



## PLATÃO. *O Banquete*.

Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução e notas de Irley F. Franco & JAA Torrano. Apresentação de Irley F. Franco. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora PUC-Rio; Edições Loyola, 2021. 212 pp. ISBN (PUC-Rio): 978-65-88831-23-6. ISBN (Edições Loyola): 978-65-5504-091-3.

Book Review

Rodolfo Rachid<sup>1</sup>

orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7207-2909>  
 e-mail: [rodolforachid@uol.com.br](mailto:rodolforachid@uol.com.br)

DOI: <https://doi.org/10.25187/codex.v9i2.46990>



Referência nos Estudos Clássicos do País, a Biblioteca Antiqua, projeto editorial do Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, cujas edições bilíngues acompanham os textos gregos estabelecidos por John Burnet para a paradigmática Biblioteca Oxoniensis da Oxford University Press, publica em seu mais recente volume a nova tradução d'O *Banquete* de Platão, acrescida de notas explicativas, realizada por Irley Franco, Professora Doutora e Pesquisadora da PUC-Rio, com reconhecida experiência nos estudos platônicos, e por JAA Torrano, Professor Titular de Língua e Literatura Gregas da Universidade de São Paulo e um dos mais relevantes tradutores de Hesíodo e da tragédia grega. A atual edição apresenta preliminarmente um fecundo estudo da referida tradutora e acadêmica, inserindo o diálogo sobre Eros na profícua discussão em torno da epistemologia em *República VI*, concernente à exposição da dialética e dos possíveis nexos com a Teoria das Ideias, assim como uma análise extensiva do uso filosófico do drama, de forma que se questiona por que o teatro filosófico desenvolvido n'O *Banquete* emprega em sua escritura os recursos disponíveis do drama poético, reconhecendo a invectiva platônica às poesias trágica e épica. Da chegada de Sócrates ao banquete ofertado por Agatão a fim de celebrar a vitória do anfitrião por sua primeira tragédia na Leneia em 416 a. C. à récita de Diotima, desvelando a real natureza de

<sup>1</sup> Doutor em Letras Clássicas pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Brasil.

Eros e à de Alcibíades, podemos aferir o uso recorrente de elementos dramaturgicos que mostram o indissociável liame entre os preceitos ritualísticos e cultuais existentes na *pólis* grega e a experiência filosófica.<sup>2</sup> Tanto a construção das *dramatis personae* d'*O Banquete*, visando ao elenco dos encômios sobre Eros e a conseqüente récita da Estrangeira de Mantinea, proferida por Sócrates, superando-os, quanto a conspícua crítica ao uso da escrita no *Fedro* configuram mecanismos retóricos para que o filósofo indague sobre os limites da *sophía* humana em face do caráter venerando do *lógos*. O opróbrio platônico da escrita remonta ao escrutínio do estatuto da imagem e às implicações ontológicas surgidas de sua relação com o modelo, de modo que a prevalência da oralidade ante seu sucedâneo repousa em um critério epistemológico, pois o discurso oral permite tanto o exercício pleno da refutação, o *élenkhos*, quanto à defesa de quem foi eventualmente interpelado.

