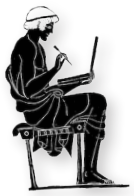
CC BY NC

Recebido em 12/05/2025
Aprovado em 20/07/2025



Olhando para o próprio umbigo: a justiça de Zeus no *Banquete* de Platão

Looking at one's own navel: the justice of Zeus in Plato's *Symposium*

Cristina de Souza Agostini[1]
https://orcid.org/0000-0001-8345-6211
cristina.agostini@ufms.br

DOI: https://doi.org/10.25187/codex.v13i1.69225

RESUMO: O encômio de Aristófanes, no *Banquete* platônico, atribui à reparação empreendida por Zeus como resposta à soberba dos mortais, a causa para que a orientação sexual dos humanos se manifeste tal como ocorre. Assim, Eros é a divindade responsável por promover o encontro de duas metades que, originariamente, estavam juntas e, então, constituíam-se enquanto unidade. Todavia, nem todos os enlaces amorosos são moralmente adequados, ou seja, nem todo o tipo de expressão sexual é virtuosa e, desse modo, a despeito de Eros estar presente em todas as formas de amor, ao que tudo indica, a ira divina provocou maiores desgraças para andróginos e fêmeas. Nesse sentido, tendo como cenário o encômio aristofânico a Eros, analisarei em que medida a justiça de Zeus é definidora para os diferentes comportamentos entre mortais que, indelevelmente, desencadeiam as desigualdades sociais. Com efeito, ao realizar o corte, Zeus coíbe para sempre uma segunda revolta humana, pois que, ao não se reconhecerem como iguais, os indivíduos de uma sociedade não serão capazes de unir-se em prol de um bem comum, a saber, o destronamento dos deuses.

PALAVRAS-CHAVE: macho; fêmea; andrógino; umbigo; narrativas potosinas; Platão.

ABSTRACT: Aristophanes' encomium, in the Platonic *Symposium*, attributes the cause for humans' sexual orientation to the reparation undertaken by Zeus in response to the pride of mortals. Thus, Eros is the deity responsible for promoting the meeting of two halves that were originally together and then constituted as a unity. However, not all love relationships are morally appropriate, in other words, not all types of sexual expression are virtuous and, therefore, despite the fact that Eros is present in all forms of love, it seems that divine wrath has caused greater misfortune for androgynous and females. In this sense, taking the Aristophanic encomium to Eros as a backdrop, I will analyse the extent to which Zeus' justice defines the different behaviours among mortals that indelibly trigger social inequalities. In fact, by making the cut, Zeus forever prevents a second human revolt, because if they don't recognize each other as equals, the individuals of a society will not be able to unite for a common good, namely the dethronement of the gods.

KEYWORDS: male; female; androgynous; navel; narratives of Potosí; Plato.

[1] Professora de Filosofia Antiga da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), membro do Grupo de Pesquisa Estudos sobre o Teatro Antigo, CNPq, liderado pela professora Adriane da Silva Duarte.

A ruína de grande parte dos personagens da tragédia Ática encontra suas raízes na crença de que a invulnerabilidade é condição que lhe permeia a existência e, portanto, qualquer ação pode ser engendrada considerando *apenas* o desejo que necessita ser saciado, a despeito das implicações ou prejuízo que tal satisfação possa imputar a um outro. Na medida em que força física, beleza, perspicácia intelectual, posição social, poder político ou financeiro conferem, ao longo do tempo, para determinados personagens, a segurança de que nada será capaz de obstaculizar o alcance ou materialização do que *querem*, consequentemente, forja-se a couraça da superioridade soberba cristalizada na imagem de que o *agora* prediz um futuro em que a liberdade atual para *fazer o que se quer*, sem qualquer revés, perdurará tal como a infinda repetição do pôr-do-sol.

