta que além da assimilação direta do desejo erótico com a loucura, ela também é comunicada pela repetição do nome do *eromenos*, adicionando um caráter obsessivo a esse desejo. Esse *eros* que domina o amante também é expresso através de uma inversão de papéis que é comum nos poemas mélicos pederásticos, em que o *erastes* se põe como vítima do *eromenos*. Ragusa (2017) caracteriza essa inversão como uma jogada manipuladora, retórica e irônica cujo objetivo é amenizar a “realidade dos papéis, de modo a atrair o dominado às redes do dominador” (Ragusa, 2017, p.202). Em poemas cujo objetivo é a

---

<sup>4</sup> Tradução de Carlos Leonardo Bonturim Antunes.

sedução, o *erastes* se diz subjugado ao *eromenos* quando na verdade ele está a cortejar o jovem para que ele consiga exercer seu domínio sobre o jovem, na esperança de obter favores sexuais dele. Essa inversão dos papéis também aparece no fragmento 360 (Page) de Anacreonte, que é classificado como um *paidikon*<sup>5</sup>:

Ó menino de olhar virginal,  
busco-te, mas tu não ouves,  
não sabendo que deténs as rédeas  
de meu ânimo ...<sup>6</sup>

Ao dizer que o *eromenos* é que detém controle sobre o seu ânimo, o amante faz parecer que é o jovem que detém o controle no relacionamento, e que o *erastes* é que é subjugado às vontades do jovem<sup>7</sup>. Da mesma forma que no fragmento 359 (Page) o *erastes* se diz domado pela beleza do jovem, no fragmento 360 o menino é colocado no papel de auriga que detém as rédeas, enquanto o *erastes* se coloca como o cavalo domado, mas isso não passa de uma tática de sedução para amenizar a hierarquia entre eles (Ragusa, 2017). Veremos ao longo desta dissertação que essa inversão de papéis é performada e narrada por Alcibíades em seu discurso, e que Pausânias, em seu discurso, tenta diminuir essa assimetria ao defender uma servidão mútua entre *erastes* e *eromenos*.

Outro poema onde é evidente o status inferior do *eromenos*, que é tratado como um objeto é o Fr. 407 (Page) de Anacreonte:

mas dá-me o dom<sup>8</sup>  
de tuas delicadas coxas, ó caro menino<sup>9</sup>...

<sup>5</sup> Dos poemas de Anacreonte, Ragusa (2017) caracteriza apenas os fragmentos 359 e 360 como *paidikon*.

<sup>6</sup> Os fragmentos 360 (Page) e 359 (Page) de Anacreonte (citado logo abaixo) são traduzidos por Giuliana Ragusa (2017).

<sup>7</sup> Os versos 1349-1350 da *Teognideia* são outro exemplo de poemas onde o *erastes* se diz dominado pelo desejo pelo jovem: “Assim, não te admires, Simônides, por também eu/ mostrar-me domado pelo amor de um belo menino” (Tradução de Rafael Brunhara).

<sup>8</sup> O caráter objetificante fica mais claro quando vemos que Ragusa (2017) traduz “dom” a partir do verbo *propinein* que significa “oferecer como penhor” (Ragusa, 2017, p.202). Outro significado atribuído por Bernsdorff é “Falando propriamente, *propinein* significa presentear a taça junto com a mistura de vinho (nele)” (Bernsdorff, 2020, p. 199).

<sup>9</sup> Ragusa (2017) explica que a expressão “ó caro menino” é frequente nos poemas pederásticos, como por exemplo, no fragmento 366 (Voigt) de Alceu, que se encaixa no gênero *paidiká* “Vinho, ó caro menino, e verdade...” cuja “fonte de transmissão, um escólio a um trecho de contexto erótico no diálogo *O banquete* (217e), de Platão, segundo o qual a expressão alcaica é uma *paroimía*, um “provérbio”, o que significa que nela está encerrada uma verdade empírica, comprovada na experiência humana.” (Ragusa, 2017, p. 197). O discurso de Alcibíades diz “mas o que a partir daqui se segue, vós não me teríeis ouvido dizer se, primeiramente, como diz o ditado, no vinho, sem as crianças ou com elas, não estivesse a verdade” (217e). A conexão do discurso dele com os poemas pederásticos vai além da menção à esse provérbio, pois há também a explícita forma como Alcibíades narra que tentou obter sexo de Sócrates. Além disso, há a inversão dos papéis tal qual nos poemas pederásticos, e o mesmo discurso de se sentir escravizado pelo seu amor (no caso de Alcibíades, do seu amor por Sócrates).

O que o poeta pede é basicamente que o jovem ofereça seu corpo como um objeto a ser usado para saciar seu desejo. É o que nota Ragusa (2017), ao dizer que “o *erastes* ordena (na forma imperativa *propine*<sup>10</sup>) que lhe conceda o corpo, sucumba a seu desejo, sacie-o.” (Ragusa, 2017, p. 203), demarcando o caráter aquisitivo e hierárquico do relacionamento pederástico. A forma explícita com que o *erastes* faz o pedido é explicada pelo fato de que “o amor dos poetas mélicos é concebido como uma troca. Se para mim, pedir não tem nada de vergonhoso, para ele, é belo aceitar” (Calame, 2013, p. 16). O pedido explícito de favores sexuais é frequente em outros poemas eróticos cuja temática da pederastia e do simpósio são presentes, como na *Teognideia* de Teógnis. Embora seus escritos não sejam categorizados como *paidikon*, e sim como elegia, o livro II da *Teognideia* é composto por poemas onde a temática do simpósio e da pederastia são frequentes. Brunhara (2017a) explica que a *Teognideia* se trata de “uma produção elegíaca destinada exclusivamente para a ocasião de performance do simpósio [...], mas que desde pelo menos Platão e Xenofonte já era conhecido e circulava na forma de livro” (Brunhara, 2017a, p.37).

Muitos desses poemas retratam temas que são presentes nos discursos que serão analisados nesta dissertação, como o jogo erótico de captura e fuga entre *erastes* e *eromenos*, os favores sexuais (*charizesthai*) e o vocabulário de um *eros* escravizante que é marcado pelo ressentimento. O que o amante espera conseguir com esses poemas é seduzir o jovem para que ele o aquiesça. Essa característica de um *eros* que é centrado nos favores sexuais, onde eles aparecem como uma forma de alívio e fonte de prazer está presente no Eros servil analisado no primeiro capítulo. Lear (2008) destaca que “O ‘eu’ do poeta Teognidiano representa um conjunto de ideais que muitas vezes são vistos como gregos ou tradicionais” (Lear, 2008, p. 50). Considero que esses ideais são criticados ao longo do *Banquete*, mas de forma mais direta no discurso de Diotima.

Nas elegias de Teógnis, quando o *erastes* suplica ao *eromenos* lhe seja grato, que o favoreça ou que satisfaça seu desejo, ele está se referindo aos favores sexuais que um *eromenos* deveria prestar ao *erastes*. Esse tema é recorrente, e reivindicado em alguns contextos, como nos versos 1263-1266 onde o amante considera que é um desrespeito que *eromenos* não ofereça tais favores como forma de pagamento da educação que lhe foi oferecida:

Ó menino, pagaste com mal quem te fez bem,  
 não há gratidão pelas bondades que te fiz.  
 E ainda não me favoreceste: eu, que muitas vezes já  
 te fiz bem, nunca tive nenhum respeito<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> O significado do verbo é explicado na nota 9.

<sup>11</sup> Todos os versos da *Teognideia* citados são traduzidos por Rafael Brunhara (2017a).

Nos versos 1353-1356 o caráter doceamargo de Eros é expressado em um contexto pederástico, em que o *eromenos* é nomeado como Cirno, cujo favores são solicitados como uma forma de alívio do caráter amargo do desejo:

Amargo e doce, tenro e áspero, é aos jovens  
o amor, Cirno, até que o satisfaça.  
Se conseguir satisfazê-lo, faz-se doce; mas se o persegue  
e não o satisfaz, de tudo é o mais penoso.

Halperin (1985) explica que o Eros grego tradicional é direcionado ao objeto de desejo de forma aquisitiva e consumatória, algo que é comumente expressado na poesia lírica arcaica na metáfora de perseguição, caça, fuga e captura. Esse *eros* é um desejo que pode ser saciado e realizado através do sexo. No fragmento acima os favores sexuais são desejados como uma forma de trazer a doçura de Eros através do saciamento e alívio do desejo do *erastes*<sup>12</sup>. Além disso, no fragmento acima está implícito também outra temática recorrente nos poemas pederásticos, que é a do jogo de perseguição e fuga. Essa metáfora trata o *eromenos* como caça e vítima do *erastes*, que por sua vez tem prazer na perseguição do *eromenos*, que não deve ceder facilmente, mas eventualmente. O tempo entre a caça e a captura define o valor da conquista para o *erastes*<sup>13</sup>, cuja dificuldade o faz se sentir confiante (Dover, 1994).

Para os amantes, há prazer na perseguição e captura, mas amargura na falha de não conseguir capturar um *eromenos* em sua fuga. É uma outra maneira de expressar a dominação e vitimização dos relacionamentos eróticos pederásticos. Ragusa (2010) assinala que o *erastes* persegue o *eromenos* da mesma forma que ele se sente perseguido por Eros ou Afrodite. O *eromenos* acaba sofrendo as mesmas penas que o *erastes* sofre pelo seu *eros*. Assim como o *erastes* se sente caçado e capturado por Eros, ele busca fazer o mesmo com o *eromenos*, seduzindo o jovem com os poemas para aprisioná-lo na mesma prisão que ele se sente submetido por Eros. O poema abaixo exemplifica esse jogo, mostrando que apesar do amante esperar que o jovem inicialmente fuja para não ceder facilmente, ele deve eventualmente ceder, até porque com o passar do tempo o jovem vai perdendo a beleza que é própria da juventude e que alimenta ainda mais o desejo da captura (*Teognideia*, v. 1299-1304):

---

<sup>12</sup> Nos versos 1319-1322 da *Teognideia*, o amante pede para o amado tenha consciência de como o *eros* que se direciona a ele faz o amante sofrer, que é um fardo, e por isso o amante implora para que os versos façam com que o amado conceda os favores: “Menino, já que a Deusa Cípris te dá ardente graça,/ já que tua beleza é o cuidado de todos os jovens,/ ouve estes versos e põe no coração meu favor,/ ciente que é árduo ao homem suportar o amor” (Tradução de Rafael Brunhara).

<sup>13</sup> Veremos no primeiro capítulo no discurso de Pausânias como esse jogo suscita elogios e censuras por parte dos atenienses.

Ó menino, até quando fugirás de mim? Persigo-te,  
busco-te: que eu encontre na linha de chegada (1300)  
o teu afeto! Mas com devasso coração presunçoso  
tu me foges, teu caráter é de um cruel milhafre.  
Espera! Dá-me teu favor! Não terás por muito mais  
os dons da Ciprogênia de coroa violácea.

Uma vez capturado, o *erastes* deseja possuir o *eromenos* só para si, e esse caráter aquisitivo e possessivo do seu desejo erótico faz com que ele sinta ressentimento mediante a possibilidade do *eromenos* fugir das suas garras, o que o leva a ameaçar violentamente o *eromenos* caso ele fuja (*Teognideia*, v. 1285-1287):

Com um ardil tu não me escaparás nem iludirás: (1285)  
venceste, sim, e doravante me superas,  
mas vou feri-lo quando me fugires.

Caso o *eromenos* não ceda e o *erastes* falhe na captura, o desejo do *erastes* se mistura com ressentimento e um rancor vingativo do seu objeto de desejo ter escapado. Esse jogo reforça os papéis nesse relacionamento assimétrico em que não há reciprocidade erótica, e que o amado deve responder ao *eros* do amante apenas com *philia*. Calame (2013) considera que essa assimetria condena o relacionamento à infelicidade porque faz com que o indivíduo desejante se sinta isolado e inundado pelas forças negativas de Eros. Nesse contexto, “não se espera reciprocidade a não ser na esperança de que, adulto, o jovem [...] suscitando a paixão, seja por sua vez presa dos tormentos de Eros” (Calame, 2013, p.21). É isso que vemos nos versos 1327-1344 da *Teognideia*:

Ó menino, enquanto tiveres queixo imberbe, nunca deixarei  
de cortejar-te, inda que morrer seja o meu destino.  
Ainda te é belo dar amor, e ainda não me é torpe pedi-lo.  
Então suplico pelos meus pais, ó menino, (1330)  
respeita-me, (...), dá-me teu favor, e se um dia tiveres  
a dádiva da Ciprogênia de coroa violácea  
e com desejo buscares outro, que o nume te conceda  
encontrar a mesma resposta que me dás!

Nesses versos, vê-se que respeitar o *erastes* é conceder os favores sexuais. A recusa do *eromenos* em cedê-los resulta em ressentimento e desejo de vingança no *erastes*. Assim como Calame (2013), Giacomelli (1980) afirma que, na poesia grega, os amantes desamparados pela rejeição geralmente se consolam com a ideia de que, com o tempo, o amado que se mostra indiferente à sedução eventualmente amadurecerá e, ao assumir o papel de *erastes*, irá perseguir jovens que o rejeitaram e o farão sentir a dor de ser rejeitado. Giacomelli (1980) considera os versos 1331-1334 citados acima como um dos exemplos mais evidentes disso.



O caráter possessivo do desejo do *erastes* que gera ciúmes e ressentimento é identificado também nos versos 1311-1318 da *Teognideia*:

Não escapou que me traíste, ó menino (sim, eu te persigo),  
com quem agora mesmo aliança e amizade  
tu fizeste. Jogaste fora meu amor como se fosse desprezível.  
Tu não eras amigo deles no passado,  
e de todos eu pensava ter feito de ti o meu companheiro  
mais leal. Pois bem! Tenhas tu outro amigo!  
Mas eu, que te fiz bem, estou prostrado. E que ninguém, entre todos  
os homens, quando te vir, queira amar meninos!

Para Brunhara (2017b), o Eu poético da *Teognideia*, apesar de ser apaixonado, é ressentido porque é atormentado pela suspeita de que o seu *eromenos* possa flertar com outros homens inferiores a ele, fazendo com que o amante fique em estado de alerta e pronto para acusar o jovem a qualquer momento. O desprezo é ainda mais intenso quando o *erastes* compete e é derrotado por outros *erastai* que ele considera inferiores.

O desprezo e o medo de ser trocado faz com que *eros* pareça ser um fardo ainda maior para o *erastes*. Diante desse sofrimento, os favores sexuais são um alívio e saciamento do desejo que o escraviza. Na *Teognideia*, essa insatisfação faz com que não desejar mais seja uma libertação de um peso e dos golpes cruéis de Eros (Calame, 2017). Isto é exemplificado nos versos 1337-1340:

Não amo mais um menino, repeli duras aflições,  
de dolorosos afãs escapei feliz,  
libertei-me do desejo graças à Citereia de bela coroa:  
tu, menino, não tens graça nenhuma p'ra mim. (1340)

O desencantamento com o jovem significa a superação do desejo que é expressada como uma libertação das amarras de um Eros que escraviza. Isso é notado também nos versos 1377-1380:

És belo, mas por causa da vileza de teus amigos tu te reúnes  
com patifes. Por isso sofres vergonhosa censura,  
ó menino! Eu não quis perder teu amor, mas foi  
para meu bem. Ajo como um homem livre. (1380)

Para Lear (2008, p. 69), “O ‘eu’ Teognidiano carece de controle apenas no amor e não tem nenhuma defesa particular contra essa falta de controle: em 1339 e 1380, ele celebra sua libertação do amor, mas só obtém essa libertação falhando na sedução”. Isso sugere que a libertação do amante não é conquistada a partir dele próprio, mas é imposta pela recusa e pelo desprezo do *eromenos*. Ou seja, o amante não se liberta por vontade própria, mas sim porque

sua tentativa de sedução não é bem-sucedida. Esse fracasso, ao invés de ser uma escolha ativa do amante, parece ser a única via para se livrar dos tormentos de Eros, evidenciando a vulnerabilidade e a falta de controle do "eu" Teognidiano diante do poder do desejo erótico.

Na *Teognideia*, a desconfiança do *erastes* de que o *eromenos* possa flertar com outros homens mencionada por Brunhara (2017b) reflete a mesma falta de controle emocional destacada por Lear (2008), onde o amante, incapaz de controlar seus sentimentos e inseguranças, se vê preso em um ciclo de sofrimento e frustração. Ambos enfatizam que o amante muitas vezes se encontra à mercê de seu próprio *eros* e da resposta do *eromenos*, sendo incapaz de alcançar uma libertação que não seja forçada pela rejeição ou pelo desprezo do jovem. O “eu” ressentido é mais evidente nos versos 1377-1380 citados acima, onde há a menção a outros indivíduos que o *erastes* considera serem inferiores e vis.

Essa perspectiva de que a liberdade do amante não é fruto de sua própria iniciativa também é evidente nos versos 1305-1310 da *Teognideia*, em que o amante pede ao jovem que seja ele a afrouxar as correntes do *eros* escravizante:

Na alma ciente de que a flor da multidesejável adolescência (1305)  
é mais rápida que uma corrida, pensa nisso: afrouxa-me  
as correntes, e que também tu, bruto menino, um dia não sejas  
oprimido nem depares árduas obras da Ciprogênia,  
como eu agora por tua causa. Guarda essa lição,  
e que não te vença a vileza.... (1310)

Esse pedido de afrouxamento das correntes sublinha a falta de controle do amante sobre seu próprio desejo. O *erastes* expressa sua afecção de forma rancorosa, por meio de uma advertência para que o *eromenos* se comporte bem. Ele também adverte que, no futuro, ao assumir o papel de *erastes*, o *eromenos* poderá se encontrar na mesma prisão imposta por Eros. Ao jovem, que não detém o poder nesse relacionamento assimétrico, é solicitado que, de alguma forma, liberte o adulto que exerce poder sobre ele. Isso parece uma forma de manipular o jovem, e mais uma tática de sedução, afinal, os favores sexuais parecem ser a forma mais comum do *erastes* buscar alívio.

A pederastia é a base do modelo erótico proposto por Pausânias, que é analisado no primeiro capítulo desta dissertação. Pausânias defende um relacionamento pederástico que ultrapassa os limites de idade estabelecidos pela pederastia ateniense, mas ainda mantém várias características, como a assimetria, o domínio do *erastes* sobre o *eromenos*, e a relevância dos favores sexuais. Veremos que embora Pausânias tente elevar Eros para além da concepção grega tradicional, seu modelo acaba herdando características que impedem isso, como o caráter

aquisitivo, consumatório e a falta de controle do amante perante um Eros que escraviza. Esses aspectos são abordados tanto no discurso de Pausânias quanto no de Alcibíades, que também é objeto de estudo nos dois capítulos desta dissertação. O vocabulário dos poemas pederásticos analisados nesta introdução, assim como alguns jogos eróticos e sentimentos dramatizados nos versos dos poemas discutidos ressoa tanto no discurso de Pausânias como no de Alcibíades.