A cena literária organizada n'*O Banquete* constitui um *tableau vivant*, no qual os *lógoi* confrontados dos simposiastas visam não à real natureza de Eros, mas aos efeitos da afecção erótica, descurando de seu poder gnosiológico. O presente volume apresenta uma descrição minudente dos personagens envolvidos assim como da estrutura interna do diálogo, de modo que o esquema cênico se compõe, para a autora, (i) de um prólogo, (ii) de cinco encômios monológicos que anuem ser Eros uma divindade, correlatos aos de *Fedro* de Mirrinunte, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão assim como da prédica dialógica socrática, rejeitando os discursos predecessores e evocando a iniciação de Diotima, a qual compreende o amor seja como intermediário (*tò metaxú*) seja como um nume (*daímon*) e, por fim, (iii) do contraexemplo narrativo de Alcibíades, *enfant gâté* da política e democracia ateniense, lamentando o infortúnio de sua paixão amorosa por Sócrates, havendo no decurso das exposições citadas intervalos cômicos. Segundo Irley Franco, os supramencionados discursos monológicos são figurações respectivas de conhecimentos constituídos na *pólis* ateniense, referentes à mitopoese (*Fedro*), à política (Pausânias), à medicina (Erixímaco), à comédia (Aristófanes) e à tragédia (Agatão), previamente à formulação socrático-platônica do discurso filosófico. Evidenciando a disposição do texto em atos específicos, os tradutores permitem ao leitor um melhor entendimento do ágon filosófico proposto por Platão e imprescindível à *démarche* dialética, sobejamente empregada nos *Diálogos* como condição à busca da verdade. A tecedura polifônica do diálogo, formada pelas prédicas dos convivas referidos, propicia a Platão reconstituir o léxico e o estilo específicos de cada saber empregado para

---

<sup>2</sup> Cf. Franco (2021, p. 23): “Por que o teatro filosófico faz uso de todos os recursos do drama poético? Possivelmente esse fato paradoxal e enigmático tenha levado Aristóteles, na *Poética* (1447a30b-16), depois de citar o ‘diálogo socrático’ como um gênero literário distinto dos demais, a afirmar que o gênero existe, mas ele não saberia classificá-lo”. Andrea Nightingale preconiza haver um nexa inextricável entre as práticas cívicas e ritualísticas presentes no mundo grego, culminando no nascimento da tragédia, e o advento do pensamento filosófico, entendido especialmente nos diálogos platônicos de maturidade como contemplação das Formas, escolhendo *República*, *Banquete* e *Fedro* como textos supérstites para aferição desse vínculo. Ver Nightingale (2009, p. 73): “Plato’s introduces a new kind of philosopher, a sage who journeys away from the world in pursuit of a vision of a metaphysical reality. We see hints of this change in the behavior of the character of Socrates, such as he wanders off to a stranger’s porch to enjoy a period of silent contemplation on his way to the party in the *Symposium*, and when he stands up all night long ‘inspecting’ a philosophical problem during a military expedition.”

louvar Eros, exigindo dos tradutores maestria e acurácia a fim de transpor na língua vernácula os virtuosismos retóricos dos encomiadores, escopo plenamente alcançado por ambos.

Tomando as prováveis idades dos personagens implicados no prólogo do diálogo assim como em sua ação dramática, os comentadores situam a suposta data do banquete ofertado por Agatão aos convivas em 416 a. C., enquanto o proêmio realizar-se-ia em 400 a. C., privilegiando determinadas referências históricas expostas no texto como a anistia concebida a Alcibíades nessa mesma época e o exílio voluntário de Agatão na corte de Arquelaus, rei da Macedônia, atestado por Aristófanes em *As rãs*. Irley Franco ressalta também em sua apresentação à obra as perspectivas contrastantes de Platão e Xenofonte concernentes às descrições de Agatão e Sócrates, de forma que o autor de *O Banquete* descreve com acurácia seu mestre como “temperante e sexualmente contido, enquanto Xenofonte faz dele um erótico por excelência” (FRANCO, p. 38). Se Gregory Vlastos define propósitos diferentes entre os referidos autores, porque Xenofonte visa preservar a prática socrática enquanto Platão almeja recriá-la e reavivá-la (VLASTOS, 1994, p. 76), a autora redimensiona a dimensão erótica de Sócrates no texto platônico, porquanto remonta à correlação *eros* e *philia*, aferida na palinódia socrática do *Fedro*.