Por ter plena certeza de sua invulnerabilidade, o filho de Laio e Jocasta, em *Édipo Rei*, age como *quer*: sem informar aos pais coríntios, parte em consulta ao oráculo délfico e não mais retorna; comete vários homicídios sem atentar-se ao rito de purificação nem, muito menos, divulgar que é o autor de tais e quais mortes e, ademais, torna imaginariamente Tirésias e Creonte cúmplices na empreitada de usurpação de seu poder de tirano de Tebas. Édipo acredita excessivamente na capacidade calculadora — de que é dotado — como motor para a concretização do desejo que não encontra limite no delineamento imagético sobre humano que pintou a fim de traduzir sua existência.

Contudo, o Édipo sofocleano não é um deus e, portanto, *mesmo que não queira*, ele é, necessariamente, vulnerável. A ruína consequente de suas ações hibrísticas confirmam que a percepção superestimada de si mesmo, de fato, distorcia a carnal realidade que, doravante, sempre compartilhou na existência com todos os demais de sua espécie, a saber, a finitude do animal que responde à enigmática canção da esfinge, lançando-o à derrota.

Ora, se por um lado, a publicização dos fatos engendra no herói sofocleano o arrependimento pela maldade dos atos que cometera, concomitantemente, ao reconhecimento de que merece uma punição para que a justiça seja restituída, por outro lado, temos um rol de personagens cuja *hybris* das ações funciona como o corte de Katanas samurais, dizimando profundamente a epiderme da beleza do cristal cujo afeto humano é indiscernível. Tais personagens também agem em acordo com a ideia de que possuem liberdade absoluta para fazer o que *querem*. Entretanto, diferente de Édipo, suas ações ferem um outro no que lhe é mais caro, ou seja, naquilo que concebem como sentido de essência. Assim, a Katana hybrística abre o caminho sem volta da lancinante ferida para a qual o único modo de reduzir a dor e prover a cicatrização é suturando cuidadosamente o cancro, valendo-se da pele reparadora da vingança.

Nesse sentido, não raras são as tragédias que demonstram de que modo a punição para o mal sofrido é imputado pela via da vingança. Com efeito, ao serem insultados no âmago de sua

afeição, Fedra (*Hipólito*, de Eurípides), Medeia (*Medeia*, de Eurípides), Orestes e Electra (*Electra*, de Sófocles), por exemplo, conferem a devolução da dor a seus malfeitores em acordo ao que *julgam por si mesmos* ser adequado para a reparação. Em outros termos, tais personagens atuam como juízes em causa própria, tornando seus adversários réus de um tribunal em que a culpa e o tipo de pena já estão pré-determinados para agressores, cuja possibilidade de defesa foi abolida uma vez que o anterior espaço de argumentação ou justificação da vítima também fora solapado. Assim, após ser injuriada pela tirada misógina e ameaçadora do enteado, Fedra escreve a carta que *falsamente* o incrimina por ter cometido estupro e provoca os acontecimentos que engendrarão a morte do cavaleiro; enquanto, Medeia, tendo sido retirada da casa paterna na Cólquida pelo rapaz que lhe prometeu mundos e fundos e, posteriormente, repudiou-a, sagra-se como autora dos envenenamentos da futura esposa e sogro daquele, bem como pelos assassinatos dos próprios filhos que teve com Jasão. Por sua vez, os irmãos Orestes e Electra compactuam a morte da mãe e do padrasto como reparação pelo assassinato de Agamêmnon, cometido por Clitemnestra e Egisto.

Ora, de que modo é possível medir o tamanho do mal de atos impetrados pelos agentes relativamente a uma resposta que sofrem em forma de vingança? Como saber que uma vingança é proporcional à injúria sofrida pela vítima? E, de outro modo, como confiar que a justiça pública distribui punições e recompensas de tamanho e peso adequado aos bens e males engendrados pelos cidadãos? Não seria a vingança uma forma de justiça na medida em que objetivamente pune aquele que *agiu* erroneamente? E disso, não se seguiria que o melhor juiz para conferir as penas é aquele que, julgando em causa própria, *conhece* o tamanho da dor que lhe fora infringida e, assim, pode retribui-la em consonância ao que sofreu?