Nesta dissertação, defendo que a servidão erótica do discurso de Pausânias é criticada por Diotima em 210d. Por isso, busco compreender o que é esse *eros* escravo criticado por Diotima e qual a incompatibilidade entre o modelo erótico defendido por ela e o modelo erótico defendido por Pausânias. A partir dessa incompatibilidade, veremos de que maneira o Eros platônico, em oposição a um tipo de Eros que é servil, pode ser caracterizado como um Eros livre. Mostrarei como o Eros servil é semelhante ao Eros tradicional, e como o Eros platônico supera ambos os tipos de Eros. O inabalável Eros doceamargo e o Eros servil, em Platão, se livram das amarras escravizantes, pois Platão concebe um novo Eros, que é filósofo e amante da sabedoria. Dessa forma, defendo que há dois tipos de Eros no *Banquete* que são incompatíveis entre si. Há um Eros servil, presente no discurso de Pausânias, que é analisado no primeiro capítulo desta dissertação; e um Eros que é livre, presente no discurso de Diotima, analisado no segundo capítulo.

## 2 O EROS SERVIL NO DISCURSO DE PAUSÂNIAS

Em 210c-d Diotima estabelece uma condição para a ascese. Ela diz que para que o amante gere belos discursos em “inesgotável amor à sabedoria”<sup>14</sup> e voltado para “o vasto oceano do belo”, é necessário que ele deixe de ser um escravo (*douleuon*) que ama a beleza de um menino ou homem como um serviçal (*oiketes*). A fala de Diotima parece fazer uma crítica direta ao discurso de Pausânias, em que ele defende um relacionamento erótico que é fundamentado numa servidão voluntária (*douleia hekousios*) a qual amado e amante devem submeter-se em nome da virtude. Portanto, acredito que é no discurso de Pausânias que encontraremos a resposta para o que é essa servidão e o comportamento submisso cuja negação se faz necessária para a ascese.

Pausânias propõe um modelo erótico em que a sabedoria pode ser adquirida através de uma troca transacional entre amante e amado. Para isso, eles devem servir um ao outro com o objetivo de educar o amado. O amante (*erastes*) deve servir ao jovem transmitindo sabedoria e virtude, enquanto o amado (*eromenos*) deve servir ao amante gratificando-o sexualmente. Argumento que o modelo erótico servil defendido por Pausânias é inviável para o propósito estabelecido por ele, pois há uma mudança no objetivo do relacionamento quando o *erastes* se torna escravo das gratificações sexuais do *eromenos*, ao perceber que pode seduzi-lo com qualquer argumento para obtê-las. As gratificações sexuais passam a ditar a natureza da relação e da troca entre *erastes* e *eromenos*, inviabilizando o aprimoramento do jovem.

### 2.1 Dois Eros e duas Afrodites

Em seu encômio a Eros, Pausânias apresenta não apenas o amor que ele considera correto e digno de elogios, mas também o amor que ele julga como inferior. Eros é definido através de um argumento que engloba dois extremos, um positivo e outro negativo, sem espaço para intermediários. Ele lista dois tipos de Eros, um que conduz ao amor nobre e outro que conduz ao amor vulgar. Essa dualidade de Eros se deve à existência de duas Afrodites, uma que inspira o amor correto e outra que inspira os maus amantes.

A Afrodite Pandêmia, filha de Zeus e Dione, é mais jovem e está associada aos amantes que preferem mulheres e meninos, priorizando o corpo ao invés da alma. Esse tipo de amor se concentra exclusivamente no ato sexual, sem levar em consideração a maneira como é

---

<sup>14</sup> Para citação direta do *Banquete* utilizo a tradução de José Cavalcante de Souza.

praticado ou suas consequências. Esses relacionamentos eróticos valorizam o corpo daqueles que são considerados inferiores e inconstantes, priorizando o ato sexual sem discernimento algum. Como esses corpos são instáveis, suas almas também refletem essas qualidades. Esses amantes precisam de uma lei externa para contê-los, pois criam uma má reputação para os relacionamentos eróticos entre *erastai* e *eromenoi*, desencorajando os jovens a aceitarem um homem como seu amante (182a). Por isso, Pausânias rejeita o Eros associado a essa Afrodite<sup>15</sup>, pois consiste em uma forma de amar que não é bela.

Ao contrário da Afrodite Popular, a Afrodite Urânia é mais velha, não tem mãe e é filha de Urano. Seu amor está voltado exclusivamente para os jovens do sexo masculino, preferindo aqueles que são "de natureza mais forte e mais inteligente" (181c). Essa preferência se baseia no fato de que os corpos desses jovens, que já começam a apresentar sinais de barba, são mais estáveis do que os dos meninos, que passam por transformações mais significativas. Essa estabilidade resulta em um amor pelo que é constante, duradouro e superior ao *eros* da Afrodite Pandêmia. A maior inconstância nos corpos dos meninos indica incerteza quanto aqueles que se voltarão à virtude ou ao vício (180c-181e), ao passo que nos jovens é possível identificar aqueles que se inclinam para a virtude. A maturidade dos jovens é caracterizada pela ausência de *hybris*<sup>16</sup> (181c), algo que é mais presente nos meninos.

Se os corpos dos mais velhos não passam pelas mesmas transformações e amadurecimento que os dos meninos, o *erastes* que ama os jovens corre menos risco de desperdiçar tempo em um relacionamento incerto, pois ao amar o caráter do jovem, esse amor é direcionado para o que é constante (183e). Pausânias argumenta que esses bons amantes amam mais a alma do jovem, e a constância desse amor implica que o *erastes* não engana nem abandona o jovem, resultando em um amor que pode durar uma vida inteira (181e). Por outro lado, o amante popular é descrito por Pausânias como alguém que, por amar mais o corpo do que a alma, abandona o menino assim que “cessa o viço do corpo” (183e). Sócrates compartilha uma perspectiva semelhante sobre essa questão no *Alcibíades Primeiro*:

SÓCRATES – Só te ama quem ama tua alma.

ALCIBÍADES – É o que necessariamente se conclui de toda a tua exposição.

<sup>15</sup> Osorio (2014) interpreta que a rejeição da Afrodite Pandêmia não se dá por esse motivo, e sim pelo aspecto sexual de sua geração que envolve o ato entre homem e mulher. Entretanto, o sexo é um dos principais elementos do modelo erótico de Pausânias, e por isso, não me parece ser o mais decisivo na rejeição.

<sup>16</sup> MacDowell enfatiza que a noção de *hybris* era frequentemente associada à ideia de juventude: “Plato in his Laws goes so far as to say that the child is the *hybristotaton* of animals, but the more usual view is that it is in the teenager or the young man that *hybris* is most often found. *Hybris* blooms in the young, says Sophokles; Xenophon says that Lykourgos the Spartan lawgiver knew that it was in teenagers that *hybris* was most prevalent; and Ktesippos, the lad from Paiania in Plato's Euthydemus, had a fine nature except that he was *hybristes* because of being young”. (Macdowell, 1976, p.15).

SÓCRATES – Não é certeza vir a afastar-se de ti o amante de teu corpo, quando emurchecer a flor da mocidade?

ALCIBÍADES – É muito provável.

SÓCRATES – Mas o que ama tua alma não te abandonará enquanto ela aspira a aperfeiçoar-se?

ALCIBÍADES – É certo.

SÓCRATES – Ora bem: eu sou o que não te abandona; porém, continuarei ao teu lado, quando todos se afastarem de ti, depois de vir a perder o viço e a mocidade. (Platão, *Alcibíades Primeiro*, 131c-d)<sup>17</sup>.

Se Sócrates e Pausânias concordam que um amante verdadeiro ama a alma do seu amado e não o abandona, pode-se supor que o amor defendido por Pausânias é o mesmo amor que Sócrates demonstra por Alcibíades nessa passagem. No entanto, há uma clara separação entre a alma e o corpo no *Alcibíades Primeiro* (130b-130e)<sup>18</sup>, enquanto no discurso de Pausânias não há essa distinção, mas sim um amor que abrange tanto a alma quanto o corpo, ainda que em intensidades diferentes, pois os bons amantes tendem a valorizar mais a alma do que o corpo.

## 2.2 Pederastia, *nomos* e servidão

O amor considerado superior por Pausânias se baseia em uma forma específica de amar, caracterizada principalmente pela pederastia e pela servidão. Essa servidão requer o cumprimento de certas regras, levando Pausânias a criticar os costumes (*nomos*) da pederastia em vários lugares. Seu objetivo é demonstrar que a servidão é justificada somente em circunstâncias específicas e em uma forma de pederastia que vai além do que é estabelecido pelo *nomos* ateniense.

Pausânias diz que na Lacedemônia, na Élide e na Beócia, onde não há domínio da fala, considera-se belo o aquiescer (*charizesthai*)<sup>19</sup> do *eromenos* ao *erastes*, e em nenhuma ocasião vergonhoso, pois sendo incapazes de falar, os jovens são seduzidos sem dificuldade ou propósito, o que leva Pausânias a criticar esses costumes. Na Jônia e em outros lugares, ele critica a proibição total do aquiescimento dos jovens aos seus amantes, pois, ele considera que os governantes desses lugares desaprovam a sabedoria e amizades provindas desses relacionamentos eróticos (182b-182d). Nightingale (2001) avalia que as críticas de Pausânias à

<sup>17</sup> Para citações do *Alcibíades Primeiro*, utilizo a tradução de Carlos Alberto Nunes.

<sup>18</sup> Sócrates diz que “uma vez que o homem não é nem o corpo, nem o conjunto dos dois, só resta, quero crer, ou aceitar que o homem é nada, ou, no caso de ser alguma coisa, terá de ser forçosamente a alma” (130c), por isso, sendo o Alcibíades verdadeiro sua alma e não o corpo, só ama Alcibíades quem amar a alma dele.

<sup>19</sup> As palavras usadas por Pausânias para referir-se ao aquiescimento do *eromenos* são *charizesthai* (184a-c, 183d, 184ab, 184de, 185ab) e *hypourgein* (184d) e denotam explicitamente caráter físico e sexual de submissão (Dover, 1964, p. 34)

prática da pederastia nesses lugares tem em comum o fato de que os favores sexuais não são usados como moeda de troca por virtude, e que não há permuta entre “sexo e *logoi*” (Nightingale, 2001, p. 43). Bury (1909) também interpreta que o foco dessa análise de Pausânias das leis da pederastia em outros lugares está na defesa dos favores sexuais, e que ele tenta camuflar esse foco dizendo defender um Eros que é bom, em detrimento de um que é ruim, usando a virtude como justificativa:

A maneira como as leis relativas à pederastia nos vários estados são distinguidas e, em especial, o tratamento dado ao complexo *nomos* ateniense, mostram a inteligência de um defensor de primeira linha. Na verdade, a impressão geral que o discurso nos dá é que ele constitui uma peça extremamente inteligente de uma defesa especial em favor da proposição de que é bom gratificar os amantes. A clareza desta proposição é ocultada pelo artifício de distinguir entre um Eros nobre e um Eros vil, e pela adição da cláusula salvadora “em prol da virtude”. No entanto, parece que o principal interesse do falante está no *charizesthai* e não na acumulação de *arete*, e que ele é fundamentalmente um sensualista, por mais refinada e enganosa que seja a forma como ele dá expressão ao seu sensualismo (Bury, 1909, p. xxvi).

Levando isso em consideração, ainda que a crítica de Pausânias aos lugares onde os favores sexuais são permitidos faça parecer que ele não está interessado nisso, acredito que o principal objetivo de Pausânias ao fazer essas críticas é justamente estabelecer um critério para assegurar e legitimar os favores sexuais nas relações entre *erastai* e *eromenoi*. Portanto, o que ele critica nos lugares onde o aquiescimento do jovem é sempre considerado belo não é a permissão total em si, e sim que não é justificado pela virtude. Esse interesse nos favores sexuais fica gradativamente mais evidente ao longo do seu discurso.

Em contrapartida aos costumes (*nomos*) descritos anteriormente, Pausânias passa a analisar os de Atenas, os quais ele considera superiores, embora sejam difíceis de compreender (*poikilos*, 182b). Sobre essa dificuldade mencionada por ele, Carson esclarece que:

*Poikilos* é um adjetivo aplicável a qualquer coisa variada, complexa ou mutante [...] *Nomos* implica algo fixo firmado nos sentimentos e comportamentos convencionais; *poikilos* refere-se ao que cintila com mudança e ambiguidade [...] A *nomos* ateniense é *poikilos* na medida em que recomenda um código de comportamento ambivalente (os amantes devem caçar os amados, mas os amados não devem ser pegos). Mas a *nomos* também é *poikilos* conforme se aplica a um fenômeno cuja essência e amorosidade se encontram na sua ambivalência (Carson, 2022, p. 47).

Essa ambivalência não se refere apenas ao jogo erótico de captura e fuga entre *erastai* e *eromenoi*, mas também à resposta da sociedade a isso. Pausânias diz que ao mesmo tempo em que os amantes são elogiados e encorajados em todos os sentidos na sua tentativa de captura do *eromenos*, alguns consideram esses costumes dignos de censura e chegam a contratar pedagogos para impedir que o *erastes* tenha acesso ao *eromenos*. Além disso, algumas

peessoas ridicularizam os jovens que aceitam um homem como seu *erastes* (183c). O comportamento perpetuado pelos amantes vulgares tem enorme influência na desaprovação por parte da sociedade, pois consideram ser vergonhoso aquiescer (*charizesthai*) aos amantes, e isso é relevante para Pausânias, já que ele está preocupado em estabelecer critérios para que o *charizesthai* de um *eromenos* ao *erastes* seja isento de repúdio. Apesar desses costumes incitarem elogios e censuras, Pausânias os considera como um bom teste de caráter tanto do *erastes* quanto do *eromenos*, pois ajudam a mostrar a quais amantes deve-se aquiescer e quais amados são dignos do investimento do *erastes* (184a). O tempo entre a caça, a fuga e o aquiescimento do jovem põem à prova o quanto ambos estão dispostos a investir no relacionamento<sup>20</sup>.

Para Pausânias, se a lei (*nomos*) ateniense permite (*exousia*) que o *erastes* se preste a qualquer tipo de servidão nos rituais de conquista (182e) do *eromenos*, deveria também permitir que o *eromenos* se preste a subserviências e que seja isento de censura por isso. Pausânias defende que deve haver situações em que o *eromenos* deve aquiescer de bom grado a fim de buscar sua melhoria pessoal através de uma servidão voluntária<sup>21</sup>, que deveria também ser isenta de censura, por ser uma servidão justificada pela virtude:

É com efeito norma entre nós que, assim como para os amantes, quando um deles se presta a qualquer servidão (*douleian*) ao amado, não é isso adulação nem um ato censurável, do mesmo modo também só outra única servidão voluntária (*douleia hekousios*) resta, não sujeita a censura: a que se aceita pela virtude (*areten*) (Platão, *Banquete*, 184b-c).

Inicialmente, a defesa da servidão e dos favores sexuais que se justificam pela virtude pode não parecer inusitada se compararmos com o que é dito por Sócrates no *Eutidemo*. Nele, Sócrates afirma a Clíncias que agir como um servo ou escravo e prestar serviços a um *erastes* não é algo censurável, desde que a sabedoria possa ser ensinada:

E, se alguém acredita que é isso, sem dúvida, que é preciso receber, muito mais do que riquezas, do pai e também dos tutores e amigos, sobretudo dos que se declaram apaixonados, quer sejam estrangeiros ou concidadãos, e se pede e suplica-lhes que o deixem participar de seu saber, não é absolutamente desonroso, Clíncias, nem vergonhoso, com vistas a isso, servir (*hyperetein*) e mesmo escravizar-se (*douleuein*) a um apaixonado e até a todo e qualquer homem, dispondo-se a prestar qualquer um dos serviços honrados (*hyperetein ton kalon hyperetematou*) na ânsia de tornar-se

<sup>20</sup> É o mesmo jogo erótico da pederastia tradicional que vimos nos poemas analisados na introdução.

<sup>21</sup> Em relação à ação voluntária, Gazolla questiona se essa seria a melhor tradução para *hekousia*, já que “A palavra *hekousion* empregada por Aristóteles, convencionalmente traduzida por voluntário - e que usei 'por iniciativa própria' justamente para desvincular da noção moderna de vontade - é recordada por Vernant e B. Snell como significação próxima da livre deliberação, somente na medida em que indica ausência de ameaça externa, uma definição pela negativa que deixa em aberto todo o campo das intenções e premeditações” (Gazolla, 1997, p. 60). Gazolla esclarece que *hekousia* diz respeito a ação que é feita de bom grado, sem constrangimento (*akousia*). (2011, p.107)



sábio (Platão, *Eutidemo*, 282a-c)<sup>22</sup>.

Apesar das semelhanças nas falas de Sócrates e Pausânias, seriam os “serviços honrados” o mesmo tipo de serviço que Pausânias diz que o *eromenos* deve prestar ao *erastes*? Estaria Sócrates defendendo que um *eromenos* deve submeter-se a um *erastes*, gratificando-o sexualmente? Isso depende se *hyperetein* tem conotação sexual ou não, e se Pausânias aplica essa palavra aos serviços que devem ser prestados pelo *eromenos*. Segundo Dover (1994), as palavras que Pausânias usa para expressar o tipo de serviço que um *eromenos* deve prestar ao seu *erastes* (*charizesthai* e *hypourgein*) denotam não apenas caráter submisso, mas também sexual. Em contrapartida, *hyperetein* denota submissão, sem conotação sexual<sup>23</sup>. Isso é demonstrado na seguinte passagem do discurso de Pausânias:

É preciso então congraçar num mesmo objetivo essas duas normas, a do amor aos jovens (*paiderastian*) e a do amor ao saber (*philosophian*) e às demais virtudes, se deve dar-se o caso de ser belo o aquiescer (*charisasthai*) o amado ao amante. Quando, com efeito, ao mesmo ponto chegam amante e amado, cada um com sua norma, um servindo (*hypereton*) ao amado que lhe aquiesce (*charisamenois*), em tudo que for justo servir (*hyperetein*), e o outro ajudando (*hypourgon*) ao que o está tornando sábio e bom, em tudo que for justo ajudar (*hypourgein*), o primeiro em condições de contribuir para a sabedoria e demais virtudes, o segundo em precisão de adquirir para a sua educação e demais competência, só então, quando ao mesmo objetivo convergem essas duas normas, só então é que coincide ser belo o aquiescer o amado ao amante (*charisasthai*) e em mais nenhuma ocasião (184c-e).

Nessa passagem, *hypourgein* refere-se aos favores sexuais que o *eromenos* presta ao *erastes*, e *hyperetein* indica o caráter submisso do *erastes* que serve ao *eromenos* instruindo-o acerca da virtude e sabedoria. Pausânias está descrevendo uma relação transacional na qual ambos se submetem um ao outro, embora essa submissão tenha significados diferentes para *eromenos* e *erastes*, já que apenas um serve com sexo, enquanto o outro serve com sabedoria. Se *hyperetein* se aplica ao último caso, não tendo conotação sexual, não considero que Sócrates esteja defendendo que o *eromenos* deve prestar favores ou serviços sexuais a um amante que lhe instrua acerca da sabedoria. Portanto, as gratificações sexuais (*charizesthai*) não seriam os

<sup>22</sup> Para citações do *Eutidemo*, utilizo a tradução de Maura Iglésias.

<sup>23</sup> Segundo Morrison (1984) essa palavra se origina de *hyperesia*, que era um termo para se referir a um coletivo de trabalhadores navais e os serviços prestados por eles. Morrison observa que “*Hyperesiai* em navios atenienses parecem ter sido compostos por cidadãos atenienses, e cidadãos atenienses serviram como mercenários na *hyperesiai* de frotas estrangeiras no século IV” (Morrison, 1984, p. 55). Ele conclui que, não há nenhuma evidência de que esse grupo de trabalhadores eram escravos, e sim do contrário. Ao longo do século IV e V, o grupo de palavras (*hyperetes*, *hypereteo*, *hyperesia* e *hyperetikos*) denota um serviço que é realizado em resposta a um comando autoritário. Posteriormente, *hyperesia*, *hyperesion* e *hyperetikos* também passaram a ser usadas em variados contextos no sentido figurativo para designar serviços de diferentes áreas (Morrison, 1984, p. 48). Por isso, a palavra não tem conotação sexual e sim de submissão. Na servidão voluntária (*douleia hekousios*) de Pausânias, *hyperetein* e *hypereton* denotam submissão do *erastes* como um escravo, sem conotação sexual.