As notas explicativas incorporadas à tradução auxiliam nos aspectos filológicos e históricos do texto, matizando a riqueza estilística do autor, exemplificada na alusão a Pródico de Céos, discípulo de Protágoras e mestre de Isócrates assim como de Sócrates, tendo composto, segundo Xenofonte em suas *Memoráveis* II, um encômio a Hércules, de modo que essa referência assinala o aparente parentesco descrito na *Apologia* entre o saber socrático e a elocução sofística e cuja presumida indistinção remete, para Paul Friedländer, à opinião de que Sócrates teria ensinado entre os sofistas, tendo sido um genuíno sofista e, no parecer de Aristófanes, seu conspícuo representante (FRIEDLÄNDER, 1962, p. 23). As notas permitem a remissão às prováveis fontes utilizadas por Platão na composição dos elogios, indicando os possíveis registros fidedignos, aferidos nas várias evocações de personagens míticas como Alceste, Orfeu e Aquiles proferidas por Fedro em seu hino ao amor. Principiando os discursos encomiásticos pelos mitos, Fedro expõe o caráter altamente formalizado do Eros pederástico na épica homérica, cujo propósito é reafirmar os laços de *philia* entre os guerreiros a fim de salvaguardar as *póleis*, atestados hipoteticamente no Batalhão Sagrado de Tebas. De acordo com a preceptiva, Eros é o mais antigo, o mais honrado e o mais poderoso dos deuses (*Érota teón kai preshýtaton kai timiótaton kai kyriótaton*) para a aquisição da virtude e da felicidade (*eis aretês kai eudaimonías ktésin*) dos homens, vivos e mortos (*Banquete*, 180b). Retomando epítetos tradicionais do pensamento mítico, o mencionado elogio funciona como contraponto ao ulterior mito do nascimento de Eros narrado por Sócrates, gerado do intercurso entre a falta e o recurso. A récita de Fedro contém, para Jeremy Reid, elementos timoeidéticos, ligados à coragem, presentes na conformação da alma tripartite em *República* III (REID, 2017, p. 30), atestados na disposição virtuosa do amado (*erómenos*) em relação ao amante (*erastés*), consoante aos preceitos da moral guerreira, tipificada em *Ilíada* XI 786-787 no

louvado sacrifício de Aquiles, jovem e belo, por Pátroclo, considerado o mais velho.<sup>3</sup> O encômio de Fedro dá a ver o modo como Platão constrói as suas figuras narrativas como contrapontos expressivos às suas proposituras filosóficas, não sendo elementos extrínsecos à gênese do conceito almejado, no caso, a definição da natureza do amor, uma vez que expõem diversos pontos de vista e, conseqüentemente, diferentes formas discursivas, tanto míticas quanto racionais, sobre o tema proposto.

Irley Franco ressalta a correspondência epistemológica entre a conspícua passagem da Linha Dividida em *República* VI, adstrita à ascese anímica rumo ao ser imiscido, e a récita de Diotima, concernente à contemplação do belo em si em face da pluralidade fenomênica, uma vez que Platão emprega nesses textos o advérbio *exaíphnes* a fim de designar o ato de intelecção pura, ausente de toda miscibilidade com o sensível. Tanto a anábase da alma para a ideia e poder sobre essenciais do Bem, princípio não hipotético, quanto a iluminação (*epopteia*) provocada pela ascendência ao belo em si, conformando a unidade na multiplicidade aparente, constituem manifestações do percurso dialético, próprio ao filósofo iniciado. Não obstante a dialética se revele plurívoca ao longo dos *Diálogos*, evidenciada no método por hipóteses em *Ménon*, *Fédon* e *República* VI, VII, assim como no método de divisões por formas em *Fedro*, *Sofista*, *Político* e *Filebo*, configura-se no *corpus* platônico a dialética *stricto sensu*, pautada no reconhecimento gnosiológico de uma dimensão cultural, entendendo-se por culto a interpelação do divino pelo humano. *O Banquete* aparece como o *locus* cênico por excelência da dialética mediada pela divindade, representada por Eros, cuja geração, filho de Poros e Penía, explicita os limites do saber humano ante o saber divino. Para Irley Franco, a figuração de Eros proporciona ao filósofo iniciado expressar o caráter de incompletude do desejo perpetrado por ele, já que “sendo filho de Poro e Penúria, ele é o resultado de uma mistura de qualidades opostas, as quais devem ser tomadas, como observou Léon Robin, não em sua determinação estática, mas em sua determinação dinâmica” (FRANCO, p. 14). No mito genealógico referido, segundo a classificação proposta por Jean François Mattéi entre mitos genealógicos e mitos escatológicos, se afere a natureza ambivalente de Eros, porquanto, do lado pátrio, ela sobreleva o recurso adveniente da sabedoria (*sophía*) enquanto, do lado mátrio, irrompe a carência oriunda da ignorância (*amathía*), ressaltando a lógica de oposição complementar, em que não há exclusão de um dos termos antitéticos, mas a mútua interdependência entre os contraditórios.