Potosí é uma cidade situada na Bolívia, cuja altitude de aproximadamente 4000 metros a coloca entre as mais altas do mundo. Emblemática pela geografia, pela história mineradora e pela arquitetura espanhola barroca de edifícios e igrejas, em 1987, parte da cidade foi reconhecida como Patrimônio Mundial da Unesco[2]. Marcada pela ascensão econômica decorrente das jazidas de prata, a cidade já tinha no século XVI o maior complexo industrial do mundo, tornando-se nos anos de

[2] Para mais informações, verificar a página "City of Potosí" no site da Convenção do Patrimônio Mundial — Unesco: https://whc.unesco.org/en/list/420/

1600 a maior produtora do metal, bem como uma das cidades mais ricas do globo[3]. Entretanto, assim como qualquer local cujo desenvolvimento econômico que se baseia exclusivamente na voraz exploração metálica encontra a inevitável decadência e degradação ambiental, Potosí seguiu a infalível consequência de suas escolhas com um presente que reluz muito timidamente a pujança de outrora, e hoje a situa na lista de Patrimônios ameaçados da Unesco[4].



Figura 1. Cerro Rico. Montanha na qual se localizam as minas de Potosí, na Bolívia.
Fonte da foto: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cerro_ricco.jpg?uselang=pt

Sobre seu áureo período, há inúmeras narrativas constitutivas da história potosina[5] que ao mesmo tempo em que explicam a etiologia de um local ou de um costume, também abordam a vingança como expediente eficaz para infringir a dor em indivíduos para os quais a liberdade absoluta que acreditam possuir é motivo para agir sem levar em consideração a existência alheia. Dentre essas narrativas, *La soncko mick-u* em muito assemelha-se a um topos *trágico* vingativo: o

[3] Sobre a história da mineração potosina, seguem algumas referências: https://www.ige.unicamp.br/lehg/o-morro-de-potosi-lendaria-montanha-de-onde-veio-a-prata-que-impulsionou-globalizacao-ha-500-anos/, DEVEZA, F. O caminho da prata até Sevilha (séculos XVI e XVII); ZAGALSKY, P. Trabalhadores indígenas mineiros no Cerro Rico de Potosí: perseguindo os rastros de suas práticas laborais (séculos XVI e XVII). As referências completas encontram-se nas Referências bibliográficas.

[4] Atualmente, a cidade de Potosí está entre os 56 bens classificados como "em perigo" na lista do patrimônio mundial da Unesco, disponível em https://whc.unesco.org/en/danger-list/

[5] Em 1995, o escritor potosino Delio Alcaraz Masías, reconhecido professor e divulgador da história, educação e cultura bolivianas, publicou a coletânea *Potosí colonial: tradiciones y leyendas* com as narrativas mais conhecidas da tradição potosina.

mais forte (socialmente) provoca a dor no mais fraco que, então, elabora um estratagema para que o agressor receba a punição definitiva.

Assim, de acordo com a *leyenda*[6], em Potosí imperial, um jovem espanhol, proveniente de família nobre e detentor de importante fortuna, que mantinha relações de amizade com o governador, interessa-se por uma moça potosina, cuja situação familiar e econômica era muito boa. O espanhol e a jovem, em acordo comum, decidiram casar-se, já que estavam apaixonados e não havia nenhum entrave que os pudesse obstar. E, desse modo, o jovem colocou em prática a palavra que, ao mesmo tempo, trai seu compromisso: em um dia inesperado, ele contrai matrimônio com outra mulher.