“serviços honrados” mencionado por ele. A pergunta que surge, então, é: quais seriam esses serviços?

No *Alcibíades Primeiro*, Sócrates solicita um “pequeno favor (*hyperetesai*)” a seu *eromenos*, Alcibíades, que prontamente concorda em atendê-lo (106b). O que Sócrates pede é que Alcibíades aceite ser interrogado por ele e responda as perguntas que lhe forem feitas<sup>24</sup>. Portanto, o favor pedido por Sócrates está relacionado ao engajamento em uma discussão na qual ele pretende desempenhar o papel que um *erastes* tradicionalmente desempenha, que é o de fornecer educação ao *eromenos*. No entanto, é importante destacar que Sócrates faz isso sem exigir qualquer gratificação sexual em troca. Isto fica claro no discurso de Alcibíades no *Banquete*, onde vemos que Sócrates rejeita os favores sexuais (*charizesthai*, 218c) que Alcibíades oferece a ele ao propor uma troca de sexo por sabedoria. Portanto, os “serviços honrosos” mencionados não envolvem qualquer tipo de favores ou gratificações sexuais. O discurso de Alcibíades esclarece também outra questão que surge da fala de Sócrates à Clínia no *Eutidemo*, que é se ele estaria defendendo o comportamento servil nas relações eróticas tendo em vista a transmissão da sabedoria. Em seu discurso, Alcibíades relata o fracasso de sua tentativa de seduzir Sócrates, em que ele inverte os papéis, e passando de *eromenos* à *erastes*<sup>25</sup>, comportou-se como um *erastes* servil em busca de gratificações sexuais de Sócrates, que não cedeu e o rejeitou<sup>26</sup>. Sócrates recusa a submissão de Alcibíades da mesma forma que ele recusa se submeter à Alcibíades quando há a inversão dos papéis (215a-222b). Além disso, quando Sócrates faz a solicitação do favor a Alcibíades (106b), ele o faz sem exigir que Alcibíades se submeta ao diálogo como um escravo. Diante disso, não considero que Sócrates endosse o comportamento servil nas relações eróticas<sup>27</sup>.

Esse posicionamento é reforçado pela clara rejeição de Sócrates à servidão no *Alcibíades Primeiro*, na discussão decorrente do favor (*hyperetesai*) solicitado por ele. Sócrates afirma à Alcibíades que é “preciso fugir da condição servil (*douloprepeian*)” porque “a escravidão (*douloprepes*) é vício (*kakia*)” e incompatível com a virtude (*arete*), que é própria

<sup>24</sup> Alcibíades pede a Sócrates que lhe explique algo e Sócrates diz que não é de seu costume fazer longos discursos e sim ensinar através do diálogo (106b): “Sócrates: Perguntas se eu posso dar-te num discurso longo a explicação pedida, como estás habituado a ouvir? Não é esse o meu feito. Todavia, penso que me será possível demonstrar-te a verdade do meu dito, bastando para isso que me faças um pequeno favor. Alcibíades: Estou pronto a atender-te, se não for muito difícil. Sócrates: Achas difícil responder a perguntas? Alcibíades: Não, de fato. Sócrates: Então, responde. Alcibíades: Interroga-me.”

<sup>25</sup> Interpreto que ele age como um *erastes* porque ele mesmo diz comportar-se como um “amante armando cilada ao bem-amado” (217c). Ele age como um *erastes* servil porque parece incorporar o modelo erótico proposto por Pausânias.

<sup>26</sup> A relação entre Sócrates e Alcibíades será discutida de forma mais extensa no segundo capítulo.

<sup>27</sup> É possível que seja apenas a partir do *Banquete* que Platão desenvolve uma concepção mais consistente sobre a natureza das relações eróticas e da importância da negação do comportamento servil nelas.

da “condição livre (*eleutheroprepes*)” (135c). Pausânias também considera o vício (*kakias*) algo a ser evitado (181e) por ser característico dos meninos, cuja alma e corpo são inconstantes. Entretanto, para Pausânias, a servidão não é um vício, desde que seja praticada tendo em vista a virtude e a transmissão da sabedoria. Ele considera a servidão não apenas compatível com a virtude, mas também argumenta que é necessário ter a liberdade para praticá-la sem ser alvo de censuras. O modelo erótico servil defendido por ele assegura que o amante tenha um passe livre ao amado. Esses paradoxos e inconsistências no seu discurso são suficientes para questionar se o modelo erótico servil é realmente benéfico para os envolvidos no relacionamento e para a cidade, como ele afirma ser (185c). Apesar de inicialmente parecer haver semelhanças entre que é dito por Sócrates e Pausânias, logo elas mostram não estar expressando as mesmas ideias, e acabam por se tornarem discordâncias. Enquanto Sócrates defende que a servidão é um vício a ser evitado, enfatizando a importância da liberdade para o exercício da virtude, Pausânias propõe um modelo erótico em que a servidão é um meio para a virtude (184c). No entanto, sendo a servidão um vício, não é possível estabelecer uma relação positiva entre virtude e servidão. Como veremos no segundo capítulo, o caminho para a virtude é o da filosofia, e deve ser trilhado a partir de um modelo erótico filosófico que nega a servidão.

Outro aspecto do discurso que considero digno de rejeição é a proposta de Pausânias de uma relação transacional baseada na troca de sexo por virtude<sup>28</sup>, que como foi dito anteriormente, é rejeitada por Sócrates no discurso de Alcibíades. Sheffield (2006) e Nightingale (1993, 2001) veem a recusa de Sócrates diante da oferta de Alcibíades de trocar favores sexuais por virtude e sabedoria como um claro exemplo da rejeição ao modelo proposto por Pausânias. Isso se deve ao fato de que a sabedoria e a virtude não podem ser reduzidas ou mensuradas em relação ao sexo ou a qualquer outro bem físico, dado que operam em esferas distintas (Nightingale, 1993; 2001)<sup>29</sup>. Esse tipo de troca também é rejeitado no início do

<sup>28</sup> O problema não é o sexo em si, e sim que ele seja considerado como moeda de troca para a sabedoria e virtude.

<sup>29</sup> Nightingale (2001, p. 43,) considera que a permuta de sexo por *logoi* presente no discurso de Pausânias é a demonstração mais explícita no *corpus* platônico da comercialização da sabedoria, que além de ser criticada por Sócrates no *Banquete*, também é criticada no *Sofista* em 224b-e, onde o sofista é caracterizado como um comercializador de sabedoria: “Estrangeiro: Nesta importação espiritual, uma parte não se chamaria, com justiça, arte de exibição? O nome da outra parte não será menos ridículo que o da primeira e, pois que o que ela vende são as ciências, deveremos chama-la, necessariamente, por um nome que tenha correspondência próxima com o nome de sua própria prática. Teeteto: Certamente. Estrangeiro: Assim, nesta importação por atacado das ciências, a seção relativa às ciências das diversas técnicas terá um nome; e a que cuida, em sua importação, da virtude, um outro nome. Teeteto: Naturalmente. Estrangeiro: A primeira convém o nome de importação por atacado das técnicas. Quanto a outra, procura tu mesmo encontrar-lhe o nome. Teeteto: Que nome daremos, que não pareça falso, a menos que digamos: aí está o objeto que procuramos, o famoso gênero sofístico. Estrangeiro: Esse, e nenhum outro. Agora, vejamos, recapitulando, e repitamos: esta parte da aquisição, da troca, da troca comercial, da importação, da importação espiritual, que negocia discursos e ensinamentos relativos a virtude, eis, em seu segundo aspecto, o que é a sofística. Teeteto: Perfeitamente. Estrangeiro: Há um terceiro aspecto: a quem se estabelecer numa cidade, para vender os ensinamentos relativos a este mesmo objeto, os quais, uma parte compra e

*Banquete*, quando Agatão pede a Sócrates que se sente ao seu lado, esperando que, por meio desse contato físico, pudesse obter um pouco da sabedoria de Sócrates. No entanto, Sócrates responde a Agatão que seria bom se a sabedoria pudesse ser transmitida de uma pessoa para outra como “a água dos copos que pelo fio de lã escorre do mais cheio ao mais vazio” (175d). Sócrates rejeita, dessa forma, a ideia de que a sabedoria e a virtude possam ser transmitidas como uma transferência de bens materiais ou trocadas por gratificações sexuais<sup>30</sup>.

O modelo erótico proposto por Pausânias provavelmente será inviabilizado pelas gratificações sexuais que ele tenta legitimar. No final de seu discurso ele prevê que alguns amantes irão seduzir os jovens e enganá-los, não cumprindo sua parte do acordo, antecipando, então, uma falha no seu modelo erótico. Por isso, ele justifica que até ser enganado não é vergonhoso, com tanto que se aquiesça em nome da virtude (184e-185b).

Pausânias não chega a dizer o motivo pelo qual alguns amantes irão seduzir e enganar o jovem, mas presumo que o amante o faz desejando os favores sexuais. Embora ele afirme que bons amantes não enganam os jovens, os favores sexuais que ele considera essenciais no relacionamento criam uma oportunidade para que isso ocorra.

Hunter (2004) aponta que esse é um dos principais erros do modelo de Pausânias, pois o amante, dependente dos favores sexuais, e ansiando a obtenção destes, dirá qualquer coisa que o seu amado deseje ouvir. Ele diz que apesar de ser o *erastes* que sente *eros*, os resultados desse desejo são “totalmente centrados no aperfeiçoamento do jovem” (Hunter, 2004, p. 48) que sente *philia*<sup>31</sup> (182c). Sendo assim, o que o *erastes* obtém de seu *eros* se resume ao prazer físico obtido nas gratificações sexuais e uma possível satisfação emocional provinda da ajuda que ele deve oferecer ao *eromenos*. Isso evidencia claramente, segundo Hunter, o “centro gravitacional das preocupações de Pausânias, isto é, a satisfação sexual do *erastes*” (Hunter, 2004, p. 49). Portanto, o relacionamento erótico servil é direcionado ao

---

outra produz, vivendo desse mister, darias nome diverso daquele que há pouco lembraste? Teeteto: Como poderia fazê-lo? Estrangeiro: Então, a aquisição por troca, e por troca comercial, seja ela uma venda de segunda-mão ou venda pelo próprio produtor — não importa —, desde que este comercio se refira aos ensinamentos de que falamos, será sempre, a teu ver, a sofisticada? Teeteto: Necessariamente, é uma consequência que se impõe.” (Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa).

<sup>30</sup> Sheffield ressalta que, embora Pausânias faça referências claras à filosofia em seu discurso, como ao estabelecer que a servidão voluntária deve seguir as leis da pederastia e da filosofia (184d), o fato de ele considerar a sabedoria (*sophia*) como algo que pode ser trocado por sexo demonstra claramente que o tipo de atividade filosófica que ele tem em mente difere da concepção de Sócrates (Sheffield, 2006, p. 59). Essa rejeição indica a incompatibilidade desse tipo de troca com a filosofia.

<sup>31</sup> A pederastia proposta por Pausânias não se desvincula completamente da pederastia ateniense, em que o *erastes* sentia *eros* e o *eromenos philia* (Dover, 1994, p. 80). Hunter justifica essa análise dizendo que isso será relevante no discurso de Diotima, pois enquanto aqui o *erastes* “recebe apenas acesso sexual” ao *eromenos* “belo”, no discurso de Diotima o amante tem contato com a “Forma do Belo” (Hunter, 2004, p. 91). Por isso, ele gera belos discursos e obtém algo superior por meio de seu *eros*.

prazer do *erastes*, que se tornando dependente desses favores, dirá qualquer coisa que seu *eromenos* deseje ouvir. As gratificações sexuais irão determinar a natureza de qualquer troca entre eles, incluindo da sabedoria (Hunter, 2004) e aprimoramento que é prevista ao *eromenos*. Pausânias diz que mesmo que o *eromenos* não obtenha o que lhe é previsto, o engano é justificável se foi feito em nome da virtude, já que “em tudo por tudo é belo aquiescer (*charizesthai*) em vista da virtude” (185b).

O modelo erótico servil é assimétrico, pois Pausânias favorece o amante em detrimento do amado, fazendo uso da virtude para justificar e conceder um passe livre do *erastes* ao *eromenos*. É de seu interesse estabelecer critérios para que o *erastes* não perca tempo em um relacionamento, mas no que diz respeito ao *eromenos*, ele não estabelece critérios suficientes para que o *eromenos* não perca tempo em um relacionamento incerto, visto que as gratificações sexuais não são garantia de que ele receberá em troca o que lhe é previsto. Mesmo que o comportamento servil deva ser mútuo, a submissão do *eromenos* o coloca em desvantagem, pois há um risco maior de ser enganado e usado.

### 2.3 O *erastes* servil

Se o objetivo do *erastes* nesse relacionamento servil é meramente buscar prazer sexual em vez de educar o *eromenos*, o modelo proposto por Pausânias não alcança efetivamente o propósito que ele afirma ser. Para compreender essa questão e a ineficácia desse modelo erótico, primeiramente, recorrerei à interpretação de Halperin (1985) acerca da concepção tradicional de *eros* como um apetite, e, posteriormente, à fala de Cálicles no *Górgias*, onde ele argumenta a favor da satisfação de todos os apetites visando o prazer.

Halperin (1985) elabora uma distinção entre desejo sexual erótico platônico e desejo sexual apetitivo, a fim de demonstrar a inovação da erótica platônica em relação à concepção tradicional de Eros, assim como a separação que Platão opera entre o que é erótico e o que é apetitivo. Tradicionalmente, o desejo erótico não era completamente dissociado dos apetites<sup>32</sup>, sendo possível que fosse “aliviado e eventualmente eliminado através de repetidas relações sexuais” (Halperin, 1985, p. 165), e por isso, era um desejo focado na aquisição e posse de um objeto no mundo para consumação do ato que poderia lhe proporcionar esse alívio (Halperin, 1985). O que Halperin classifica como desejo sexual apetitivo está ligado à essa concepção tradicional de *eros* enquanto um desejo orientado pelo objetivo, que geralmente,

---

<sup>32</sup> Eros era categorizado como um apetite, assim como, por exemplo, a fome e a sede (Halperin, 1985).

era o prazer<sup>33</sup>. Considero que o desejo erótico servil ainda não se desvinculou completamente dessa concepção tradicional, porque, por não se desprender o suficiente do corpo, ainda é dependente da satisfação proporcionada pelas relações sexuais. O desejo erótico servil acaba sendo orientado pelo prazer proporcionado pelo sexo.

O caráter apetitivo predominante tanto na concepção tradicional de Eros quanto no Eros servil, é a ideia de que *eros* é um desejo que pode ser satisfeito pela da possessão do corpo através do ato sexual (Halperin, 1985). A natureza do desejo erótico servil é marcada por essa possessividade, que orienta a dinâmica da troca entre *erastes* e *eromenos*. A intensidade e a fixação do desejo voltado ao corpo como fonte de prazer são tão excessivas que acabam por dominar o indivíduo que deseja, e essa forma de desejar se estende ao amado<sup>34</sup>. O *erastes*, dominado pelo desejo por sexo, desejará possuir o corpo do *eromenos*, a fim de saciar seu desejo através das gratificações sexuais que o jovem pode oferecê-lo. Embora Pausânias determine que o *eromenos* deve ser desejado visando a sua educação, considero que esse objetivo é ofuscado mediante o caráter possessivo e apetitivo do *eros* servil, que passa a orientar o relacionamento.

Uma das principais características do desejo erótico platônico apontada por Halperin (1985, p.171) é a “implicação de um julgamento de valor positivo sobre o objeto do desejo”, algo que é inexistente no desejo sexual apetitivo que visa apenas à “satisfação de uma necessidade” (Halperin, 1985, p.172). Ao analisar o modelo de Pausânias sob essa perspectiva, é possível identificar ambas as características no desejo erótico servil. O bom amante é atraído pela constância da alma e do corpo do *eromenos*, algo que ele julga ser belo. No entanto, a beleza da alma não é suficiente para orientar esse desejo, pois, como dito anteriormente, ele ainda é contaminado pelo aspecto corpóreo. Sendo assim, esse desejo é dominado pela dimensão apetitiva, uma vez que o *eromenos* passa a ser desejado apenas pelas gratificações sexuais que ele pode oferecer, satisfazendo a necessidade de prazer do *erastes*.

Isso resulta na negligência da educação do jovem, que não é vista como prioridade pelo *erastes*, já que seu desejo é passível de ser saciado através dos favores sexuais e de que ele pode enganar o *eromenos* para obtê-los, não precisando cumprir com a sua parte do acordo. Uma vez que seu *eros* pelo *eromenos* é saciado, o jovem já não lhe interessa mais, então o *erastes* irá buscar outro *eromenos* para satisfazê-lo. Ou seja, é possível estabelecer critérios para que o desejo erótico servil possa de alguma forma se afastar do Eros tradicional e se

---

<sup>33</sup> Enquanto o desejo sexual erótico platônico é orientado pelo objeto, que é o Bem/Belo (Halperin, 1985, p. 172-181).

<sup>34</sup> É como no Eros tradicional, que é um *eros* que “victimizes the lover in exactly the same way the lover victimizes his beloved” (Carson, p. 49, 1995).

aproximar do Eros platônico. No entanto, considero que a parte sexual e possessiva do Eros servil é tão intensa que acaba por dominar o desejo desse modelo erótico, tornando-o dependente da consumação corpórea e o afastando do Eros platônico.

Portanto, o corpo exerce uma influência muito maior nesse desejo do que a alma. É provável que a beleza da alma auxilie apenas na identificação dos indivíduos que serão fonte de gratificações sexuais. Mas o desejo por sexo é tão dominante a ponto de ofuscar a beleza da alma, uma vez que o *erastes* buscaria, acima de tudo, as gratificações sexuais das quais se torna tão dependente (Hunter, 2004). Se desejo erótico servil deseja prazer, então a troca entre *erastes* e *eromenos* será orientada por esse fim, e, portanto, toda gratificação sexual será desejada apenas pelo prazer que proporciona.

Ao considerar essas características do desejo erótico servil, nota-se que a busca pelo prazer corporal e a satisfação das necessidades sexuais dominam o modelo de Pausânias, em detrimento do *eromenos*. A predominância do aspecto apetitivo impede que o desejo erótico servil se desprenda completamente da concepção tradicional de *eros* como uma experiência de possessão e dominação. Assim, o desejo erótico servil acaba sendo orientado principalmente pelo prazer, negligenciando a educação do *eromenos* proposta por Pausânias. Portanto, é um *eros* mais próximo da concepção tradicional do que da concepção platônica<sup>35</sup>.