Da dupla condição de Eros se aduz seu aspecto desiderativo, prenunciando uma das teses

---

<sup>3</sup> Jeremy Reid salienta que o temperamento timocrático de Fedro advém das duas disposições próprias a Eros, concernentes, de um lado, à vergonha do vergonhoso (*tên epì mèn tôn aiskhróis aiskhúnen*) e, de outro, à ambição do belo (*epì dè toís kaloís philotímian*), sem as quais nem a cidade nem o indivíduo (*oúte pólin oúte idióten*) podem realizar grandes e belas obras (*megála kai kalà érga*) (*Banq.* 178d), correlacionando-o à estima e à reputação, disposições naturais ao *thymós*. Ver Reid (2017, p. 31): “Phaedrus’ speech is easy to pass over quickly, but it is striking how many times shame and honor feature in the speech; moreover, there is a strong emphasis on acts of courage and military prowess, especially in his use of the Theban Band (178e-179b) and Achilles (179e-180a). Phaedrus also highlights the motivational force that *eros* provides in the performance of great deeds for others (178 e-180a).”

conspícuas do *Filebo*, diálogo sobre a gênese efetiva dos prazeres e sobre a vida feliz, concernente ao fim último do desejo que é o bem autárquico, cujo fim é em si mesmo. Retendo *loci classici* de diálogos de períodos distintos, como *República* e *Filebo*, relativos ao refúgio da ideia sobre essencial do Bem na natureza do belo assim como à concepção da *eudaimonía* como bem autárquico, *O Banquete* os incorpora na prédica de Diotima de Mantineia, associando-os à revelação misteriosa, ressaltando os vínculos entre a epistemologia e a prática cultural, haja vista que o reconhecimento dos inteligíveis decorre do acurado rito de iniciação. Configura-se um atinado processo de *theoría*,<sup>4</sup> circunscrito à iniciação dos Mistérios e à contemplação das formas imiscidas depuradas do elemento sensível. Tendo iniciado seu discurso refutativo aos encômios de seus predecessores, adornados no estilo retórico, Sócrates inquire se Eros é eros de algo ou de nada (*ἐἴηαι τίνος ἢ Ἔρος ἐρός ἐ ὀυδενός*, 199 d), visando averiguar se Eros é uma autarquia, ou seja, se sustém o princípio em si mesmo, nada lhe excedendo ou faltando, ou se é princípio de algo, renunciando um dos tópicos precípuos da ontologia, relativo à determinação do eudemonismo, pois Eros identificar-se-á não à divindade, como nos encômios dos predecessores, porém na prédica socrática ao nune, intermediando o divino e o humano, o imortal e o mortal, a sabedoria e a ignorância.