A jovem potosina sentiu-se envergonhada e humilhada com os olhares de chacota e murmúrios de escárnio que a atingiam sorrateiramente por todos os lados e, então, jura em suas entranhas que iria vingar-se do espanhol. Seria necessário refletir durante algum tempo para que encontrasse o plano perfeito para tornar seu ex-noivo algo que, até aquele momento, ele nunca fora: vulnerável. Enfim, passados muitos meses, à noite, em uma pousada, o rapaz e alguns amigos conversavam freneticamente, com vozes muito altas, em uma típica cena de homens que se reúnem para beber e vangloriar-se das conquistas sobre-humanas que os tornam tão excepcionais[7]. Após duas horas de animação, já com a pousada repleta de outra estirpe de homens, ou seja, daqueles que chegam para obter, com o álcool, algum refúgio da dureza da vida que a mineração imprime, um jovem de traços firmes e delicados adentra o local, indicando que usufrui de condição confortável, cujo insalubre trabalho nas minas, definitivamente, não faz parte de seu cotidiano. Posicionando-se em um balcão próximo à mesa em que o noivo enganador se encontra, para lá olha de tempos em tempos. Naquela mesa, todos estão absolutamente embriagados, mergulhados no quadro das histórias que não cansam de repetir. Assim, não percebem que o rapaz bem trajado se aproxima do noivo malfeitor e, imediatamente, após achegar-se ao lado deste, o delicado jovem sai sem ser notado.

Passam-se mais algumas horas e o noivo despenca a imponente cabeça sobre a mesa em que os copos se apoiam. Morto. Não há o que fazer, a não ser comunicar a família e descobrir quem envenenou sua bebida. Entretanto, após sérias investigações, a polícia não foi capaz de indicar um possível assassino: nenhum indício, nenhuma testemunha, nenhum desafeto presente. Nada.

No dia seguinte, o corpo do espanhol foi sepultado em uma das naves da Igreja Matriz de Potosí, e desde o primeiro dia da nova residência do envenenado, horrendos ruídos passaram a ser ouvidos, durante à noite, provenientes da igreja. Os sacristãos e fiéis amedrontaram-se e não eram mais capazes de perambular, ao anoitecer, na frente ou no interior da casa de Deus: diziam eles que a alma do jovem ali vagava.

---

[6] Reescrevi a *leyenda* a partir da versão de *La soncko mick-u*, de Masías.

[7] As reuniões de homens em bares para assistir jogos de futebol é a versão atual desta cena.



Figura 2. Fachada da Igreja Matriz de Potosí.
Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Catedral_de_la_ciudad_de_Potos%C3%AD_(Bolivia).jpg



Figura 3. Interior da Igreja Matriz. Fonte: arquivo próprio

Após incontáveis noites em que os sombrios sons se repetiram, um padre mais racional decide averiguar o que, de fato, acontece. Assim, a partir das oito da noite, ele permanece escondido em um confessionário da Matriz, disposto a desvendar o que tem apavorado toda a população da Vila Imperial de Potosí. Por volta das dez horas, uma mulher em trajes de luto aparece com passos lentos, saindo por detrás de um dos altares. Ela alcança o local em que o envenenado está sepultado, abre o ataúde, rasga o peito do rapaz com um punhal, retira seu coração e lhe dá várias punhaladas. Em seguida, arranca um pedaço do coração com os próprios dentes, mastiga-o, engole-o e recoloca o órgão no peito do morto. Fecha o caixão, arruma-o tal qual estava e se põe em retirada por uma claraboia. Tendo flagrado toda a operação, o padre grita para seus colegas, que seguram a noiva enganada. Fora ela que, se valendo de trajes masculinos e maquiagem que ocultava os traços de mulher, esteve na pousada e envenenou seu malfeitor. Depois de morto, ela, finalmente, tinha conseguido só para si o coração daquele que amou e, desse modo, passou a ser conhecida como *La soncko mick-u* que em língua quéchua significa "aquela que come coração".



Figura 4. Ataúdes no interior da Igreja Matriz de Potosí.
Fonte: FA_Herebia. Abril de 2019. *In*: https://dynamic-media-cdn.tripadvisor.com/media/photo-o/0a/ca/26/6a/en-la-cripta-de-la-catedral.jpg?w=2000&h=-1&s=1

Assim como os precedentes exemplos de vingança, a partir das tragédias gregas elencadas, a narrativa potosina apresenta um quadro em que não se busca *educar* o malfeitor por meio de medidas corretivas que o façam reconhecer e refletir sobre a soberbia de suas ações e que, consequentemente, visem torná-lo *melhor* em termos morais. O que o vingador anseia é retribuir o mal. Fazer com que o algoz tenha a mesma, ou quiçá, uma experiência dolorosa pior em relação àquela a que foi submetido. Desse modo, a vingança adquire o contorno de retribuição do mal ao agressor pelo agredido, com

vistas a fazê-lo sofrer, cuja preocupação com a possível punição que vise a melhoria do caráter para o futuro convívio em sociedade é irrelevante.