A busca por prazer do *erastes* servil é similar a vida de prazer que Cálicles defende no *Górgias*. Cálicles acredita que feliz é aquele que permite “que seus próprios apetites dilatem ao máximo” sem refreá-los “e, uma vez supradilatados, ser suficiente para servir-lhes (*hyperetein*) com coragem e inteligência, e satisfazer o apetite sempre que lhe advier” (Platão, *Górgias*, 491e-492a). Dessa forma, acredito que o relacionamento erótico servil passa a ser orientado pelo desejo por prazer e que todos os esforços do *erastes* servil na conquista do *eromenos* será direcionado a obter o máximo de prazer possível. O que o *erastes* passa a fazer, portanto, é servir (*hyperetein*) ao seu desejo por prazer e não ao *eromenos*. Ao invés de servir ao jovem educando-o, ele irá buscar as gratificações sexuais do *eromenos* para o seu próprio prazer e irá enganar o jovem para induzir o aquiescimento e obter o que ele tanto deseja.

Cálicles afirma que essa vida de prazer máximo consiste numa vida feliz (492c, 494c). Isso levanta incertezas em relação à preocupação de Pausânias com uma vida feliz. Ao

---

<sup>35</sup> Allen (1991) também consegue ver que há no discurso de Pausânias uma sugestão de que *eros* pode aspirar para além do que é corpóreo, porém, a escravidão e o foco nos favores sexuais impedem que esse *eros* consiga ir além. Para Allen, “o discurso de Pausânias é uma defesa retórica da pederastia, alegando que é nobre e bom gratificar os amantes em prol da virtude [...] e é apropriado para um homem entregar-se a todos os extremos de um comportamento servil e humilhante, renunciar aos seus próprios juramentos, praticar o engano e a sedução, a fim de induzir um menino a se submeter, desde que o amante seja virtuoso” (Allen, 1991, p.17).

contrário dos demais discursos no *Banquete*, em que a *eudaimonia* aparece ligada a *eros*<sup>36</sup>, Pausânias sequer menciona isso em seu discurso. Isso sugere que ele não está diretamente interessado em explorar como os relacionamentos eróticos podem conduzir à felicidade. O único elemento em seu discurso que pode ser interpretado como contribuinte para uma vida feliz é a sua defesa de relacionamentos duradouros. É possível inferir que Pausânias acredita que seu modelo erótico pode, de forma indireta, auxiliar na busca pela felicidade, levando em conta que nesse relacionamento duradouro ambos poderiam contribuir para a melhoria do outro. Enquanto o *erastes* poderia estar sempre instruindo o *eromenos* acerca da sabedoria e virtude, não é claro de que forma esse relacionamento duradouro resultaria em alguma melhoria pessoal para o *erastes*. Dito isso, a constância desse relacionamento parece ser o principal elemento que pode contribuir para uma vida feliz para aqueles envolvidos nele. Entretanto, Pausânias parece estar mais focado em estabelecer critérios para o aquiescimento do jovem ser isento de censura. E se o amante enganar o amado para conseguir isso, os favores sexuais ameaçam justamente essa constância de um relacionamento duradouro.

Em oposição à vida de prazer defendida por Cálicles, Sócrates sustenta que os apetites residem na parte intemperante da alma, caracterizando a intemperança como um vício (*kakia*) e própria da vida infeliz (504e). Permitir que todos seus apetites supradilatem ao máximo para satisfazê-los parece mais aprisionar em um ciclo contínuo de busca por prazer que gera desconforto e sofrimento. Sócrates diz que o intemperante, na verdade, não tem prazer porque precisa constantemente satisfazer seus apetites. Ele ilustra o desconforto e a infelicidade de uma vida intemperante usando exemplos como o do jarro rachado, que precisa ser constantemente preenchido, mas que nunca estará completamente cheio (493e), e a vida de alguém condenado a coçar-se incessantemente devido a uma coceira incurável (494c). É exatamente essa a vida do *erastes* servil. Ele irá enganar o jovem, abandoná-lo e procurar outros para constantemente saciar seu desejo. O amante que é escravo de um *eros* servil não tem o domínio de si e ficará preso nesse ciclo sem fim de busca por saciedade. O *erastes* é dominado pelo desejo por sexo e busca dominar o *eromenos* para suprir essa necessidade. Ele irá enganar o jovem, abandoná-lo, e seguir em busca de outros jovens para constantemente satisfazer seu desejo por prazer.

Considerando o que é dito por Sócrates no *Górgias* e no *Alcibíades Primeiro*, conclui-se que a servidão e a intemperança são vícios e devem ser evitados, e uma vida superior e feliz consiste em “ser temperante e conter a si mesmo, dominar os seus próprios prazeres e apetites” (491d) ao invés de deixar-se dominar por eles. A partir disso, o *eros* servil pode ser

---

<sup>36</sup> *Eudaimonia* aparece relacionada a *eros* nos discursos de Fedro (180b), Erixímaco (188d), Aristófanes (193d) e Agatão (195a).



caracterizado como um desejo intemperante e um vício da alma. Um modelo erótico fundamentado na servidão e em uma vida de prazer, em que o *erastes* é dependente de incontáveis favores sexuais, não conduz a uma vida verdadeiramente feliz, apesar de poder parecer assim para ele. Quanto ao *eromenos*, ele será enganado, manipulado e usado para suprir as necessidades do *erastes*. Portanto, ambos estão condenados a um relacionamento infeliz.

## 2.4 O *eromenos*

Existem duas possíveis objeções ao que foi apresentado até o momento. A primeira objeção é a de que um *eromenos* possa não apenas desejar oferecer sexo em troca de virtude, mas também utilizar as gratificações sexuais como meio de manipulação sobre o *erastes*, visando obter a educação que lhe é prevista. A segunda é a possibilidade de que um *eromenos* possa buscar apenas o prazer, assim como o *erastes*. Nesse caso, o relacionamento seria baseado puramente na satisfação dos desejos sexuais, tanto por parte do *erastes* quanto do *eromenos*.

A primeira objeção é suscitada a partir das interpretações de Nightingale e Hunter. Ambos utilizam Alcibíades como exemplo, já que ele demonstra bastante interesse na transmissão da sabedoria através de um modelo erótico servil que depende da consumação corporal. Nightingale (2001) utiliza Alcibíades como um exemplo do *eromenos* no modelo de Pausânias, uma vez que ele demonstra um otimismo considerável em relação à troca de sexo por conhecimento e na oferta de gratificações sexuais a Sócrates. Hunter (2004) acredita que é possível que um *eromenos* manipule e tome proveito da necessidade de sexo do *erastes*, usando essa necessidade como “uma arma no jogo da educação” (Hunter, 2004, p. 50). Ele usa a tentativa de sedução de Alcibíades como um exemplo dessa tentativa de manipulação, que fracassou porque o *erastes* em questão era Sócrates, que não se encaixa no papel de um *erastes* servil.

Outro exemplo relevante é o de Agatão, *eromenos* de Pausânias<sup>37</sup>. Como mencionado anteriormente, Agatão não apenas demonstra interesse em adquirir a sabedoria de Sócrates por meio do contato físico, mas é ele quem toma a iniciativa ao propor essa troca a Sócrates, que era *erastes* de Alcibíades (175c). Agatão e Alcibíades podem ser considerados exceções à

---

<sup>37</sup> Ele aparece como *eromenos* de Pausânias no *Protágoras* em 315e: “Pródico permanecia deitado, envolto num monte de velos e cobertas; foi a impressão que tive. Sentados ao lado dele, sobre leitos contíguos, estavam Pausânias, de Cerames, e, junto a ele, um jovem ainda novo, o qual, presumo eu, tinha uma ótima natureza e um belíssimo aspecto físico. Ouvi, creio eu, que seu nome era Agatão, e não me espantaria se ele, porventura, fosse amante de Pausânias.” (Tradução de Daniel R. N. Lopes). Ele aparece como *eromenos* de Pausânias também no *Banquete* de Xenofonte em 8.32: “Pese embora Pausânias, o amante do poeta Ágaton, ter dito, em defesa dos intemperados, que um exército poderia ser muito mais poderoso se constituído por amantes e amados” (Tradução de Ana Elias Pinheiro).

minha interpretação, pois são *eromenoi* que demonstram interesse específico na transmissão da sabedoria através de um modelo erótico como o de Pausânias, e ambos tomam a iniciativa nesse sentido. Entretanto, o que Agatão e Alcibíades querem, não é apenas sexo, mas também a sabedoria que pode ser obtida através desse tipo de troca<sup>38</sup>.

Portanto, é possível que um *eromenos* deseje uma troca de sexo por virtude. O problema é que as gratificações sexuais serão usadas contra ele, já que ele pode não receber a educação desejada. Um *eromenos* pode tentar manipular o *erastes*, aproveitando-se da dependência das gratificações sexuais, ao sugerir que essas gratificações sejam concedidas somente após receber a educação. No entanto, o *erastes* pode enganar o *eromenos* ao falar apenas o que ele deseja ouvir, sem necessariamente instruí-lo acerca da sabedoria e virtude, mas apenas sobre algo que aparente ser. Nessa situação, o *eromenos* acaba em desvantagem e a sua tentativa de manipulação não resulta no que ele busca obter nessa relação transacional e assimétrica. É talvez por não conseguir superar essa assimetria que Alcibíades acaba invertendo os papéis e se comportando como um *erastes*, buscando o aquiescimento de Sócrates para obter sabedoria. O fato de ele precisar inverter os papéis para manipular Sócrates sugere que há uma dificuldade em realizar tal manipulação sendo apenas um *eromenos*.

Em relação à segunda objeção, é possível que exista um *eromenos* cujo interesse seja exclusivamente o prazer, assim como o *erastes* servil. Nesse caso, o *eromenos* teria prazer em submeter-se sexualmente ao *erastes* tal qual um *kinaidos*. No *Górgias*, Sócrates dá outro exemplo de uma vida “terrível, vergonhosa e infeliz”, que é justamente a vida de um *kinaidos*<sup>39</sup> (494e). Além do exemplo do jarro roto e da coceira incessante, Sócrates ilustra essa vida como indesejável e indigna.

Freitas (2018) discute a possibilidade desse termo significar tanto alguém que se prostituiu como alguém que simplesmente tem prazer em submeter-se ao sexo anal, e que ambos os casos “estão sujeitos ao mal julgamento do público” (Freitas, 2018, p. 85). A razão para esse julgamento é que submeter-se à penetração anal é incompatível com o exercício da cidadania (Dover, 1994). Em relação ao *eromenos*, as regras ditavam que além de não poder ter qualquer orifício de seu corpo penetrado, ele não deveria sentir prazer através desse ato, pois ele seria considerado um perverso<sup>40</sup> (Dover, 1994). A ameaça ao status de

<sup>38</sup> Portanto, não se encaixam na categoria da segunda objeção, de um *eromenos* que tem interesse apenas no prazer.

<sup>39</sup> Na tradução do *Górgias* de Daniel R. N. Lopes, essa palavra é traduzida por “veado”. Na tradução de Carlos Alberto Nunes, é traduzida por “devasso”.

<sup>40</sup> Dover explica que “Em termos claros, o que é que um *eromenos* recebe em troca da submissão a seu *erastes*? A resposta grega convencional é de que não deriva nenhum prazer corporal; e que se isto ocorrer, ele passará a ser criticado como um  *pornos* e perverso.” (Dover, 1994, p.80).

cidadão do *eromenos* indica que seria improvável que algum jovem estivesse disposto a correr esse risco buscando apenas prazer em um relacionamento erótico.

Entretanto, Freitas (2018) acredita que Sócrates não estaria referindo-se a um *kinaidos* como alguém que se prostituiu, e sim “a alguém que sente um prazer localizado, realizado no momento do sexo, tal qual o prazer que se sente no momento em que se coça certa parte do corpo” (Freitas, 2018, p. 86). Por isso, ele argumenta que a crítica de Sócrates à vida dos *kinaidoi* se dá pela rejeição de uma vida “voltada aos prazeres sexuais, independente de qual tipo” (Freitas, 2018, p. 98) já que implica ausência de domínio de si, aprisionando o indivíduo numa busca por uma satisfação que é apenas passageira, cuja plenitude é inalcançável. É nesse sentido que considero que o *eromenos* que busca apenas o prazer através do sexo se assemelha à figura do *kinaidos*. A vida de um *kinaidos* é a mesma vida hedonista defendida por Cálicles, que, como mencionado anteriormente, é desprezível, infeliz e incompatível com a virtude.

## 2.5 O fracasso do modelo erótico servil

Pausânias se preocupa tanto em estabelecer uma diferença entre o Eros bom e o Eros ruim, que no final essa distinção não se sustenta, visto que o amante do seu modelo servil acaba agindo da mesma maneira que o amante popular. As diferenças estabelecidas por ele entre os dois tipos de amor não são suficientes para sustentar sua proposta, uma vez que as gratificações sexuais são essenciais em ambas as formas de amor, pois ambas dependem da consumação corporal. O bom amante se torna o amante servil que, assim como o amante popular, não se preocupa se suas ações são feitas de forma bela ou não, e sim apenas com o ato sexual em si. Portanto, o amante regido pelo Eros Urânio acaba agindo como o amante regido pelo Eros Pandêmio<sup>41</sup>.

O modelo erótico de Pausânias não é viável porque a sabedoria não pode ser adquirida como um objeto, numa troca transacional em um relacionamento servil que compreende o desejo e as relações eróticas como uma força que escraviza amado e amante, e que é orientada pelo prazer. O *eros* servil ainda é preso ao corpo de maneira negativa. Nesse

---

<sup>41</sup> O tipo de distinção que Pausânias faz entre duas Afrodites não parece condizer com a realidade. O erro estaria não apenas em tentar dividir uma divindade que é uma só (Allen, 1991, p. 14), mas ainda, os próprios significados de Urânia e Pandêmia seriam equivocados já que os cultos existentes em Atenas à essa divindade nos informam algo diferente do que Pausânias nos diz. Ele distorce o significado político de Pandemos como algo referente ao povo, a todos os indivíduos e transforma esse aspecto em algo promíscuo, de um amor disponível a todos (Hunter, 2004, p. 44) e por isso sem profundidade ou valor educacional. Por outro lado, ele parece ignorar que o feminino era presente na Afrodite Urânia, pois ela era associada com o casamento e a procriação que gera filhos (Breitenberger, 2007, p. 11)

modelo, o corpo não é o meio pelo qual primeiro entramos em contato com uma beleza que guia o indivíduo à forma do Belo, e sim o meio em que as gratificações sexuais são desejadas e consumadas. O desejo é reduzido à possessão e consumação, e só pode ser satisfeito pelas gratificações sexuais que o *eromenos* deve ceder ao *erastes*. Entretanto, submeter-se e prestar favores não garantem ao jovem nem virtude nem sabedoria, já que ele será usado e manipulado, sendo tratado como mero objeto. Pausânias defende um relacionamento assimétrico em que é assegurado satisfação sexual ao *erastes*, ao passo que o *eromenos* fica numa posição vulnerável. Pausânias não estabelece critérios para proteger o *eromenos* de ser enganado, ele apenas justifica que o *eromenos* fica isento de repúdio se ele for enganado enquanto buscava seu aprimoramento pessoal. O foco parece estar em garantir as gratificações sexuais para satisfação do *erastes*. Portanto, é o Eros servil do discurso de Pausânias que é criticado por Diotima, pois é um tipo de Eros que é incompatível com a filosofia.

### 3 O EROS LIVRE NO DISCURSO DE DIOTIMA

Neste capítulo, discuto sobre como Platão transforma Eros em um desejo criativo e amante da sabedoria, tornando-o um Eros filósofo. Argumento que essa transformação resulta na superação da passividade nos relacionamentos eróticos, e dá lugar a um modelo erótico composto por amantes filósofos. Defendo que esses indivíduos se relacionam em uma comunidade que é composta por amantes que compartilham o amor à sabedoria e que são guiados a partir dela em direção à Forma do Belo.

Em 210d Diotima ressalta a necessidade de o amante não amar como um escravo, para que ele possa contemplar o oceano do belo e gerar belos discursos em “inesgotável amor à sabedoria” (*philosophiai aphthonoi*). Analiso algumas traduções de *philosophiai aphthonoi* e mostro como esse termo pode ser interpretado como uma crítica do ciúme e da servidão nos relacionamentos eróticos. Defendo que essas críticas presentes no discurso de Diotima apresentam um *eros* livre de ciúme como uma necessidade para o amante filósofo contemplar a Forma do Belo, resultando em um modelo erótico que é orientado por um Eros que é livre.

#### 3.1 Eros filósofo

Sócrates atribui o seu conhecimento acerca de *eros* à sacerdotisa Diotima e no seu discurso ele reconta o diálogo que teve com ela. Diotima nos apresenta Eros como um intermediário, não sendo belo nem bom, e que por ser carência, é um desejo que busca suprir o que lhe falta, pois não se deseja o que já se tem (202d). Eros é *daimon*, um intermediário entre os deuses e os mortais, sendo o responsável por transmitir mensagens dos deuses aos humanos, e por mediar a relação entre eles. A origem dessa característica é o seu parentesco, pois ele é filho de Penia, que é pobre e sem recursos, e de Poros, que é o oposto. Pela natureza de seu pai, Eros é “ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida” (203d).

Por ter sido concebido no aniversário de Afrodite, ele é amante do belo, e se “uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante.” (204b). Esse amor à sabedoria é uma das principais características para a definição de Eros como um filósofo, que sendo consciente de sua carência e de sua condição, ele é como uma força criativa que ama e sempre busca a sabedoria, e por isso ele é orientado pela filosofia.

Eros é falta, é reconhecer suas próprias deficiências e desejar supri-las. Então ele é sobre

o amor pelo belo, é sobre aquele que ama, e não sobre o amado (204c). É mais sobre desejar e não sobre ser desejado. Essa mudança de foco do amado para o amante aponta para o papel ativo a ser exercido pelos indivíduos no modelo erótico platônico, o que representa um dos primeiros indícios da superação da passividade nos relacionamentos eróticos.

O amante que ama o belo necessariamente também ama o bem e quer tê-lo consigo (204e) pois assim ele será feliz (205c). Ele não quer ter o bem e o belo apenas em um momento, mas sempre, pois sempre queremos ser felizes. Isso implica que *eros* também é desejo pela imortalidade. A geração é o que há de imortal nos mortais pois ela nos permite criar para sempre para termos o que desejamos (206a-c). Por isso a atividade erótica é “um parto em beleza, tanto no corpo como na alma” (206b). A caracterização de *eros* como um desejo de gerar no belo marca uma mudança na forma que se pensa sobre o amor, caracterizando-o como um impulso para criar e não para apenas possuir coisas belas (Nehamas, 2007, p.117). Para ter consigo o belo e o bem, o amante precisa gerar e não simplesmente possuir um objeto belo, então os esforços dos amantes serão direcionados para a realização dessa atividade.

Diotima diz que, naturalmente, chega uma idade em que sentimos a necessidade de gerar (206c). O belo é o único lugar onde a atividade erótica floresce e é realizada, e a proximidade com o belo faz com que o amante se sinta confortável e calmo para externalizar o que ele carrega dentro de si (206d). Estar próximo do que é feio cria desconforto e dor de ter que reter essa vontade de gerar. Dessa forma, a geração significa libertação (*apolyein*) de uma “grande dor” (206e). Então o amante tem a necessidade de buscar o belo não apenas para tê-lo, mas para liberar o que ele carrega dentro de si através “da geração e da parturição no belo” (206e).

O desejo de ter sempre o bem indica uma necessidade de constância no ato de gerar a fim de ter sempre consigo o que se deseja. A geração torna a imortalidade acessível aos mortais. Diotima diz que “a natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal. E ela só pode ser assim através da geração, porque sempre deixa um outro ser novo em lugar do velho” (207d). Isso se aplica tanto ao corpo quanto à alma (207e). Tanto a geração relacionada ao corpo quanto à alma, como a ciência, opiniões e desejos, são afetadas pela temporalidade e estão sujeitas a mudanças. Assim como envelhecemos e morremos, o conhecimento pode ser esquecido e, por isso, precisa ser renovado através da prática do estudo para ser conservado e lembrado (208a).