Tendo introduzido a récita de Diotima para os simposiastas, Sócrates propugna o caráter purificador do *élenkhos* da sacerdotisa de Mantineia que lhe é aplicado, tendo antes empregado esse mesmo estilo inquisitório a fim de refutar o encômio de Agatão. Porque o amor é carência, desejoso do belo e do bom, não é nem belo tampouco feio, sendo intermediário (*metaxú*) entre esses termos antitéticos. Irley Franco e JAA Torrano (p. 201) salientam a relevância da noção de *metaxú* para a epistemologia, já que “entre a sabedoria (*sophía*) e a ignorância (*amathía*) há a opinião verdadeira (*orthè dóxa*)”, como se atesta previamente no *Ménon*, pelo encadeamento entre opiniões corretas a fim de se obter o raciocínio da causa (*aitías logismós*), fundamental à tese epistemológica do aprendizado como anamnese (*máthesis anámnesis*), presente nos diálogos intermediários e que introduzem a concepção das formas inteligíveis. Na *démarche* dialética proposta, o não belo não é, necessariamente, o contrário

---

<sup>4</sup> Não obstante, o festival dos Mistérios de Elêusis mantenha similaridades com outros eventos cívicos e ritualísticos existentes nas *póleis* e descritos nos *Diálogos* como o festival à deusa Bêndis no proêmio de *República*, porquanto receba, de toda Grécia, os *theoroí*, peregrinos e estrangeiros, a fim de participarem das solenidades, ele se caracteriza, para Nightingale (2009, p. 85), como o ritual específico de iniciação, as chamadas *teletai*. Tendo viajado como *theorós* para o referido festival, o estrangeiro se submete a ritos purificatórios, culminando na contemplação dos *hierá* ou objetos sagrados, revelados pelo hierofanta. No começo do rito, o iniciado permanece no escuro em uma estrutura chamada *telestérion*, em cujo centro há uma câmara pétrea denominada *anáktoron*, por onde emana um raio fúlgido. Para receber a revelação, os *mystai*, provavelmente vedados durante a cerimônia, devem entrar no recinto luzidio, onde se encontram os *epoptai*, os quais têm possivelmente visões adicionais dos *hierá*. As práticas mistericas de Elêusis, centradas na conversão do obscuro para a fulgência, forneceriam a Platão um modelo percuciente de exposição do ato contemplativo da realidade sacra, própria no discurso filosófico às formas imiscidas. V. Nightingale (2009, p. 85): “It is easy to see why Plato was attracted to this religious festival, since it featured a vision that transformed the initiate and granted him or her salvation in the afterlife. The personal nature of the initiation ceremony offers a model of private *theoria* that has salvific as well as epistemic associations. Just as initiation at Eleusis transformed the individual so that he would achieve salvation in the afterworld, the initiation of the philosophic *theoros*, Plato claims, purifies and transforms the soul and guarantees it a blessed destiny”.

de belo, o feio, assim como posteriormente no *Sofista* o não ser não é, de fato, o contrário de ser, mas certo outro (*héteron toioúton*, 240a), de modo que Eros se assemelha ao belo, não o sendo realmente, expressando uma atinada correlação entre o pensamento mítico e o raciocínio lógico. Diotima de Mantinea profere que Eros é um intermediário entre o mortal e o imortal (*metaxù thnetoù kai athanátou*, 202a), definindo-o como um grande nume (*daímon mégas*), porquanto todo numinoso (*pân tò daimónion*) é um intermediário entre o deus e o mortal (*metaxù theoù te kai thnetoù*, 202d-e). Para a sacerdotisa, o poder numinoso, sua *dýnamis*, interpreta e transmite aos Deuses o que vem dos homens (*hermeneúon kai diaporthmeúon theôis tà par'anthrópon*) e aos homens o que vem dos deuses (*kai anthrópous tà parà theôn*) (202e), de uns as preces e sacrifícios (*tôn mèn tàs deéseis kai thysías*), de outros as ordens e as retribuições dos sacrifícios (*tôn dè tàs epitáxeis te kai amoibàs tôn thysiôn*) (202e), e estando no meio de ambos ele os completa (*em mèsò dè òn amphotéron sympleroî*), de modo a ligar o todo a si mesmo (*óste tò pân autò autô syndedésthai*) (202e). É através dele que toda a arte divinatória flui (*mantikè pása khoreî*) e também dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios (*kai he tôn hieréon tékhne tôn te perì tàs thysías*) e dos mistérios (*teletàs*), encantamentos (*tàs epodàs*) e de toda adivinhação (*kai tès mageían pásan*) e magia (*kai goeteían*) (203 a). Conforme Diotima, um deus não se mistura com os homens (*theòs dè anthrópo ou meígnutai*), mas é através do nume que se dá toda convivência (*pása estin he omília*) e diálogo (*he diálektos*) dos deuses com os homens (*Banq.* 203a).