As precedentes considerações acerca da *vingança trágica*, na qual incluí a narrativa potosina tem como objetivo, em primeiro lugar, estruturar um paradigma a partir do qual se possa delimitar o campo comum de traços que definem as ações dos personagens como pertencentes ao espectro da vingança para, assim, analisar se a empreitada de Zeus e outros deuses contra os humanos primordiais, apresentada pelo personagem platônico Aristófanes, no encômio que faz no *Symposium*, enquadra-se nessa perspectiva. Em seguida, pretendo discutir de que modo o corte das metades é o responsável pelas diferentes orientações sexuais ao mesmo tempo em que, sob a lente aristofânica, fundamenta a atual e irreversível desigualdade entre os descendentes dos três gêneros primitivos.

Certamente, o fato de que a punição contra os nossos ancestrais seja efetivada por divindades faz com que esse tipo de modelo vingador suscite determinados questionamentos, pois de acordo com o quadro exemplificativo delimitado, até o momento, a vingança aparece como a retribuição do mais *fraco* e, obviamente, os deuses não compõem esse rol. Contudo, se levarmos em consideração outro exemplo, tal qual a vingança de Afrodite contra Hipólito, na peça homônima, de Eurípides, é possível notar que, como o desagravo empreendido por humanos, a ação da Cípria também pretende ser destrutiva. Ou seja, a deusa não visa *educar* Hipólito para torná-lo melhor, mas arruiná-lo. Nesse sentido, compreendo que a diferença essencial entre o ato vingativo e aquele que busca estabelecer a *justiça* — sejam de deuses ou homens — reside na intenção e configuração da punição de, respectivamente, por um lado, imputar o mal e, por outro, fazer o bem por intermédio da correção.

Ora, se aceitarmos o pressuposto de que a justiça se define como *virtude* humana, é preciso acolher o corolário de que ela, necessariamente, melhora aquele em que está presente e, nesse sentido, uma sociedade justa visa o bem, dado que o bem é *sempre* melhoria. Com efeito, compreender os embaraços intrínsecos à crença de que a justiça reside na dicotomia fazer bem aos amigos e *mal* aos inimigos — ou bem a quem me beneficia e mal a quem me prejudica — é a problemática na qual Sócrates e Polemarco estão enredados no primeiro livro da *República* e busca estabelecer uma definição para a justiça[8].

Por força da lógica argumentativa platônica, somos levados a concordar que nenhum portador de virtude pode prejudicar *quem quer que seja* — porque a promoção do mal e, portanto, da piora do indivíduo, cabe ao vício. Logo, assim como o calor não pode provocar o frio, mas somente seu contrário, a saber, o esfriamento[9], a virtude não pode ter como efeito o prejuízo de ninguém, pois isso é matéria do seu contrário, ou seja, o vício. Portanto, a vingança trágica, cujo propósito é prejudicar o inimigo, não pertence ao escopo dos justos. Se o justo é definido enquanto tal é porque

[8] A discussão, na *República*, entre Sócrates e Polemarco acerca da justiça ocupa os passos 331d1 a 336a10.

[9] Pl. *R*. 335d4–5.

está em consonância à virtude da justiça, a partir da qual se torna reconhecido e, forçosamente, só pode fazer o bem.