Há diversos tipos de amantes que geram coisas diferentes, pois alguns estão mais fecundos no corpo, enquanto outros na alma (208e). Alguns geram apenas no corpo e garantem a imortalidade através da procriação de filhos. Outros concebem mais na alma do que no corpo, e fazem isso, por exemplo, através da poesia e da legislação das cidades, garantindo a

imortalidade através da poesia e de criação de leis, e sendo lembrados por criações que são superiores aos filhos humanos (209d). O filósofo pertence ao grupo que busca gerar mais na alma do que no corpo, e o que convém à alma gerar é o que diz respeito ao pensamento e a virtude (209a). É isso que o filósofo gera e é esse tipo de geração orienta a forma como ele se relaciona com os indivíduos belos.

Como ele consegue exercer essa atividade e se relacionar com outros indivíduos? A passagem 209a-c sugere que é a partir de um tipo de comunidade:

Quando alguém, desde cedo fecundado em sua alma, ser divino que é, e chegada a idade oportuna, já está desejando dar à luz e gerar, procura então também este, penso eu, à sua volta o belo em que possa gerar: pois no que é feito ele jamais o fará. Assim é que os corpos belos mais que os feios ele os acolhe (*aspazetai*)<sup>42</sup>, por estar em concepção; e se encontra uma alma bela, nobre e bem dotada, é total o seu acolhimento (*aspazetai*) a ambos, e para um homem desses logo ele se enriquece de discursos sobre a virtude, sobre o que deve ser o homem bom e o que deve tratar, e tenta educa-lo. Pois ao contato (*haptomenos*)<sup>43</sup> sem dúvida do que é belo e em sua companhia, o que de há muito ele concebia ei-lo que dá à luz e gera, sem o esquecer tanto em sua presença quanto ausente<sup>44</sup>, e o que foi gerado, ele o alimenta justamente com esse belo, de modo que uma comunidade muito maior que a dos filhos ficam tais indivíduos mantendo entre si, e uma amizade mais firme, por serem mais belos e mais imortais os filhos que têm em comum (209a-c).

O desejo de gerar implica numa necessidade de ter o belo próximo, já que é apenas nesse contexto que a geração pode ocorrer, e por isso o amante busca estar em contato com outros indivíduos belos. Até o que diz respeito à alma também precisa da geração para ser conservado e lembrado, então isso indica uma necessidade de manter uma constância na geração. Por exemplo, o conhecimento precisa da prática do estudo para ser mantido e não ser esquecido (208a). E uma forma de se manter isso é através da geração de discursos educativos. O amante acolhe e engaja com esses indivíduos através de um contato mais intelectual, mas que não exclui definitivamente o contato físico<sup>45</sup>. Esse contato resulta na geração de discursos sobre virtude que irão educar os indivíduos que ele acolheu. É um relacionamento acolhedor entre vários

<sup>42</sup> Rowe (1998) traduz esse acolhimento dos corpos mais belos como “he warms to beautiful bodies”, pois “Warm to” translates *aspazesthai*, often ‘embrace’, but often in the sense of welcoming or greeting; i.e. not necessarily implying sexual contact” (ROWE, 1998, p.191). Essa tradução chama atenção para o cuidado com que o amante acolhe os corpos belos, e de como ele se anima perto deles. É um acolhimento caloroso e cuidadoso.

<sup>43</sup> Araújo (2017) chama a atenção para a ambiguidade de *haptomenos*, que pode incluir contato físico. No Lidell-Scott os significados são: “fasten oneself to, grasp”, “to be in contact, touch”, “grasp with the senses, perceive” e até o mais explícito “have intercourse with”. Portanto, o relacionamento físico não é excluído. (Araújo, 2017, p.237)

<sup>44</sup> Rowe interpreta que esse o contato físico é desnecessário, pois “both when he is present with him and when he is away from him but remembering him”: this serves to underline the point, perhaps teasingly obscured by the language of ‘warming to/ ‘embracing’, and of ‘contact with’, that actual contact is unnecessary for the process of mental ‘bringing to birth” (ROWE, p.191). Isso é conciliável com a interpretação de Araújo (2017) porque o contato físico de fato não é uma necessidade para a geração, mas não é completamente excluído.

<sup>45</sup> Vide a ambiguidade apontada por Araújo (2017).

indivíduos belos. Não é um *eros* desinteressado, pois o amante precisa estar envolvido, em contato, e associar-se com outros, para gerar. Essa associação resulta em melhorias para os indivíduos, pois a geração resulta na educação que os inclina para o caminho da virtude, além de manter a constância do conhecimento já estabelecido. Assim como as leis e os poemas, a educação também garante imortalidade através da memória (Allen, 1991. Araújo, 2017). Portanto, o amante não se isola, pois o isolamento é impedimento da realização da atividade erótica.

Eles formam uma comunidade de beleza tanto deles mesmos quanto dos discursos belos gerados por eles. Visto que esses discursos têm caráter educativo, é possível que eles possam embelezar ainda mais a alma daqueles cuja beleza corpórea é maior. Essa comunidade é um ambiente propício para a geração, então ao mesmo tempo que funciona como um lugar, ela também incentiva a continuidade dessa atividade. Isso significa que o amante que tem essa necessidade de gerar não irá abandoná-la, mas irá continuar nutrindo um relacionamento com outros que compartilham o mesmo interesse, ao mesmo tempo que educa outros.

O desejo de ter coisas boas é comum a todos porque todos querem ser felizes (205a). Mas nem todo mundo acha que o caminho é o mesmo, e essa comunidade direciona esse indivíduo ao caminho correto. Já que *eros* é sobre aquele que ama, essa comunidade é composta por amantes que serão ensinados acerca da forma correta de amar. Uma interpretação da relevância de uma comunidade e dos amantes do *Banquete* é defendida por Araújo (2017), que relaciona a passagem acima com a da *scala amoris*, onde a figura de um guia educador reaparece. Portanto, antes de desenvolver mais sobre essa interpretação, é necessário chegarmos aos primeiros degraus da ascense para compreendermos melhor o impacto disso no relacionamento erótico platônico.

Diotima diz que há algo que vai além do caminho que ela mostrou até aqui, e que esse caminho existe em vista de um objetivo maior, que leva o amante à algo superior, caso ele seja guiado a trilhar o caminho correto, presumivelmente a partir da educação fornecida nessa comunidade. No início da ascense, ela ressalta que deve haver um guia nesse processo que deve direcionar o jovem amante à Forma do Belo<sup>46</sup>. O amante filósofo é o jovem que segue esse caminho até a Forma. Ele deve começar por amar um só belo corpo e “gerar belos discursos” (210a), para que depois ele compreenda que há algo que é comum a todos os corpos que são belos e que ele deve amá-los. Para se tornar um amante de todos os corpos belos, ele deve

---

<sup>46</sup> Rowe (1998) considera que o guia e o jovem são amantes filósofos, sendo o guia o mais experiente, “Since his development is a philosophical one, it seems reasonable to suppose that he is a philosopher, and that ‘the one leading’ is also a philosopher, only more experienced than him” (Rowe, 1998, p. 193)



“largar esse amor violento de um só, após desprezá-lo e considerá-lo mesquinho” (210b). Compreender o que une todos esses indivíduos e amá-los requer que ele deixe de ser escravo da beleza de um só, reconhecendo a limitação desse vínculo exclusivo, para então afrouxá-lo.

Após isso, o amante deve dar mais valor à beleza das almas desses indivíduos, acolhendo também os que têm uma alma bela, mas um corpo não tão bonito. Mesmo assim, ele deve se interessar e amar esses indivíduos, para que ele “produza e procure discursos tais que tornem melhores os jovens” (210b-c). Ao invés de desprezar os indivíduos, até os que não tenham o corpo tão belo quanto a alma serão amados e apreciados, já que a beleza da alma é mais importante. Além de haver o afrouxamento do amor pelo corpo, há também o afrouxamento da ligação do amante com uma única pessoa. O *eros* dele precisa ser mais abrangente, e se estender a outros indivíduos, pois o fato de o amante apreciar várias almas belas significa que ele se relaciona com vários indivíduos (Blondell, 2006).

Nightingale (2001), Nehamas (2007) e Sheffield (2006) defendem que o amante não despreza os indivíduos. Nightingale (2001), diz que o que o amante despreza é um amor obsessivo da beleza corpórea, e não o indivíduo em si. Nehamas (2007) também diz que não é o amado que deve ser desprezado. Ele argumenta que ainda que o amante perceba que a beleza do corpo é menor em comparação aos próximos passos, isso não faz com que ela deixe de ser apreciada, porque em nenhum momento o belo que é encontrado desde o início se mostra como uma ilusão. O amante não olha para trás pensando que ele julgou errado a beleza. Ele não muda de ideia se um objeto é belo ou não. É um encontro expansivo com o belo<sup>47</sup>. Em concordância com essa interpretação, Sheffield (2006) diz que se o amante só percebe a inferioridade de uma instância do belo quando ele atinge um estado mais elevado de compreensão da beleza, então o que motiva esse movimento não é uma insatisfação com a beleza dos passos anteriores. A motivação parece ser uma percepção de ignorância que estimula uma tentativa de remediar isso buscando mais conhecimento. A única beleza que gera alguma insatisfação no amante é a do corpo, e não da alma. Isso é importante para reforçar que o amante não abandona o amado e que ele não o despreza. Ele apenas prioriza um engajamento intelectual com os indivíduos, que para acontecer precisa haver esse afrouxamento do vínculo com a beleza do corpo.

Depois de ter compreendido a beleza dos corpos e almas, ele passa a identificar o belo nas leis e nos ofícios, e a entender a beleza que os une (210c). Isso fará com que o amante julgue a beleza do corpo como algo de menor importância quando comparado com as leis e ofícios. Aqui, novamente, o amante percebe a beleza do corpo como algo menor que a beleza dos ofícios

---

<sup>47</sup> O termo “encontro expansivo com o belo” que uso ao longo desta dissertação é frequentemente usado por Sheffield (2006, p.161,162, 211).

e leis. Ele vê no amante a mesma beleza que vê nessas outras instâncias, ainda que numa intensidade menor.

### 3.2 Filosofia sem ciúme

Após esse passo, o amante deve ser guiado para ver a beleza das ciências, e para isso ele deve deixar de “amar como um doméstico (*oiketes*)<sup>48</sup> a beleza individual de um criança, de um homem ou de um só costume (*epitedeumatōs*), não seja ele, nessa escravidão, miserável e um mesquinho discursador (*douleuon phaulos e kai smikrologos*)” (210d). A reflexão e o processo de conhecer o belo faz com que o amante perceba que um amor que escraviza é incompatível com a filosofia e impedimento para ascender à Forma do Belo. Nesse processo, o amante afrouxa o vínculo com instâncias específicas do belo, para que ele possa expandir sua compreensão do belo, abarcando outras instâncias que vão além do que já foi visto até esse passo.

Nessa passagem há uma crítica direta à servidão (*douleia*) que é defendida no discurso de Pausânias<sup>49</sup>. Rowe (1998) interpreta que a menção de um só costume<sup>50</sup> se refere principalmente à atividade sexual porque nessa passagem há um contraste entre um entendimento crescente do belo como um todo e um comportamento obsessivo que gira em torno do sexo<sup>51</sup>. A referência ao sexo é sugerida pela ênfase na ideia de escravidão que nos remete ao discurso de Pausânias, onde o desejo erótico gira em torno do sexo também. A valorização da beleza das almas como superior à do corpo significa que o amante deve abandonar não a pessoa em si, mas a escravidão à essa pessoa, para que ele possa compartilhar seu *eros* com outros indivíduos.

Rowe (1998) enfatiza que é significativo que Diotima liste não apenas um jovem “criança”, mas também um único “homem” na lista de itens singulares aos quais o amante não é mais escravo, porque ela está a dizer que o indivíduo não deve ser escravo nem de um jovem, como no modelo de Pausânias, nem de qualquer um indivíduo. Nesse ponto, o amante deve apreender uma parte ainda maior do belo, afastando-se de instâncias particulares de beleza cujo apego demasiado o impede de compreender o que é universal e geral em tudo que é belo.

<sup>48</sup> *Oiketes* significa literalmente “escravo doméstico”.

<sup>49</sup> Sheffield (2006, p.170) menciona que essa servidão pode ser comparada à descrição de Alcibíades feita por Sócrates em 213c-d.

<sup>50</sup> Porque ele traduz *epitedeumatōs* como “uma única atividade” (Rowe, 1998, p.197).

<sup>51</sup> Ele diz também ser possível que essa atividade se refira qualquer outra atividade que não conduza à Forma, “But at the same time, insofar as the whole is a metaphor for our striving for the good, ‘one kind of activity’ should also refer to anything to which we mistakenly devote ourselves in preference to what in fact will conduce to our good.” (Rowe, 1998, p.197).

Dessa forma ele “reconhecerá liberdade de uma escravidão à qualquer indivíduo” (Rowe, 1998, p.197) ou outros objetos particulares. Portanto, ao expandir o número de pessoas com as quais ele se relaciona, ele não será escravo de nenhuma delas.

Essa ênfase na rejeição de uma forma de amar servil vem logo antes do amante contemplar o oceano do belo, produzindo discursos belos “e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria (*en philosophiai aphthonoi*), até que aí robustecido e crescido contemple ele uma certa ciência, única, tal que o seu objeto é o belo seguinte” (210d). Que a negação da servidão e a filosofia estejam ligadas dessa forma exige a compreensão dessa conexão. Ela levanta algumas questões que exigem que façamos uma pausa para examiná-las antes de seguir na ascese. Qual a relação entre não amar como um escravo e gerar belos discursos em inesgotável amor à sabedoria? Compreender um deles certamente irá nos dizer algo sobre o outro.

Há duas possíveis traduções para o termo *philosophiai aphthonoi* porque *aphthonoi* tem dois significados. O primeiro refere-se à abundância, como na tradução acima. O segundo, refere-se a uma ausência de ressentimento, e foi adotado por Rowe (1998) e Allen (1991)<sup>52</sup> em suas respectivas traduções. Rowe (1998) traduz como "em um amor à sabedoria que não ressentida nada", e Allen (1991), como “em um amor à sabedoria sem ressentimento”. Essas traduções são sustentadas pela edição do *Banquete* feita por Dover (2009), que une os dois significados de *aphthonoi* e a traduz como "sem ressentimento, portanto, ilimitado". A ideia de ressentimento surge porque *phthonos* é frequentemente traduzido como ciúme, e *aphthonoi*, portanto, denota ausência desse sentimento. Nessa passagem, a negação da servidão, um amor inesgotável à filosofia e a ausência de ciúme estão interligados. Por que o ciúme é um problema?

Carson (2022, p.34) explica que o ciúme vem do grego *zelos* que significa perseguição fervorosa, sendo um sentimento corrosivo que é nutrido pelo ressentimento, e que tem a ver com posição e deslocamento. É sobre exercer domínio sobre o outro, não permitindo que ele se desloque em direção à qualquer outra coisa ou outra pessoa. O ciúme faz com que a pessoa que ama tema que seu amado prefira outra pessoa e, ao mesmo tempo, sinta ressentimento em relação a qualquer outro relacionamento que seu amado tenha. O ciúme indica que a pessoa que o sente quer ser exclusiva na vida da pessoa amada.

Esse desejo de manter controle sobre o afeto e a atenção do outro faz com que a pessoa ciumenta experimente uma combinação de tristeza, raiva e frustração, acreditando que esse

---

<sup>52</sup> Howatson (2008) opta por traduzir como “in a boundless love of wisdom” o que indica uma abundância porque é sem amarras. Isso remete à ideia de amarras submetidas a um escravo, indicando justamente a necessidade da ausência desse tipo de ligação entre indivíduos, ainda que metaforicamente, e apontando para necessidade da liberdade.

outro relacionamento ameaça seu próprio vínculo com a pessoa amada. A ânsia por ter domínio sobre o outro pode até instigar manipulação por parte daquele que sente ciúme. O ressentimento pode estar também ligado a querer possuir algo que você não tem. É cerceamento, um movimento inverso ao movimento expansivo da ascese.

Sanders (2014, p. 164-165) diz que *zelos* não é idêntico a *phthonos*<sup>53</sup>, mas possuem significados similares. Ambas as palavras compartilham um sentido de ressentimento e maliciosidade que podem ser experimentadas tanto por aqueles que possuem algo que não querem perder, quanto por aqueles que não possuem algo que desejam ter. Além disso, *zelos* também tem algo de ganância pois implica um desejo de ter uma parte maior de algo que se tem pouco, ou de reter algo completamente para si à custa da exclusão disso para todos os outros, tornando-o inacessível.

O próprio Platão coloca *phthonos* e *zelos* lado a lado no *Banquete*, relacionadas ao contexto de servidão, indicando que a relação entre essas palavras pode ser esclarecida no discurso de Alcibiades, e também pode nos ajudar a entender a filosofia no modelo erótico platônico. Essa relação é estudada por Gregory e Levin (1998, p. 405-406), que argumentam que *phthonos* está diretamente relacionado a um sentimento de posse e ciúme. Por isso, o adjetivo *aphthonos* significa essencialmente "livre de possessividade", indicando a incompatibilidade entre ciúme e a filosofia. Diotima usa o vocabulário da escravidão para reforçar as conotações negativas do apego exclusivo à indivíduos, descrevendo o amante que se fixa neles como um servo. Elas argumentam que não é por acaso que Platão emprega o adjetivo *aphthonos* em conexão com a filosofia e que ele usa *phthoneo* em referência a Alcibiades, cujo discurso também reflete o vocabulário da servidão. Por isso, é pertinente que o discurso de Alcibiades seja usado em contraste com o de Diotima para elucidar a forma que o amante filósofo deve se relacionar com outros indivíduos.

Mas elas não identificam que a crítica à escravidão também remete ao discurso de Pausânias, onde a defesa da servidão nos relacionamentos eróticos é evidente. Para o amante gerar em inesgotável amor à sabedoria, ele precisa deixar de amar como um escravo e se livrar da possessividade em relação aos indivíduos. Se considerarmos que as críticas são dirigidas aos

---

<sup>53</sup> Acerca da dificuldade de traduzir *phthonos*, Brisson (2020) diz que “Jealousy is the usual translation proposed of the Greek term *phthonos*. But oddly enough, the etymology of *phthonos* does not help us in understanding its meaning as in English as in French. “Jealousy”, or “jalousie” in French, derives from the vulgar Latin *zelosus*, formed from the late Latin *zelus*, which comes from the Greek *zelos*” (Brisson, 2020, p. 201). Ele expande a tradução de *phthonos* para “ciúme invejoso” porque o ressentimento do ciúme é presente também na inveja “envy is that particular desire that provokes the feeling of grudge, which can grow into worry or even more or less aggressive hostility. This state of affairs allows us to understand why it is often hard to choose between two translations of *phthonos*: envy or jealousy. Yet the extension of the semantic field of ‘envious jealousy’ is much larger, and this is what has led us to translate *phthonos* as ‘envious jealousy’” (Brisson, 2002, p.202).

discursos de Pausânias e Alcibíades, é possível afirmar que essa possessividade é especialmente de natureza sexual, pois em ambos os discursos a temática dos favores sexuais é proeminente.