Assim como n'O *Banquete*, adstrito ao fenômeno cultural e misterioso, *tò metaxú* na *República* V adquire função prevalente para a epistemologia, concernente à descrição do âmbito doxástico, intermediário entre as regiões ôntica e meôntica, porque a opinião é considerada um intermediário entre a ciência (*epistémè*) e a ignorância (*agnoías*) (*Rep.* V 478b), entre o mais elevado poder e a parcela ínfima do conhecimento, entre o ser puro imiscido (*toú eilikrinós óntos*) e o não ser absoluto (*toú pántos mè óntos*) (*Rep.* V 478d). Na referida passagem, Sócrates preconiza que os múltiplos usos costumeiros dos muitos sobre o belo e acerca de outras espécies percorrem o intermediário entre o não ser e o ser imiscido (*metaxú toú mé òntos kai toú óntos eilikrinós*) (*Rep.* V 479a), de forma que a definição de nume como *metaxú* na récita de Diotima denota uma preclara associação com a teoria do conhecimento, evidenciando uma homologia estrutural entre a noção mítica de deus(es) e a noção filosófica de ideia(s), entre a falta conformada na condição mortal e o não ser, entre o âmbito doxástico e o sinal numinoso e costumeiro, pelo qual interpela Sócrates, compelindo-o à via ascensional do saber. Compõe-se no texto platônico uma rede ontoteológica, na qual a mitopoese não é um mero *pendant* da consciência reflexiva, mas seu elemento constitutivo, requerendo de seu leitor a posse de uma hermenêutica cultural, relativa ao modelo de interpretação das formas sagradas do mundo grego em uma linguagem que se pretende uma *epistémè*. A sacerdotisa de Mantinea aparece como uma espécie de máscara socrática, duplo e *persona* pela qual o filósofo expressa na linguagem cultural preceitos filosóficos, confrontados, no processo epistêmico referente à anábase anímica, com os limites da *sophía* humana.