Todavia, de acordo com a filosofia platônica, a virtude/bem é muito distinta do prazer, e a justiça enquanto virtude/bem é análoga à medicina: enquanto esta visa curar o corpo, aquela destina-se a curar a enfermidade da alma, nomeada injustiça. Nesse sentido, assim como a medicina comporta procedimentos desagradáveis e farmacologia indigesta para o tratamento de diversas doenças que *maltratam* nosso corpo, a justiça dispõe de penas dolorosas que buscam extirpar o mal anímico. Diferentemente da vingança que age em vistas de prejudicar o indivíduo para o qual se destina, a justiça distribui suas punições para curar aqueles cujas condutas nefastas contrariam a harmonia social. Logo, o legislador deve constituir sua farmácia visando o bem da sociedade, corrigindo os desvios provocados pela injustiça, por intermédio da educação que ressocializa o injusto com castigos como o encarceramento, o exílio, o pagamento de multa e os trabalhos forçados, por um lado, ou, por outro, imputando a pena de morte *para o bem do agressor* quando julgar que a ressocialização está fora de questão[10]. Precisamente por isso, a aplicação da justiça não pode ficar a cargo da vítima que, implicada *emocionalmente* no caso, dificilmente conseguirá fazer o bem a quem lhe fez mal.

Vislumbrando, portanto, que a diferença essencial entre a justiça e a vingança reside no fato de que a primeira visa *educar/corrigir* o agressor, enquanto a segunda empreende todos os esforços para seu aniquilamento, vejamos de que modo podemos classificar a atitude de Zeus — seja como justa, seja como vingadora — em relação à nossa natureza primitiva, de acordo com o discurso de Aristófanes, no *Symposium:*

> Três, portanto, eram os gêneros e assim constituídos, porque o **macho** (*arren*) na origem era filho do sol, a **fêmea** (*thelu*), da terra, e o partícipe dos dois, da lua, porque também a lua participa dos dois. Eles e sua marcha eram redondos por serem semelhantes aos pais. Sua força e vigor eram terríveis e tinham **grandes pensamentos sobre si** (*ta phronemata megala*), e atentaram contra os deuses, e o que diz Homero sobre Efialtes e Oto a respeito deles se diz, a tentativa de escalar o céu para atacar os deuses. (Pl. *Smp*. 190b1–c2)[11]
>
> ἦν δὲ διὰ ταῦτα τρία τὰ γένη καὶ τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν ἄρρεν ἦν τοῦ ἡλίουτὴν ἀρχὴν ἔκγονον, τὸ δὲ θῆλυ τῆς γῆς, τὸ δὲ ἀμφοτέρων μετέχον τῆς σελήνης, ὅτι καὶ ἡ σελήνη ἀμφοτέρων μετέχει· περιφερῆ δὲ δὴ ἦν καὶ αὐτὰ καὶ ἡ πορεία αὐτῶν διὰ τὸ τοῖς γονεῦσιν ὅμοια εἶναι. ἦν οὖν τὴν ἰσχὺν δεινὰ καὶ τὴν ῥώμην, καὶ τὰ φρονήματα μεγάλα εἶχον, ἐπεχείρησαν δὲ τοῖς θεοῖς, καὶ ὃ λέγει Ὅμηρος περὶ

[10] Pl. *Grg*. 480b6–d9.

[11] Sigo a tradução de Irley Franco e Jaa Torrano para todas as passagens citadas do *Symposium*. Quando julgar necessário, farei alterações na tradução, identificando-as com negrito sublinhado.

> Ἐφιάλτου τε καὶ Ὤτου, περὶ ἐκείνων λέγεται, τὸ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν ἐπιχειρεῖν ποιεῖν, ὡς ἐπιθησομένων τοῖς θεοῖς. (Pl. *Smp*. 190b1–c2)

A descrição sobre a afronta humana contra as divindades é clara: os mortais empenham-se em subir aos céus para agredi-las e é, portanto, como consequência da tentativa de sublevação dos homens que Zeus e outras divindades deliberam acerca da resposta que lhes deve ser dada. Uma vez que "não tinham como matá-los tal como fulminando os gigantes destruíram sua raça — pois as honras e as oferendas dos homens desapareceriam —, nem tinham como permitir-lhes a insolência[12]" (Pl. *Smp*. 190c3–5), era preciso formular outra saída. A despeito do ataque da raça redonda ser semelhante àquele deflagrado por Oto e Efialtes, os olimpianos desejam conceber outro modo de combater o ultraje humano, pois, diferentemente, dos gigantes, os insurgentes de agora honravam e faziam oferendas às deidades, ações extremamente caras e apreciadas por imortais. Entretanto, não poderiam deixar a obra humana impune ou contra-atacá-la de modo débil porque, certamente, os descendentes do sol, lua e terra empreenderiam outra forma de agressão. Nesse sentido, a destruição dos rebeldes foi rejeitada para dar lugar à solução encontrada por Zeus:

> Creio que tenho um truque para que os homens vivam e cessem a intemperança, tornando-se mais fracos: vou cortar cada um deles agora em dois, e eles ficarão ao mesmo tempo mais fracos e mais úteis para nós por se tornarem mais numerosos, e andarão eretos sobre duas pernas. Se ainda parecerem insolentes, e não quiserem viver em paz, de novo os cortarei em dois, e assim andarão sobre uma perna só, pulando. (Pl. *Smp*. 190d1–8)

> δοκῶ μοι, ἔφη, ἔχειν μηχανήν ὡς ἂν εἶέν τε ἄνθρωποι καὶ παύσαιντο τῆς ἀκολασίας ἀσθενέστεροι γενόμενοι. νῦν μὲν γὰρ αὐτούς, ἔφη, διατεμῶ δίχα ἕκαστον, καὶ ἅμα μὲν ἀσθενέστεροι ἔσονται, ἅμα δὲ χρησιμώτεροι ἡμῖν διὰ τὸ πλείους τὸν ἀριθμὸν γεγονέναι· καὶ βαδιοῦνται ὀρθοὶ ἐπὶ δυοῖν σκελοῖν. ἐὰν δ' ἔτι δοκῶσιν ἀσελγαίνειν καὶ μὴ 'θέλωσιν ἡσυχίαν ἄγειν, πάλιν αὖ, ἔφη, τεμῶ δίχα, ὥστ' ἐφ' ἑνὸς πορεύσονται σκέλους ἀσκωλιάζοντες. (Pl. *Smp*. 190d1–8)

Com efeito, a intenção divina consiste em mitigar o vigor dos mortais para que não sejam mais capazes de tentar escalar o céu. Ora, se é em decorrência de sua corpulência, forma, agilidade e força que foram capazes de colocar-se contra os deuses, com a mutilação do potente corpo, era bem provável que a *ta phronemata megala* que possuíam também fosse afetada, impedindo-os de reincidirem na audácia. Assim, Aristófanes descreve uma punição que visa *corrigir* o caráter dos

[12] οὔτε γὰρ ὅπως ἀποκτείναιεν εἶχον καὶ ὥσπερ τοὺς γίγαντας κεραυνώσαντες τὸ γένος ἀφανίσαιεν—αἱ τιμαὶ γὰρ αὐτοῖς καὶ ἱερὰ τὰ παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἠφανίζετο— οὔτε ὅπως ἐῷεν ἀσελγαίνειν.

humanos a fim de que, sendo prudentes, convivam uns com os outros, tendo percepção clara sobre sua vulnerabilidade.