Gregory e Levin (1998, p. 406-407) notam que Platão usa *phthoneo* duas vezes em referência a Alcibíades. Nessas duas ocorrências, o ciúme é criticado até quando o vocabulário da servidão é ausente. A presença dessas críticas antes do fim do diálogo, logo após o discurso de Diotima onde *aphthonoi* aparece conectado à filosofia, sublinha a relevância da discussão acerca do ciúme nas relações eróticas.

A primeira referência ocorre na introdução do discurso de Alcibíades onde Sócrates diz que desde que começou a amar Alcibíades, não lhe foi mais “permitido dirigir nem o olhar nem a palavra a nenhum belo jovem, senão este homem, enciumado e invejoso (*zelotypon me kai phthonon*), faz coisas extraordinárias, insulta-me e mal retém suas mãos da violência” (213d). Elas destacam que Platão faz uso de uma hendíadis, usando *zelotypon*, que tem intensa conotação de possessividade sexual, para demarcar o significado de *phthonon*, ou seja, Platão usa duas palavras para expressar um só conceito. Isso também é notado por Sanders (2014, p.40, 164), que interpreta que o significado da junção de *zelotypon* e *phthonon* na fala de Sócrates é que Alcibíades quer possui-lo sem compartilhá-lo com mais ninguém. Alcibíades deseja ser o único a receber todas as atenções de Sócrates, ressentindo-se quando ele interage com qualquer outra pessoa. Sanders (2014) explica que, nessa fala de Sócrates, *phthonos* se transforma de possessividade ciumenta em possessividade sexual.

A segunda referência é logo após o final do discurso de Alcibíades. Sócrates critica Alcibíades por querer que ele o ame exclusivamente. Por esse motivo, Sócrates argumenta que o discurso de Alcibíades teve como objetivo causar um desacordo entre ele e Agatão. Então, Sócrates pede a Agatão que não deixe Alcibíades se impor entre eles (222d). Alcibíades, que havia sentado entre Sócrates e Agatão, tenta dominar a situação indicando onde Agatão deve se sentar, para evitar que Sócrates profira um elogio ao anfitrião. Mas Sócrates não cede, diz para Agatão sentar-se à sua direita para que ele profira um elogio em sua homenagem, e pede para que Alcibíades não tenha ciúmes (*phthoneses*) (223a).

Entre essas duas ocorrências está a narrativa de Alcibíades que se coloca como um escravo. Alcibíades diz que Sócrates o faz ter consciência de que ele se encontra em uma condição servil (*andrapododos diakeimenou*) (215e), e que também o faz admitir suas deficiências. São os discursos de Sócrates, um amante da filosofia, que fazem Alcibíades ter consciência de sua condição servil. Mas ao invés de Alcibíades assumir uma postura de tentar remediar suas deficiências e se libertar da sua condição servil através da filosofia, ele prefere fugir de Sócrates (216a-b). Ele parece estar muito mais interessado em performar o jogo de

perseguição, captura e fuga (217c) que, como vimos na Introdução, é muito comum no *eros* tradicional.

Diante da beleza de Sócrates que ele diz perceber (217a), ele decide se submeter a fazer tudo o que Sócrates mandar, acreditando que irá adquirir toda a sabedoria deste através da prestação de qualquer favor sexual (217a), mas Sócrates não cede e o rejeita. Alcibiades pensou que Sócrates agiria como um *erastes* que procura gratificação sexual do *eromenos*, e que bastaria aquiescer a Sócrates para que este lhe ensinasse tudo o que sabia. Alcibiades tenta impedir Sócrates de se relacionar com outros, querendo aprisioná-lo para si. Ele oferece seu corpo, seus pertences e até os de seus amigos, fazendo promessas que um *erastes* tradicional faria<sup>54</sup>. Desejando dominar e exercer poder, Alcibiades inverte os papéis do modelo pederástico tradicional, armando então uma cilada para tentar capturar Sócrates, pois ele decidiu que “devia atacar-me ao homem à força e não o largar” (217c). Seu *eros* é violento, alimentado por ciúme e ressentimento.

Nightingale (1993, p.120-125) vê que “Alcibiades interpreta o mundo em termos de ganhadores e perdedores, vencedores e vítimas” e que o que alimenta essa narrativa de escravidão é seu desejo de possuir a sabedoria de Sócrates através da gratificação sexual. Alcibiades confunde a desvalorização da beleza física por parte de Sócrates com uma desvalorização dos indivíduos em si. Mas na verdade, o que Sócrates faz é agir como um amante filósofo do modelo erótico ensinado por Diotima, em que o amante não despreza as pessoas, e sim aprende a valorizar o belo para além da sua esfera física.

Hobbs (2000) também nota que o amor obsessivo de Alcibiades está ligado à escravidão mencionada por Diotima em 210d, que é inadequado porque não permite que ele veja a conexão entre as instâncias do belo para ascender na *scala amoris*. Ela diz que Sócrates tenta educar Alcibiades através dos *kaloï logoi*, mas a alma deste permanece resistindo. Alcibiades admite estar fascinado pelas palavras de Sócrates, mas a verdade é que ele se deixa escravizar pela pessoa que emite as palavras. A rejeição de Sócrates das investidas de Alcibiades deixa claro que ele não quer ser amado desse jeito. Alcibiades se ressentido pela prisão na qual ele acha que Sócrates o colocou e “ao invés de tentar se libertar subindo a escada do amor, ele simplesmente a empurra para longe” (Hobbs, 2000, p.257-258).

---

<sup>54</sup> Ele bota em prática o que é dito por Pausânias em 183a: “pois se, querendo de uma pessoa obter dinheiro ou assumir um comando ou conseguir qualquer outro poder, consentisse alguém em fazer justamente o que fazem os amantes para com os amados, fazendo em seus pedidos súplicas e prosternações, e em suas juras protestando deitar-se às portas, e dispondo-se a subserviências a que não se sujeitaria nenhum servo”

Alcibíades diz que está enfeitiçado pela beleza de Sócrates, mas diante do belo, ele não busca compreender. Ele quer possuir a sabedoria de Sócrates em troca de favores sexuais e Sócrates não cede porque ele acredita que a sabedoria não é algo que pode ser trocada ou adquirida. Por compreender Eros como um jogo de captura e fuga, Alcibíades tem vergonha de admitir que não conseguiu capturar sua presa. Sócrates não cedeu, e sem saber como lidar com suas tentativas fracassadas, Alcibíades diz sentir-se escravizado (*katadedoulomenos*) por Sócrates como ninguém jamais foi (219e). Enquanto Alcibíades se declara escravo, Sócrates o acusa de ser ciumento, reforçando a conexão entre o sentimento de possessividade do ciúme e um *eros* servil e a incompatibilidade dessas características com o *eros* filosófico.

Sheffield (2006) caracteriza o encontro do amante filósofo com o belo como um processo metodológico distinto, e por isso, não se deve pressupor que o *eros* que o amante sente é estritamente sexual simplesmente porque é direcionado a um corpo belo. Sendo assim, uma boa forma de compreender isso é nos questionar acerca da maneira com que o amante engaja com o belo dos corpos. Ela indica que a resposta para essa questão está intimamente ligada com *philosophiai apthongi* porque produzir *logoi* num amor à sabedoria sem ressentimento sugere que o amante discute seus insights sobre o belo com outros indivíduos. A partilha desses insights com outros resulta em uma troca generosa entre eles de opiniões, crenças, críticas e reflexões através de perguntas e respostas, oferecendo a eles uma oportunidade de questionar e analisar mais detalhadamente seus posicionamentos a fim de perceber possíveis falhas ou pontos fracos nos argumentos que sustentam suas crenças, num contexto sem disputa e sem ressentimento e resultando em melhorias a todos os envolvidos, os direcionando para o caminho correto. Portanto, a maneira que o amante engaja com os indivíduos é mais intelectual e muito semelhante à forma que Diotima proporciona a Sócrates uma oportunidade de “repensar a sua explicação de *eros* em vários pontos.” (Sheffield, 2006, p.123-124).

A generosidade da troca dos insights entre amante e amado é uma das principais características do relacionamento erótico platônico, que é baseado no diálogo onde ambas as partes se sentem seguras e confiantes de que o que eles dizem será compreendido pelo outro, sem ressentimento, sem medo de não ser compreendido, pois há uma reciprocidade entre eles. Esse desejo recíproco é o que possibilita uma “troca sem ressentimento de perguntas e respostas que constitui a alma da prática filosófica” (Halperin, 1990, p.133). Como vimos no primeiro capítulo, é esse tipo de troca que Sócrates tinha em mente quando pediu um favor a Alcibíades em *Alcibíades Primeiro*. Alcibíades não estava interessado nesse tipo de troca, pois enquanto Sócrates estava interessado em passar a noite dialogando, ele estava interessado em uma transação de sabedoria por sexo.

A troca sem ressentimento entre os amantes filósofos é justamente uma troca sem ciúme, que é possível apenas quando o amante não ama como um escravo. Portanto, o modelo erótico platônico é orientado pela filosofia livre de ciúme, que permite o crescimento de um amor pela sabedoria que é tão abundante que não tem limites. Esse amor é o meio pelo qual o amante irá gerar discursos belos e expansivos, até crescer e ganhar volume suficiente (210d) para que o amante consiga avistar o oceano do belo.

### 3.3 Comunidade de amantes filósofos

Em seu discurso no *Banquete*, Alcibiades relata que Sócrates está sempre ao redor de belos jovens (216d), e o acusa de enganar seus *eromenoi* fazendo eles se tornarem amantes (222b). Isso demonstra que o que Sócrates despreza é um *eros* que é ciumento e servil e não os indivíduos em si. Ele busca se relacionar de acordo com o Eros filósofo, e o fato de Sócrates estar sempre rodeado de belos jovens e transformá-los em amantes diz algo sobre como o amante filósofo deve ser relacionar com os outros. Isso remete à passagem 209a-c em que Diotima indica que esse relacionamento se dá em um tipo de comunidade. A importância de uma comunidade no exercer da filosofia é defendida por Araújo<sup>55</sup>(2017).

Araújo (2017) diz que a dualidade do desejo humano tanto pelo bem quanto pela imortalidade revela uma tensão que se manifesta em dois tipos de geração. Uma é a geração em si mesmo, um processo interno. A segunda é a geração externa em outros indivíduos belos, que é a única forma que os mortais têm de atingir a imortalidade. A tensão é que o nosso desejo é ao mesmo tempo pela posse individual de coisas boas e pelo compartilhamento delas com os outros; por isso, Araújo (2017) divide geração em dois tipos, um é o que ela chama de “geração no mesmo substrato” e o outro é a “geração de similaridades” (Araújo, 2017, p. 235). O que interessa para este trabalho é esse segundo tipo de geração. Ela defende a relevância de uma comunidade a partir da “geração de similaridades psíquica” em outros indivíduos (Araújo,

---

<sup>55</sup> Há outros autores que defendem algo similar a uma comunidade de amantes, mas dentre eles, Araújo (2017) é a que mais desenvolve essa interpretação. Nehamas (2007) fala em amantes completando a ascese juntos (p.120) e da “participação ativa do filósofo em seu círculo” (p. 124), o que remete a um grupo de filósofos que interagem entre si. Halperin (1990) defende a superação do papel passivo do *eromenos* no modelo erótico platônico, pois esse jovem é transformado em um amante que é “incluído na comunidade de amantes” (p.132). Blondell (2006) descreve o caráter colaborativo e cooperativo da filosofia do Sócrates platônico (p.149), e também do caráter colaborativo da ascese “In contrast to the passive education exemplified by tradition and the sophists, Socrates’ “leadership” is a collaborative enterprise in which the leader encourages the follower to figure things out for herself. *Qua* embodiment of Eros, he “leads” by means of dialectic, as exemplified in his *elenchus* of Agathon. This—not personal authority—is the means by which he exerts “compulsion” (216a4–5; cf. 201c, 216b3–4, b6), even on those like Alcibiades who cannot “follow” him properly (223d3–7). This dialectical compulsion evokes the “compulsion” that drives the ascent (cf. 210c3). This too is collaborative. When Diotima declares that the lover will “go or be led” (211c), the “or” is not exclusive.” (Blondell, 2006, p.151)



2017, p.236). O discurso de Diotima introduz um papel importante no modelo erótico, o de um genitor que é o responsável por compartilhar *logos* para educar outros indivíduos. E ao descrever o processo de como esse genitor faz isso, Diotima apresenta uma nova versão da pederastia grega em 209a-c, que corresponde à pederastia correta que é mencionada em 211b. Sendo assim, Araújo (2017) conclui que há uma conexão entre essas duas partes do discurso de Diotima. Essa conexão entre essas duas passagens permite a defesa de não apenas dois indivíduos na *scala amoris*, mas de vários, pois no processo de se tornar um genitor, ele procura vários indivíduos para compartilhar seu *logos*.

Esse *logos* produz memória, que é a similaridade psíquica em outros indivíduos similares a ele. Essa similaridade psíquica forma a comunidade e une os indivíduos que lembram do genitor e do *logos* compartilhado por ele. Já que o amante precisa ser direcionado no caminho correto, no primeiro passo da ascese há o encontro entre o amante e um guia que também precisou passar pelos mesmos passos anteriormente, ou seja, ele também começou amando os corpos belos. Dessa forma, esse encontro no início da ascese seria de dois amantes, e não mais de um amante e amado, como na pederastia ateniense tradicional (Araújo, 2017, p.237).

Como vimos anteriormente na passagem 209a-c, Diotima diz que a procura de vários indivíduos para o compartilhamento do *logos* começa na juventude, e isso indica um modelo erótico que é diferente da pederastia tradicional, porque

Ao invés de um homem maduro, o futuro genitor é jovem (209a8-b1, 210a5), e a juventude deve ser a idade certa para gerar (209c1-2). O jovem que era tradicionalmente o amado agora é transformado em um amante, alguém já “grávido” com excelência. Esse jovem dedicará então os seus dias a estar junto com o máximo de outros jovens possíveis em um relacionamento que pode incluir relações sexuais (ver a ambiguidade de *haptomenos* em 209c2). Como podemos ver, Sócrates sugere uma interação de jovens, todos desempenhando o mesmo papel de amantes. Nessa experiência de longo prazo com muitos indivíduos belos, eles compartilham coletivamente um tipo específico de reciprocidade (Araújo, 2017, p.237).

Araújo (2017) diz que o encontro desses amantes é apenas o primeiro passo da *scala amoris* onde eles compartilham *logos* como produto da geração deles. O segundo passo consiste em compreender a unidade da beleza valorizando mais a beleza da alma do que a do corpo. Isso gera duas consequências importantes na forma como o amante se relaciona com os outros. A primeira é uma mudança intelectual, em que ele reconhece que a unidade do belo não reside em um único corpo e, portanto, não será encontrada apenas nele. A partir disso, o amante se dedica

a buscar essa unidade. Araújo (2017) considera esse passo o mais relevante de todos, pois é o comprometimento do amante com a busca pela unidade que o conduzirá corretamente até a Forma do Belo. A segunda consequência dessa compreensão da unidade da beleza é que o amante passa a amar não apenas um corpo, mas vários, pois o objetivo gerar *logoi* junto com todos os outros que são belos faz com que o amante não volte a amar apenas um indivíduo. Compreender a unidade da beleza faz com que o amante ame vários indivíduos. Segundo Araújo (2017), ele reconhece de maneira simultânea a unidade do belo tanto na multiplicidade deles enquanto indivíduos belos quanto na bela comunidade de amantes que eles formam.

Essas duas consequências apontam para o papel constante que o amor a todos os indivíduos belos têm na *scala amoris* pois no terceiro passo, “todos os *logoi* são comprometidos em tornar os jovens melhores” (Araújo, 2017, p.239). Posteriormente, o amor à multiplicidade dos conhecimentos e ciências é possível graças ao amor da unidade do belo apreendida a partir da multiplicidade vários amantes belos que é proporcionada ao amante dentro dessa comunidade.

A compreensão da unidade na multiplicidade de amantes e de ver o oceano do belo tem um impacto direto na questão da superação da servidão, pois “é a compreensão da beleza que compartilhamos com os outros que nos liberta de submeter-nos a eles por causa da beleza deles” (Araújo, 2017, p.239-240). Sócrates buscava estar rodeado de pessoas belas e Alcibiades queria impedi-lo de fazer isso, porque ele era incapaz de amar livremente. Reconhecer o oceano do belo está também ligado, como vimos, à uma filosofia sem ciúme e ao discurso de Alcibiades, que vivia como um escravo e era incapaz de compreender a unidade do belo. Araújo entende que por ser “incapaz de amar na liberalidade filosófica (*en philosophiai apthanoi*), Alcibiades reconhece que vive como um escravo, uma vida que não vale a pena ser vivida” (Araújo, 2017, p.241).

Portanto, a ausência de ciúme possibilita um afrouxamento da ligação restrita a objetos particulares ou à mera beleza física, e abre espaço para que o amante ame a multiplicidade do belo e apreenda a unidade a partir dela. Uma comunidade que é livre de ciúme possibilita uma troca recíproca entre diversos amantes belos que compartilham um amor ilimitado à sabedoria, e nesse amor eles geram discursos sobre virtude e até mesmo a virtude em si quando chegam a contemplar a Forma do Belo. A reciprocidade de afeto entre os amantes significa que todos são amantes e amados, e em comunidade eles vivem a filosofar por toda a vida.

### **3.4 Contemplação da Forma do Belo**

Depois de contemplar as ciências e já gerando em amor inesgotável à sabedoria, Diotima reafirma a importância do papel do guia e da orientação correta na *scala amoris*, ao dizer que o indivíduo que “até esse ponto tiver sido orientado para as coisas do amor” chegará no ápice e atingirá o objetivo final de todos os esforços anteriores. O amante irá subitamente perceber a Forma do Belo, que é “sempre uniforme, enquanto tudo mais que é belo dele participa, de um modo tal que, enquanto nasce e perece tudo mais que é belo, em nada ele fica maior ou menor, nem nada sofre” (211b).

Diotima termina fazendo um resumo do caminho correto, enfatizando novamente que para chegar no ápice e contemplar o Belo em si, é essencial ser guiado corretamente. Esse percurso começa com a apreciação da beleza física, especialmente a partir do amor correto aos jovens, e é gradualmente conduzido em direção à contemplação da Forma, começando por amar um só corpo, e depois “para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acaba naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo” (211b-d). É significativo que Diotima passe diretamente dos belos corpos para os belos ofícios, como destacam Rowe (1998, p.200) e Araújo (2017, p.239). Eles veem isso como evidência de que o amante nunca deixa de amar as almas belas, continuando a cuidar delas e a aperfeiçoá-las.

Diante disso, mesmo ao atingir os últimos passos da ascese, o amante não deixa de amar os indivíduos que o conduziram até ali nos passos anteriores. Até porque amar mais a Forma do Belo não anula o amor ao que veio antes. Mesmo que se diga que o amor por objetos impessoais possa reduzir os vínculos com indivíduos particulares, não há a negação do amor aos indivíduos, mas sim a afirmação que a vida atinge seu melhor potencial quando é dedicada a algo maior<sup>56</sup>. A visão expansiva do belo não faz com que o amante fique cego perante a beleza dos passos anteriores (Nehamas, 2007).