Privilegiando o axioma da ética eudemonista, “pela posse do bem que os felizes são felizes (*ktései agathôn hoi eudáimones eudáimones*)” (205a), Diotima preconiza o poder gnosiológico de Eros, estatuinto em sua récita a *démarche* dialética de ascensão ao súpero, realizado na contemplação súbita do belo em si. Todavia inexista menção ao termo *dialektiké* e a seus cognatos nesse encômio, seus procedimentos perfazem toda a prédica, correlatos (i) à apreensão intuitiva da natureza ingênita e incorrupta da ideia em face da multiplicidade sensível, (ii) ao caráter venerando do filósofo, identificado a Eros no diálogo, intermediário entre a ignorância e a sabedoria, (iii) à concepção de que o esquecimento é o êxodo da memória, formulada na expressão *léthe epistémes éxodos*, traduzida por “o esquecimento é a evasão de conhecimento” (208a), (iv) à unificação (*synagogé*) anímica, desvelando a unidade na pluralidade fenomênica, pois contemplar o belo (*theásasthai tò kalòn*) seja nas ocupações (*en toís epitedeúmasi*) seja nas leis (*toís nómois*) revela que todo ele é congênere de si mesmo (*pân autò autò syngenés estin*) (210c). Assim como o Estrangeiro de Eleia demonstrará o poder de comunidade (*dýnamis koinonías*) dos gêneros supremos no *Sofista*, Diotima, nomeada Estrangeira de Mantineia (*Mantínikè xenè*) (211d), prescrevendo uma ontologia iniciática consoante os ritos e mistérios (*télea kai epoptiká*), deslinda a participação dos belos aparentes no belo incorpóreo, conformando a unidade na complexidade fenomenal, por meio de epítetos ontológicos, correlatos à sempiternidade, à identidade e à forma única, de modo que o belo, sendo ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, eternamente unímido (*autò kath’autoú meth’autoú monoeidès aei ón*) e todas as outras coisas belas participando dele (*tà dè álla pánta kalà ekeinou netékhonta*) de algum modo (211b), permanece ingênito e incorrupto. A tradução repercute exemplarmente a elegância e a concisão da passagem, estratégica para a compreensão da ontologia implicada no elogio, privilegiando o liame iniludível entre o vocabulário mitopoético<sup>5</sup> e o filosófico e minudenciando nas notas as diferentes perspectivas da fortuna crítica concernentes às diversas soluções de traduções em outras línguas. Ao preceito canônico de clareza e evidência da linguagem filosófica se reúne a expressividade e a economia formular do léxico platônico, exigindo de seu leitor acurácia para entender e interpretar os tópicos reiterativos, *loci classici*, ao longo dos *Diálogos*. A produção acadêmica e tradutória de Irley Franco e JAA Torrano, ao mesmo tempo em que mantém a fidedignidade do rigor vocabular filosófico, reconstitui a semântica da tradição

<sup>5</sup> O louvor de Diotima de Mantineia às poesias homérica e hesiódica evidencia que a invectiva platônica à tradição mitopoética em *República II* não se baseia numa crítica estética, mas ética e ontológica mediante uma fenomenologia das paixões, porquanto n’*O Banquete* o poeta engendra na alma do ser a ideia do belo em si, ausente da corporeidade miscível. Homero e Hesíodo são, para Diotima, poetas, cuja descendência, vinculada à fecundação do belo na alma, lhes propicia glória e memória imortais (*athánton kléos kai mnémen*) (*Banq.* 209d). Assim como os poetas, os legisladores são louvados por engendrarem o belo incorpóreo nas leis, dentre os conspícuos são Licurgo, pela legislação espartana, paradigma para as *Leis III*, e Sólon, pela ateniense. Em seu estudo sobre o *Banquete*, Andrea Nightingale delimita duas espécies de fecundação psíquica, presentes na citada passagem. Ver Nightingale (2017, p. 143): “In the first model, great poets and lawgivers gain immortal happiness by way of posthumous fame. They have given birth to poems and law codes that confer immortality on them by their lasting glory. In the second model, a philosophic lover gives birth to ideas and discourses on virtue in the presence of his beloved. In the ideal scenario, this lover engages in philosophic dialogues that enable him to ascend the ladder of love and contemplate the Form of Beauty”.

mitopoética, aferida no encômio da Estrangeira de Mantinea, *Ersatz* do homem numinoso socrático e paradigma do dialético iniciado nos Mistérios.

A possibilidade de contemplação do belo divino e unímido ele mesmo (*autò tò theïon kalòn monoeidés*) (*Banq.* 211 e) advém necessariamente por uma *scala amoris*, espécie de reunião sinóptica (*synagogé*) (FRANCO, 2021, p. 11), cujos graus, iniciando pelos belos corpos, não são negados, mas superados. A ascese erótica preceituada pela Estrangeira efetua o minudente percurso (i) dos belos corpos (*apò tôn kalôn somáton*), (ii) para as belas ocupações (*epì tà kalà epitedeúmata*), delas (iii) para as belas ciências (*tà kalà mathémata*), dessas (iv) àquela ciência (*ep'ekéino tò máthema*) que não é outra coisa senão a ciência daquele belo (*ekéinou toú kaloû máthema*), até se conhecer, por fim, (v) o belo em si (*autò kalón*) (*Banq.* 211c-d), perfilhando diversas modalidades do conhecimento, correlacionadas aos aspectos gnosiológicos do visível e do invisível, de modo que remonta à análoga gradação ontológica e epistemológica de *República* VI. Em um texto prene de significados e referências como *O Banquete*, conjugando em sua escritura o saber constituído na *pólis*, médico, político, mítico e teatral, à especulação filosófica, não se pode interpretá-lo descurando das prováveis vaguezas textuais, pois se a dialética não é objetivamente enunciada, se mostra como possibilidade de realização da *paideia* erótica, conforme aduz Irley Franco, relacionando-a à *Carta VII*, que institui a prevalência da *epistémé* em face tanto da palavra, ónoma e *lógos*, quanto da imagem, *eídolon* (*Carta VII*, 342a-343c), assim como a anuência da contemplação súbita do Bem, reiterado pelo emprego do advérbio *exaíphnes*. O encômio de Diotima sobre Eros e sua relação com os discursos precedentes propiciam hipóteses hermenêuticas para se entender o *lógos* que permeia os *Diálogos*, não sendo plausível confiná-lo na linguagem apodítica ausente de antinomias e lacunas, uma vez que o *lógos* se dá a conhecer pela mútua imbricação com as diferentes esferas de ação e saber humanos, frequentemente associados a práticas formalizadas de conduta como os ritos e mistérios iniciáticos. A presente edição e tradução de Irley Franco e JAA Torrano ampliam esse conhecimento plurívoco do texto platônico, articulando-o tanto às suas fontes coetâneas quanto à sua fortuna crítica, refletindo a obra no âmbito da Ciência dos Estudos Clássicos.

Em seu magistral *Gênese e Estrutura na Fenomenologia do Espírito de Hegel* Jean Hyppolite demonstra como a modernidade cindiu as esferas do público e privado. À bela substancialidade ética da *pólis* grega, preconizada por Hegel em suas *Preleções sobre a Filosofia da História* e realizada na unidade substancial entre o homem e a natureza (*substantielle Einheit zwischen Mensch und Natur*) conforma-se como um de seus epifenômenos o teatro burguês, território de alheamento do sujeito moderno, onde se separam o individual e o coletivo, inexistindo a ação teatral como prática cívica e ritualística, aferida no alvor do mundo antigo. N'O *Banquete* ainda não se vislumbra a ideia do cosmos clivado, fragmentado pelo desencantamento do mundo, mas se espelha na tecedura ontológica e dramática o liame entre a prática cultural coletiva e o âmbito pessoal afetivo intermediado por Eros, logo, entre o âmbito da *pólis* e o reino da *psiqué*.

## Referências bibliográficas

- PLATÃO. *O Banquete*. Tradução e notas de Irley F. Franco & JAA Torrano. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora PUC-Rio; Edições Loyola, 2021.
- PLATON. *La République IV-VII*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato*. Translated by Hans Meyerhoff. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- NIGHTINGALE, Andrea Wilson. The Mortal Soul and Immortal Happiness. In: DESTRÉE, Pierre & GIANNOPOULOU, Zina. (ed.) *Plato's Symposium, A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 142-159.
- NIGHTINGALE, Andrea Wilson. *Spectacles of truth in classical greek philosophy, theoria in its cultural contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- REID, Jeremy. Unfamiliar Voices: Harmonizing the Non-Socratic Speeches and Plato's Psychology. In: DESTRÉE, Pierre & GIANNOPOULOU, Zina. (ed.) *Plato's Symposium, A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 28-47.
- VLASTOS, Gregory. *Socrate, ironie et philosophie morale*. Paris: Aubier, 1994.