A comunidade de amantes é mantida ao longo da ascese porque todos os passos até o último degrau são de reconhecimento de diferentes instâncias da mesma Forma do Belo e que geram melhorias intelectuais para o amante (Araújo, 2017). É o mesmo belo que o amante identifica simultaneamente na comunidade deles e na Forma. E para chegar até ela, a interação

---

<sup>56</sup> Esse mesmo argumento também é empregado por Rowe (1998), “Socrates’ account of *eros* is frequently read as excluding attachments to individuals. In fact, it rather presupposes them, in the shape of that dialogue with like-minded others which he sees as an essential condition of philosophical progress. What is more, his notion of the good for the individual, at its highest, seems to be generous enough to include caring for others, at least insofar as it includes contributing to their intellectual improvement (...) What he urges, put simply, is that all the effort the ordinary lover puts into achieving his ends would be better spent in a different pursuit. Ordinary lovers go to extraordinary lengths to get what they want; the philosophical ‘lover’ — the kind of lover we should all be, and that Socrates himself is — sets his sights more fruitfully elsewhere” (Rowe, 1998, p. 7).

erótica com os outros indivíduos na comunidade é muito importante. O amante passa a amar todos os objetos belos, é um amor que expande, e não que limita. O amante não deixa de amar os degraus anteriores da escada e nunca deixa de amar as almas belas. É como se o amante passasse a amar a escada como um todo, porque é ela que sustenta, que preenche o espaço até a Forma<sup>57</sup>.

A jornada de conhecimento em direção à Forma do Belo é o caminho para a virtude e para a felicidade. A melhor vida é a do amante que contempla o belo em si, gerando virtude (212a). A contemplação da Forma do Belo só é possível através do processo de buscar compreender o que é belo, e para isso é preciso amar os corpos belos. Mas é preciso haver uma mudança na forma que o amante se relaciona com esses corpos. Obdrzalek (2010, p. 431-432) nota que para que o belo deixe de ser apenas uma ferramenta para um fim, e passe a ter um valor intrínseco, é necessário que o foco seja na contemplação, ao invés da possessão. Por isso, no *eros* platônico um modelo erótico baseado na possessão é deixado de lado e dá lugar a um modelo baseado na contemplação e admiração. Essa admiração e o teor contemplativo na percepção do belo faz com que o amante priorize um engajamento intelectual com os indivíduos belos e direcione seu *eros* para além da beleza física.

No modelo erótico platônico, a contemplação e o papel ativo dos amantes não são mutuamente exclusivos, já que a contemplação não sugere passividade por parte deles. Nehamas (2007) defende que a contemplação da beleza na ascense não é algo passivo porque em cada etapa desse processo, ela está intrinsecamente ligada à geração de discursos belos e bons. A contemplação da beleza se manifesta na criação de algo belo, seja um discurso ou em indivíduos que incorporam esse discurso em suas vidas. Isso significa que a contemplação vai além de uma atividade teórica e abstrata porque ela está intimamente ligada à participação ativa do filósofo em sua comunidade. O filósofo, ao contemplar o belo em si, gera os mais belos discursos possíveis e a própria virtude, não apenas imagens dela. Esses discursos são considerados “os melhores filhos que um ser humano pode ter, nascidos da interação dialética do filósofo com aqueles que inspiram sua visão da verdadeira natureza do belo” (Nehamas, 2007, p.124).

---

<sup>57</sup> Allen (1991) também defende que o amor aos degraus anteriores da *scala amoris* não é exclusivo à medida que se avança, já que “It is characteristic of a ladder that one leaves the lower rung behind as one climbs. But one does not stop loving the beauty of bodies solely by reason of the fact that one has come to love the beauty of souls; or the beauty of souls solely because one has come to love the beauty of laws and institutions, which are directed to beauty of soul” (Allen, 1991, p.82).

Mas isso não significa que os indivíduos sejam completamente desprezados<sup>58</sup>, e muito menos que o amante fica para sempre nesse último estágio. O Eros filósofo é definido como intermediário, entre sabedoria e ignorância, pois quem é sábio não filosofa. Se o filósofo não fica no último degrau, ele transita pela *scala amoris*. Ele volta, educa e guia outros amantes no caminho, ao mesmo tempo que continua exercendo a atividade erótica de gerar no belo, e a filosofar para sempre.

Essa interpretação também é defendida por Blondell (2006), que sugere que o filósofo não permanece sempre contemplando a Forma do Belo, não apenas pela intermediariedade de Eros, mas também porque é impossível para um humano sobreviver apenas contemplando o belo, sem atender suas necessidades básicas de sobrevivência. A necessidade de descer do último degrau significa que o filósofo volta a interagir com os outros amantes discutindo sobre a virtude que ele conseguiu gerar para si. Então isso gera benefícios tanto para o amante quanto para os outros que interagem com ele, seja através de discussões acerca da virtude ou do direcionamento de outros indivíduos para que consigam trilhar o mesmo caminho. Ela argumenta que a Forma existe para além do espaço e do tempo, e que a compreender implica também compreender que a única maneira que os mortais podem contemplá-la é através da filosofia.

O amor à sabedoria faz com que o amante continue a questionar, fazer perguntas, exercendo um papel ativo a fim de suprir sua carência. Sócrates demonstra exercer esse papel porque ele reconhece que precisa aprender mais sobre *eros*, e ele diz que foi ao encontro de Diotima exatamente porque reconheceu que precisava de um guia (207c). É nesse sentido que a passividade é eliminada nos relacionamentos eróticos platônicos, porque é preciso que todos os indivíduos sejam ativos em sua jornada filosófica.

Se a atividade erótica é constante, o amante não para de gerar. O guia, já tendo completado a ascese antes, mostra o caminho para o outro amante e ao mesmo tempo continua a gerar. Essa contínua produção do guia é característica da atividade erótica que é sempre intermediária, e é alimentada pela beleza dos outros amantes. Blondell (2006, p.152) destaca que o próprio Sócrates demonstra no *Banquete* que pode ser guiado e guiar. Ele foi guiado por Diotima e tentou guiar Agatão e Alcibiades.

### 3.5 Eros livre de ciúme

---

<sup>58</sup> Rowe (1999) defende a importância dos indivíduos porque “all creative activity really does stem from that kind of passionate encounter between individuals that we treat as his hallmark.” (Rowe, 1999, p.248)

A rejeição da escravidão em 210d é o reconhecimento de que, sem um *eros* que é livre de ciúme, o movimento em direção à Forma do Belo não pode ser plenamente exercido. Diotima é incisiva ao afirmar que o amante não deve se prender a um único indivíduo ou uma única instância do Belo. Isso indica a liberalidade filosófica como uma necessidade para o amante do modelo erótico platônico, que deve ser livre para amar o belo em sua totalidade.

Um amor servil prende o amante a um único indivíduo, gerando ciúmes e ressentimento em relação a qualquer outro tipo de relacionamento que seu amado possa ter. Por essa razão, esse tipo de amor é criticado, especialmente antes do amante gerar discursos belos em amor inesgotável à sabedoria (*en philosophiai aphthonoi*). Como vimos acima, Alcibíades é o paradigma desse tipo de amante. Sendo escravo de um único indivíduo, ele é incapaz de compreender o oceano do belo porque ele é incapaz de “amar na liberalidade filosófica (*en philosophiai aphthonoi*)” (Araújo, 2017, p.240) necessária no *eros* platônico.

Araújo (2017) interpreta uma filosofia abundante e sem ciúme como uma liberalidade filosófica. Liberalidade significa ser capaz de compreender e abarcar a multiplicidade, e de ter um amor que se estende a outros indivíduos, não se prendendo a um só. É ter generosidade para compartilhar belos discursos com outros e educá-los na comunidade de amantes. Liberalidade filosófica é justamente uma filosofia livre de ciúme que é praticada a partir de um modelo erótico no qual o amante não se prende a nenhuma particularidade e é livre para expandir sua visão do belo.

O Eros livre de ciúme é a chave para subir os degraus da *scala amoris*. O amante deve libertar-se da possessividade e do ciúme, rejeitar a escravidão e abraçar a multiplicidade do belo, permitindo que seu *eros* se expanda e produza discursos e virtude em uma filosofia verdadeiramente abundante. O modelo erótico platônico quebra a assimetria da pederastia tradicional e dá lugar a um modelo onde todos são amantes, pois todos precisam exercer um papel ativo no relacionamento, através da geração no belo.

É exatamente esse apagamento da hierarquia que Halperin (1990) vê como um traço distinto do modelo erótico platônico. Todos os indivíduos nesse modelo se tornam indivíduos desejantes. O amado vira amante e é incluído em uma comunidade onde há reciprocidade e afeto na troca entre eles, pois todos são livres para amar. Isso significa que o relacionamento erótico platônico liberta os *eromenoi* de serem explorados porque eles não podem mais ser manipulados como mero objetos, e os vê como indivíduos dignos de amar e serem amados, e de filosofar em direção à Forma.

Portanto, no modelo erótico platônico o amado é livre para amar e se tornar um amante através da educação filosófica. Ele é ativo em sua jornada, ele também precisa gerar, e assim

deixa de ser um mero receptáculo de sabedoria. A reciprocidade entre eles se expressa no diálogo baseado numa troca sem ressentimento ou ciúme onde todos são livres para se expressarem e confiantes de que irão ser ouvidos e trabalhar em busca do mesmo objetivo. Não há disputa ou jogos de poder entre eles porque não há hierarquia ou ciúme.

A investigação coletiva é importante no exercício da razão, pois, ao submeter hipóteses e crenças ao pensamento coletivo, elas podem ser examinadas de maneira mais eficaz, facilitando a busca pela verdade. Quando um indivíduo se isola, tende a acreditar firmemente no seu próprio ponto de vista, sem encontrar muitos motivos para duvidar ou continuar fazendo perguntas, o que prejudica o exercício contínuo da atividade filosófica. Por isso é crucial que o filósofo se relacione com outros indivíduos que compartilham o mesmo amor à sabedoria. O conhecimento do belo evolui quando outros estão envolvidos.

Então, a filosofia prospera em um ambiente onde há uma troca aberta e honesta de perguntas e respostas, onde todos os participantes estão dispostos a explorar ideias profundamente, sem restrições, e com uma disposição genuína em busca do mesmo objetivo. Essa dinâmica é a essência da prática filosófica. Sócrates dedicou sua vida a discutir ideias com os outros e Platão escolheu expressar sua filosofia através de diálogos. As condições favoráveis e corretas para o exercício da filosofia são encontradas nos outros também. Filosofar é ao mesmo tempo uma experiência coletiva e introspectiva, pois outros podem nos mostrar o caminho para contemplar a Forma do Belo.

Enquanto no *Banquete*, Alcibiades aparece como um amante que é incapaz de amar como um filósofo e que escolhe não se libertar subindo os degraus da *scala amoris*, em *Alcibiades Primeiro* vemos Sócrates pedindo um favor a ele, que é simplesmente o engajamento em um diálogo filosófico no qual ele tenta educá-lo. E no final desse diálogo, Sócrates, o modelo de um amante filósofo, critica a escravidão dizendo que ela é um vício a ser evitado, e afirma que a liberdade é própria da virtude (135c), justamente porque o indivíduo só consegue ter uma educação filosófica e virtuosa, além de gerar virtude, a partir de um *eros* que é livre.

Ao longo da ascensão o filósofo produz discursos sobre a virtude e no último degrau ele gera virtude verdadeira porque ele contempla a Forma do Belo em si. O filósofo só consegue gerar virtude se ele for livre para expandir sua compreensão do belo para chegar à Forma, não se prendendo exclusivamente a nenhuma instância do Belo. O filósofo produz virtude verdadeira porque ele é livre. A liberalidade filosófica é uma necessidade no exercício da filosofia.

O filósofo não fica surdo ao chamado do belo<sup>59</sup> e ele busca entender o porquê disso. Compreender a unidade do belo faz com que se aprecie o belo em si e nos outros como um só. O amante que vê isso não se torna escravo de nenhuma beleza particular. Amar algo belo não impede de amar outras coisas belas porque o amor não diminui quando se estende para mais objetos belos, ele cresce. Ele cresce e preenche o caminho até a Forma. Ele torna acessível o que parecia ser inacessível. O conhecimento expansivo do belo só é possível através de um amor que também é expansivo. O amor só cresce através de um *eros* que é livre.

---

<sup>59</sup> Essa frase é uma paráfrase da frase “O artista, porém, não pode ficar surdo ao chamado da beleza” de Andrei Tarkovski em *Esculpir o Tempo* (2010).



## 4 CONCLUSÃO

No primeiro capítulo, analisei o discurso de Pausânias e caracterizei o *eros* do modelo erótico que ele defende como servil, argumentando que é esse tipo de *eros* criticado por Diotima em 210d. Pausânias divide Eros em dois, um bom e outro ruim, concebendo-o como extremos. Entretanto, essa divisão de Eros não se sustenta para o propósito definido por ele, pois ambos acabam sendo marcados pelo desejo que se volta ao corpo, priorizando o prazer proporcionado pelos favores sexuais. O modelo erótico servil mantém o caráter aquisitivo, possessivo e dominador do Eros tradicional.

Pausânias tenta legitimar um modelo aquisitivo, centrado no prazer e dependente dos favores sexuais, como um meio para alcançar sabedoria e virtude. Além disso, ele mantém o modelo assimétrico da pederastia tradicional que é composto por um *erastes* e um *eromenos*. O modelo erótico servil consiste em um modelo onde ambos devem se submeter um ao outro, mas de maneiras diferentes já que o *erastes* deve servir com educação e sabedoria ao jovem e o *eromenos* deve servir com favores sexuais. É uma relação transacional, onde a sabedoria é comercializada, mas ao invés de ser trocada por dinheiro, é trocada por sexo.

Contudo, os favores sexuais não garantem a transmissão da sabedoria, não só porque ela não pode ser transmitida dessa maneira, mas também porque o *erastes* provavelmente irá manipular o *eromenos* para obter os favores sem cumprir sua parte no acordo. Esse tipo de relacionamento coloca o *eromenos* em desvantagem, assegurando que o *erastes* obtenha o prazer desejado, mas sem garantir que o jovem receba a educação prometida. Quando o desejo por prazer do *eros* servil prevalece, todos os demais objetivos são negligenciados, e a educação do jovem torna-se irrelevante. Pausânias estabelece critérios para permitir um passe livre do amante ao amado, priorizando a garantia dos favores sexuais ao *erastes*. Trata-se de um modelo que prioriza o prazer do *erastes*, e falha na educação do jovem.

Enquanto no modelo erótico livre vários amantes podem se relacionar entre si, no modelo erótico servil o *erastes* se relaciona exclusivamente com um único *eromenos*. Ainda que o *erastes* engane o jovem e em seguida busque outro para satisfazer seu desejo, ele mantém essa exclusividade em cada relacionamento. Para Pausânias, o relacionamento erótico é um jogo de poder. O amante servil busca controlar o jovem e mantê-lo apenas para si. Contudo, sendo um *eros* aquisitivo e transacional no qual o *eromenos* é enganado e usado, assim que o *erastes* obtém o que deseja, saciando seu desejo, ele abandona o jovem e procura outro, repetindo o mesmo padrão. Seu interesse está em dominar e possuir o *eromenos* para obter

prazer, o que faz com que ele tenha que enganar e manipular diversos *eromenoi* para conseguir constantemente saciar seu desejo.

Vimos no primeiro capítulo que Alcibíades está interessado na troca de favores sexuais por sabedoria, tal qual no modelo erótico servil. No segundo capítulo, ele reaparece conectado não apenas à servidão, mas também ao ciúme, cuja negação se mostra uma necessidade para que o amante filósofo contemple o oceano do belo. O *eros* marcado pelo ciúme e o *eros* servil têm algo em comum: eles tendem a tratar o outro como posse, como objeto a ser usado e manipulado.

O caráter possessivo do ciúme é presente em um tipo de amor que é exclusivo e direcionado a um só indivíduo ou apenas aos corpos belos. O amante que é escravo busca dominar e manipular para atender seus próprios interesses, tendo o amado só para si, impedindo que esse amado se relacione com qualquer outro que possa colocar seu relacionamento em perigo. Mesmo que o *erastes* engane o jovem e eventualmente procure outro para satisfazer seu desejo por prazer, não passando a vida toda se relacionando com um só *eromenos*, ele sempre se relaciona exclusivamente com um indivíduo por vez. Seu interesse reside em dominar e possuir o objeto de seu desejo. Após isso, assim que o *erastes* sacia seu desejo, e o *eromenos* percebe que foi enganado, o *erastes* acaba tendo que buscar outro jovem para continuar a satisfazer seu desejo, repetindo o mesmo padrão de relacionamento, como um jarro quebrado que precisa ser constantemente enchido.

A crítica de Diotima se aplica tanto ao amante que é escravo de um só indivíduo a vida toda, quanto ao que é escravo da beleza do corpo, seja de um ou de vários indivíduos. Ambos os tipos de relacionamento são exclusivos e limitantes. Pausânias utiliza a servidão como uma forma de garantir ao amante controle sobre o amado, assegurando que este se submeta às suas vontades e desejos. A submissão, nesse contexto, é uma ferramenta de controle afetivo, mantendo o outro sob sua influência e controle, algo que é característico também do ciúme.

Esta característica do modelo erótico de Pausânias é destacada por Neumann (1964), que também nota que o amante do modelo de Pausânias controla o afeto do jovem ao enganá-lo para obter os favores sexuais, ao mesmo tempo que ele se torna escravo da sua atração pelo corpo do *eromenos*. Como vimos no primeiro capítulo, diante do desejo por prazer, o critério da alma é ofuscado. É isto que leva Neumann (1964) a dizer que, para Pausânias, o indivíduo é mais corpo do que alma, e que “ao contrário de sua defesa explícita da autodeterminação e das virtudes intelectuais, ele [Pausânias] na verdade aspira à escravização às atrações corpóreas” (Neumann, 1964, p.265).

Há uma relação intrínseca entre possessividade, ciúme, manipulação e servidão em um contexto erótico servil. O amante servil manipula, mente e engana para obter o que deseja, dominando e tirando vantagem do *eromenos*, querendo tê-lo para si como um objeto. Sócrates rejeita esse modelo erótico, recusando tanto manipular quanto ser manipulado por Alcibiades. Nightingale (2001) destaca que essa recusa de Sócrates está ligada à recusa de um modelo em que a sabedoria é comercializada em troca de sexo:

A recusa de Sócrates em ser manipulado é, portanto, interpretada por Alcibiades como uma tentativa arrogante de dominar. Ironicamente, Sócrates está de fato a abster-se de tirar vantagem de Alcibiades ao rejeitar a sua oferta de sexo. Contrariamente às afirmações de Alcibiades, Sócrates recusa-se tanto a dominar como a ser dominado (Nightingale, 2001, p. 122).

Portanto, a rejeição de Alcibiades reflete essa aversão a um modelo erótico possessivo e dominador como o de Pausânias, onde a sabedoria é tratada como mercadoria. Embora Alcibiades pareça interessado na sabedoria, ele não compreende que ela não pode ser trocada ou obtida dessa maneira. Ele tenta aquiescer a Sócrates, e mediante a recusa de Sócrates, ele tenta dominá-lo para conseguir induzir Sócrates a ceder. Alcibiades quer ter controle sobre o relacionamento e o afeto de Sócrates<sup>60</sup>, não querendo dividi-lo com ninguém e se ressentido que Sócrates se relacione com outros. Em um modelo erótico servil ou você é o caçador que domina e manipula, ou você é manipulado e é a vítima. É um modelo que o indivíduo fica preso em um desses dois papéis assimétricos. Alcibiades falha em perceber que o caminho da filosofia é o que Sócrates o tenta ensinar. Ele não consegue conceber um *eros* livre porque seu *eros* é servil, ressentido e ciumento. Alcibiades parece querer sabedoria, mas ele está mais interessado em adquiri-la do que exercer um papel ativo na busca por ela<sup>61</sup>.

A resistência de Sócrates em ser dominado por Alcibiades nos mostra o que esse jogo de poder deve ser ausente nos relacionamentos eróticos platônicos. Apesar de Sócrates resistir a ser dominado, isso não previne ele de seguir o guia certo, mediante as condições corretas, pois ele seguiu os ensinamentos de Diotima, cujo método é muito parecido com o *elenchos* frequentemente empregado por ele (Blondell, 2006).

---

<sup>60</sup> No segundo capítulo, esse controle afetivo foi apontado como uma das características do ciúme. Na sociedade grega raramente o indivíduo assumia sentir ciúmes. Isso é apontado por Sanders (2014) que explica que “In the whole Classical corpus, there are only three surviving instances where someone explicitly says ‘I’ feel *phthonos* [...] The extreme rarity of these instances ‘proves the rule’ of how unusual it is to claim to feel *phthonos*” (2014, p. 36). É preciso que seja Sócrates que nos diga que Alcibiades é dominado por ciúme. É preciso que um filósofo chame atenção para o problema do ciúme nas relações eróticas.

<sup>61</sup> Nightingale (2001) nota que o *eros* de Alcibiades é “um *eros* que procura dominar e subjugar” (2001, p.122), ou seja, é um *eros* que é servil, e que Alcibiades “quer possuir o conhecimento de Sócrates mas ele não quer viver a vida filosófica” (2001, p. 122).

Para que o amante se torne filósofo e contemple o oceano do belo, ele precisa superar a ligação possessiva com o corpo que é característica do *eros* servil. O *eros* livre não é contaminado pelo corpo porque, ao perceber a unidade dos corpos belos, o amante não é escravo de nenhuma beleza particular. Embora reconheça a beleza do corpo, ele a considera de menor importância diante da unidade do Belo. O engajamento do amante filósofo com o corpo é diferente, ele busca compreender os corpos belos. Enquanto o sexo é uma necessidade no *eros* servil, no *eros* livre ele não é<sup>62</sup>.

No modelo erótico platônico, o corpo não é fonte de contaminação, ele é o primeiro passo da ascese. É um dos degraus, mas não é o todo. O amante gradativamente compreende a beleza de todos os objetos belos e essa percepção da unidade faz com que haja o afrouxamento do vínculo com a beleza do corpo. Há a reorientação da forma que o amante se relaciona com os corpos belos. O foco é na busca por compreender o belo através de um engajamento que é mais intelectual e contemplativo, e que tem como objetivo o conhecimento expansivo do belo em direção à Forma.

O amante filósofo não valoriza apenas a alma de um indivíduo belo, mas todas as almas belas, e para além disso, passa a amar a beleza das leis e da ciência. No *eros* filósofo é o amor à sabedoria que orienta o relacionamento entre eles. Eles compartilham o mesmo desejo de gerar no belo e engajamento entre eles é intelectual, através de diálogos e discussões. O desejo começa no corpo, mas ele se desprende dele o suficiente para que não seja submisso ou escravo da beleza corpórea. Ele se desprende porque o sexo não é o foco e nem uma necessidade, e muito menos moeda de troca com a sabedoria.

Enquanto o desejo erótico servil é orientado pelo prazer, o desejo erótico livre é orientado pela filosofia. O desejo erótico platônico é orientado pelo amor ao belo, à sabedoria e ele se realiza através da geração no belo a partir de um *eros* que é livre de ciúme. A relação dos amantes filósofos é diferente da do *erastes* servil com o *eromenos* porque é um relacionamento intelectual entre os indivíduos, através da discussão de ideias e da investigação conjunta acerca do belo, onde há o direcionamento aos passos da ascese. Há reciprocidade entre eles, e a hierarquia de papéis é ausente. Não há nenhum jogo de poder ou domínio.

Eros deixa de ser um desejo escravizante e passa a ser um desejo criativo, em que o amante não busca dominar os outros indivíduos, e sim gerar no belo, além de guiar outros no caminho da filosofia. Diotima fala em uma pederastia correta que quebra com o modelo

---

<sup>62</sup> Platão não é claro se há sexo do relacionamento erótico filosófico, e isso é um reflexo de que ele não é uma necessidade no modelo platônico. Vimos que em 209a-c a linguagem é ambígua e pode incluir contato físico, mas ele não é o foco do relacionamento, e talvez não tenha um papel relevante.

pederástico tradicional e a defendida por Pausânias. No modelo erótico livre todos são amantes e todos sentem *eros*, superando tanto os papéis quanto a assimetria dos relacionamentos pederásticos, em que apenas o *erastes* sentia *eros*. O amado é livre para sentir *eros* e para se tornar um amante filósofo que gera no belo. É um modelo livre de ciúme onde os indivíduos são livres para se relacionarem numa comunidade de amantes onde todos amam e são amados.

Ao analisar os discursos de Diotima e Pausânias, vemos a incompatibilidade entre dois tipos de Eros, entre servidão, ciúme e filosofia, já que o amante filósofo não deve ser escravo para que consiga ascender e produzir virtude verdadeira ao contemplar a Forma. No *eros* livre e platônico o amante valoriza a sabedoria como a coisa mais bela. Ele é um amante da sabedoria e está sempre em busca de se tornar mais sábio, de suprir sua carência e sua ignorância. O filósofo é ativo em sua busca e permanece nesse estado intermediário sempre gerando no belo.

Enquanto no modelo erótico servil a virtude é usada para justificar a escravidão e os favores sexuais, no modelo de Diotima o indivíduo gera virtude para si mesmo, sem precisar usar ou enganar os outros para isso. Enquanto o foco do de Pausânias é o *charizesthai*, o de Diotima é gerar no belo. O amante filósofo não busca favores sexuais, nem dominar ou manipular os outros. Ele gera em conjunto com outros amantes.

Diotima reforça ao longo do seu discurso que há um caminho correto a ser seguido. São passos indispensáveis para que o amante consiga produzir belos discursos educativos e virtude. Para o amante contemplar a Forma do Belo, ele precisa amar de acordo com um *eros* que é livre de ciúme e de apego exclusivo a particulares. O amante filósofo, diferente do servil, quer ter para si o Belo/Bem e para isso ele busca gerar e não possuir os indivíduos. Não é um Eros que busca dominar o outro, mas discutir, dialogar e refletir. O *eros* platônico tem como objetivo a geração e não a possessão, então ele não pode ser realizado através do sexo (Halperin, 1990).

É pela ausência desse caráter possessivo em relação aos indivíduos que a crítica de Diotima ao ciúme aparece relacionada com a crítica a um *eros* que é servil, referenciando diretamente o discurso de Pausânias, porque um amor que escraviza tende a tratar os outros como posse. O *eros* platônico é baseado numa troca em que não há hierarquia entre os indivíduos, em que eles se unem pelo amor à sabedoria e o desejo de gerar no belo. Eles engajam no diálogo e na investigação, sem disputas de poder entre si, sem ciúme e sem ressentimento.

Carson (1995) nota que Platão faz uma revisão dos valores eróticos no *Banquete* e nos revela através de Sócrates uma nova história de Eros, na qual ele quebra com os papéis tradicionais de amante e amado. Dessa forma, o *Banquete* nos mostra uma nova narrativa de Eros, através de uma

conversa na qual Sócrates irá dizer  
como podemos libertar o amor  
de toda escravidão  
a desejo pessoal ou narrativa privada (Carson, 1995, p.51).

Nessa nova narrativa, Platão nos mostra um Eros que não vitimiza mais nem o amante e nem o amado. O Eros platônico supera tanto as amarras do Eros tradicional, quanto a do Eros servil. Ele constrói um modelo erótico baseado na libertação de ligações exclusivas que impedem o amante de amar ilimitadamente a filosofia e de subir os degraus em direção à Forma. O amante se relaciona em vários indivíduos belos que formam uma comunidade de amantes filósofos. A narrativa privada dá lugar a uma narrativa coletiva, onde o amor à filosofia é livre para florescer e crescer.

Carson (1995) chama atenção para o fato de que o *Banquete* nos é repassado através de Aristodemo, um dos amantes de Sócrates (173b), que esteve presente no encontro na casa de Agatão junto com Sócrates, e reportou o que aconteceu a Apolodoro. Por isso, Carson (1995) caracteriza o *Banquete* como um diálogo que é experienciado e visto a partir da perspectiva do amante. O caminho que deve ser percorrido em direção à Forma nos é repassado em um diálogo que começa com o caminho percorrido por dois amantes, Sócrates e Aristodemo, até a casa de Agatão. Isso nos lembra que o modelo erótico platônico é composto por amantes. O início do *Banquete* nos mostra que é importante que o caminho da filosofia seja trilhado coletivamente, assim como Aristodemo concorda em trilhar o caminho com Sócrates. Sócrates diz que é durante o caminho que eles irão encontrar a resposta para a pergunta do porquê Aristodemo está acompanhando-o, sem ter sido convidado previamente por Agatão. Seja a resposta para essa pergunta ou para questões filosóficas, elas são encontradas a partir da interação entre amantes.

Como vimos na introdução, o desejo erótico tradicional faz com que o amante se sinta um perdedor. O desejo muda o amante (Carson, 2022), e essa mudança pode ser para melhor ou pior. No Eros tradicional e no Eros servil ele muda o amante para pior. Platão nos mostra como esse desejo pode mudar o amante e alterar todo o curso da sua vida para melhor. Ele transforma esse Eros em filósofo e mostra o caminho para a melhor vida possível, que dá acesso ao que é mais belo, isto é, a Forma (211e-212a). O amante filósofo não é vítima de Eros, assim como o amado não é vítima do amante. A negação da escravidão ocorre exatamente na mesma passagem que é falado de um amor sem ressentimento e inesgotável à filosofia, porque para amar desse jeito, é necessário que esse amor não seja servil, para que os amantes consigam amar a filosofia livremente e ilimitadamente, se relacionando com vários filósofos e praticando uma filosofia livre de ciúme.

É preciso não amar como um escravo da beleza dos corpos e de nenhum indivíduo para poder ascender à Forma do Belo. É preciso se relacionar com vários indivíduos belos e amar a partir de um Eros livre de ciúme para conseguir ascender até o último degrau e gerar virtude verdadeira (212a). Assim como Eros está sempre a “tecer maquinações” (203d), os amantes filósofos tecem um caminho em direção a Forma. Como se a Forma fosse a doce maçã no galho mais alto que os colhedores de maçã não foram capazes de alcançar (Safo, Fr. 105A<sup>63</sup>), o Eros platônico permite que os amantes consigam chegar nesse galho mais alto e que finalmente consigam alcançá-la. Mas ao invés de colhê-la e adquiri-la para si, eles escolhem contemplá-la.

---

<sup>63</sup> “como a doce maçã que enrubesce no galho mais alto/ no alto do alto e que o colhedor de maçãs esquecia – / não esquecia mas nunca seria capaz de alcançá-la” (Safo, Fr. 105A). Tradução de Guilherme Gontijo Flores.

## REFERÊNCIAS

- ALLEN, Reginald. E. **The dialogues of Plato**, v. 2: The Symposium. New Haven: Yale University Press, 1991.
- ANTUNES, Carlos Leonardo Bonturim. Problemas de tradução poética em Anacreonte. **Cadernos de Tradução**, vol. 38, n° 2, maio de 2018, p. 78–96.
- ARAÚJO, Carolina. Erôs and communitarianism in Plato's *Symposium*. Luc Brisson & Olivier Renaut, organizadores. **Érotique et Politique chez Platon: Erôs**, genre et sexualité dans la cite platonicienne. Auflage, Academia Verlag, 2017.
- BERNSDORFF, Hans. **Anacreon of Teos: Testimonia and fragments**. Oxford University Press, 2020.
- BLONDELL, Ruby. Where is Socrates on the “Ladder of Love”? Leshner, James, Debra Nails, and Frisbee Sheffield, eds. **Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception**. Hellenic Studies Series 22. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2006.
- BREITENBERGER, Barbara. **Aphrodite and Eros: the development of erotic mythology in early Greek poetry and cult**. New York; Abingdon: Routledge, 2007.
- BRISSON, Luc. Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's *Symposium: Páiderastia and Philosophia*. Leshner, James, Debra Nails, and Frisbee Sheffield, eds. **Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception**. Hellenic Studies Series 22. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2006.
- BRISSON, Luc. The Notion of Φθόνος in Plato. Candiotta, Laura, e Olivier Renaut, organizadores. **Emotions in Plato**. Brill, 2020.
- BRUNHARA, Rafael de Carvalho Matiello. **Uma Poética do Simpósio: A Performance da Elegia Grega Arcaica na Teognideia**. 2017. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2017a.
- BRUNHARA, Rafael de Carvalho Matiello. *Erotica Theognidea*, Breve Antologia. **R.Nott Magazine**, n°42, Out. 2017b.
- CARSON, Anne. **Eros, o doce-amargo: um ensaio**. Tradução de Júlia Raiz. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.
- CALAME, Claude. **Eros na Grécia Antiga**. Tradução de Isa Etel Kopelman. São Paulo, Perspectiva, 2013.
- CARSON, Anne. **Shoes: An Essay on How Plato's "Symposium" Begins**. The Iowa Review, Vol. 25, No. 2 (Spring - Summer, 1995), pp. 47-51.
- DOVER, Kenneth James. **A homossexualidade na Grécia Antiga**. Trad. Luís Sérgio Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.



DOVER, Kenneth James. *Eros and Nomos* (Plato, “Symposium” 182a-185c). **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, n. 11, p. 31-42, 1964.

FREITAS, Luiz Eduardo. A imagem do *kinaidos* no *Górgias* de Platão. **Archai**, n. 23, May/Aug, 2018.

GAZOLLA, Rachel. Ética e liberdade, **Hypnos**, ano 2, n. 3, p. 54-63, 1997.

GAZOLLA, Rachel. **Pensar mítico e filosófico**: Estudos sobre a Grécia Antiga. São Paulo: Loyola, 2011.

GIACOMELLI, Anne. The Justice of Aphrodite in Sappho Fr. 1. **Transactions of the American Philological Association**, 110 (1980), p. 135-142.

GREGORY, Justina, e Susan B. Levin. Φιλοσοφία ἄφθονος (Plato, Symposium 210d). **The Classical Quarterly**, vol. 48, n° 2, 1998, p. 404–10.

HALPERIN, David M. Platonic Eros and What men call love. **Ancient Philosophy**, n. 5, p. 161-204, 1985.

HALPERIN, David. M. **One hundred years of homosexuality**: and other essays on Greek love. Routledge, 1990.

HOBBS, Angela. **Plato and the hero**: courage, manliness, and the impersonal good. Cambridge University Press, 2000.

HUNTER, Richard. **Plato’s Symposium**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

LEAR, Andrew. Anacreon's "Self": An Alternative Role Model for the Archaic Elite Male?. **American Journal of Philology**, Volume 129, Number 1 (Whole Number 513), Spring 2008, pp. 47-76.

MORRISON, John Sinclair. *Hyperesia* in Naval Contexts in the Fifth and Fourth Centuries BC, **The Journal of Hellenic Studies**, v. 104, p. 48–59, 1984.

MACDOWELL, Douglas M. ‘Hybris’ in Athens, **Greece & Rome**, v. 23, n. 1, p. 14–31, 1976.

NEHAMAS, Alexander. Beauty of Body, Nobility of Soul: The Pursuit of Love in Plato’s *Symposium*. Burnyeat, Myles, e Dominic Scott, organizadores. **Maieusis**: essays in ancient philosophy in honour of Myles Burnyeat. Oxford University Press, 2007.

NEUMANN, Harry. On the Sophistry of Plato’s Pausanias. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, vol. 95, 1964, pp. 261–67.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. The Folly of Praise: Plato’s Critique of Encomiastic Discourse in the *Lysis* and *Symposium*. **The Classical Quarterly** (New Series), v. 43, n. 1, p. 112-130, 1993.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. **Genres in Dialogue**: Plato and the construct of philosophy.

Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

NORMAS, N. Novas normas de transliteração. **Archai**, [S. l.], n. 12, p. 193, 2014.

OBDRZALEK, Suzanne. Moral Transformation and the Love of Beauty in Plato's Symposium. **Journal of the History of Philosophy**, Journal of the History of Philosophy, Volume 48, Number 4, October 2010, pp. 415-444.

OSORIO, Laura Alejandra Carrillo. El discurso de Pausanias en El Banquete y la discontinuidad argumentativa entre Eros, pederastia y sociedade. **Saga**, Bogotá, n. 27, 2014.

PLATÃO. **Alcíbiades I**. Tradução, apresentação, guia de leitura e notas de Celso Vieira; introdução de Julia Annas. 1ª edição. São Paulo: Penguin – Companhia das Letras, 2022.

PLATÃO. **Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista e Político**. Traduções de: José Cavalcante de Souza (O Banquete); Jorge Paleikat e João Cruz Costa (Fédon, Sofista, Político). 1ª edição, Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo, 1972.

PLATÃO. **Eutidemo**. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro. Ed. PUC-Rio, Loyola, 2011.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2016.

PLATÃO. **Górgias. Protágoras**. Edição bilíngue. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2021.

PLATÃO. **O Banquete**. Edição bilíngue. Tradução e notas Irley F. Franco e Jaa Torrano. Apresentação Irley F. Franco. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2021.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução introdução e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2020.

PLATÃO. **O Banquete**. Edição bilíngue. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. **O Banquete**. Edição bilíngue. 3. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2011.

PLATÃO. **Primeiro Alcíbiades. Segundo Alcíbiades**. Edição bilíngue. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2015.

PLATÃO. **Protágoras**. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.

PLATO. **Symposium**. Translated by Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 1994.

PLATO. **Symposium**. Translated, with Introduction & Notes, by A. Nehamas & P. Woodruff. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

PLATO. **The Symposium**. Translated by M. C. Howatson. Edited by M.C. Howatson and Frisbee C. C. Sheffield. Cambridge University Press, 2008.

PLATO. **The Symposium**. Edited with introduction, critical notes and commentary by R.G. Bury, Cambridge, 1909.

PLATO. **Symposium**. Edited with an introduction, translation and commentary by C. J. Rowe, Aris & Phillips Ltd., 1998.

PLATO. **Symposium**. Edited by Sir Kenneth Dover. Cambridge: Cambridge University Press. 18th printing 2009.

RAGUSA, Giuliana. A Tradição do *paidikón* na Mélica Grega Arcaica: Testemunhos e Canções. **PhaoS**, 2017 (17), pp. 185-210.

RAGUSA, Giuliana. **Lira, Mito e Erotismo**: Afrodite na poesia mélica grega arcaica. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2010.

ROWE, Christopher. Socrates and Diotima: Eros, Immortality, and Creativity. **Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy** 15:239-259, 1999.

SAFO DE LESBOS. **Fragmentos completos**. Edição bilíngue. Tradução, introdução e notas de Guilherme Gontijo Flores. 1ª edição. São Paulo: Editora 34, 2017.

SAFO DE LESBOS. **Hino a Afrodite e outros poemas**. Organização e tradução de Giuliana Ragusa. São Paulo: Hedra, 2011.

SANDERS, Ed. **Envy and jealousy in classical Athens**: a socio-psychological approach. Oxford University Press, 2014.

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

TARKOVSKI, Andrei. **Esculpir o Tempo**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

XENOFONTE. **Banquete, Apologia de Sócrates**. Tradução do grego, introdução e notas: Ana Elias Pinheiro. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.