> [*Zeus*] A cada um que cortava, ordenava que Apolo voltasse o rosto e a metade do pescoço para o corte, a fim de que o homem, olhando para o próprio corte, fosse mais comedido (*kosmioteros*), e ordenava que curasse o restante. E ele lhes voltava o rosto e puxando de toda parte a pele para o que hoje se chama ventre, tal como as trouxas repuxadas, fazendo um só orifício amarrava no meio do ventre, o que se chama umbigo […] deixou algumas poucas [dobras] ao redor do ventre e do umbigo, como lembrança do antigo sofrimento. (Pl. *Smp*.190e–191a4)
>
> ὅντινα δὲ τέμοι, τὸν Ἀπόλλω ἐκέλευεν τό τε πρόσωπον μεταστρέφειν καὶ τὸ τοῦ αὐχένος ἥμισυ πρὸς τὴν τομήν, ἵνα θεώμενος τὴν αὑτοῦ τμῆσιν κοσμιώτερος εἴη ὁ ἄνθρωπος, καὶ τἆλλα ἰᾶσθαι ἐκέλευεν. ὁ δὲ τό τε πρόσωπον μετέστρεφε, καὶ συνέλκων πανταχόθεν τὸ δέρμα ἐπὶ τὴν γαστέρα νῦν καλουμένην, ὥσπερ τὰ σύσπαστα βαλλάντια, ἓν στόμα ποιῶν ἀπέδει κατὰ μέσην τὴν γαστέρα, ὃ δὴ τὸν ὀμφαλὸν καλοῦσι. […] ὀλίγας δὲ κατέλιπε, τὰς περὶ αὐτὴν τὴν γαστέρα καὶ τὸν ὀμφαλόν, μνημεῖον εἶναι τοῦ παλαιοῦ πάθους. (Pl. *Smp*.190e–191a4)

O umbigo (*omphalos*) é a cicatriz consequente da operação plástica apolínea que recorda aos humanos a punição à qual foram submetidos por Zeus, em decorrência da *hybris* ancestral. Olhar para o umbigo é, assim, contemplar uma natureza fracionada cuja possibilidade de completude está a cargo de Eros, o *theon philanthopotatos* (189d1) e *iatros* (189d2). Este, mais que Prometeu[13], é amigo dos homens, pois torna possível o restabelecimento de nossa origem pregressa ou, em outros termos, promove o encontro de *si consigo mesmo*.

De acordo com o poeta, "nossa antiga natureza" (*palai hemon physis*, 189d7) não se apresentava na forma de "dois sexos" (*ta gene* […] *duo*, 189d9–e1): macho e fêmea (*arren kai thelus*,189e1). Com efeito, havia um terceiro, o "andrógino" (*androgynos*, 189e3), cuja forma e o nome eram comuns aos outros dois. Assim, em tempos imemoriais, macho, fêmea e andrógino compunham o quadro de viventes da espécie humana e é por meio dessa delimitação ancestral que o poeta cômico explica o desejo sexual *atual* de homens por mulheres, de mulheres por homens, de mulheres por mulheres e de homens por homens. Em outros termos, é a nossa natureza primitiva que *determina* a sexualidade, cuja ocorrência da bi ou pansexualidade é impossível. O encômio de Aristófanes inviabiliza qualquer tipo de *deliberação* no campo sexual: somos condicionados pela *physis* aos encontros amorosos e,

[13] Em Ésquilo, Prometeu é identificado como *philanthrōpos* por Kratos (A. *Pr*. 11). No *Symposium*, por meio do superlativo, Aristófanes apresenta Eros como o deus que é *superamigo* de homens (φιλανθρωπότατος). Nesse sentido, o poeta cômico atribui valor superior ao trabalho de Eros relativamente aos humanos que aquele empreendido por Prometeu. Em outros termos, o que Eros promove aos homens é fruto da amizade extremada que dedica a eles e, certamente, amizade maior que a demonstrada por Prometeu.

portanto, qualquer relação estabelecida em acordo a modelos sociais ou obrigações familiares se constitui como *perversão* da natureza.

Todavia os humanos primordiais eram inteiros (*holos*, 189e6) e, desse modo, a busca por outros da mesma espécie para completar-se e satisfazerem-se era inexistente. Logo, o motivo que faz com que os humanos passem a vida procurando sua outra parte é o corte feito por Zeus (190d8–9). Com a correção aplicada pelo deus, finda-se a plenitude originária de ser sozinho que consistia em ser um humano inteiro. Com a divisão, estar sozinho significa ser, literalmente, uma metade: existência mitigada que nunca está consigo mesma, pois o *mesmo*, agora, depende da união com o *outro* que, de fato, é o *mesmo*. Assim, somente a conexão erótica restaura a inteireza de ser quem se é. E Eros é o deus capaz de, na medida do possível, recuperar a potência de nossos predecessores, tornando-nos mais fortes.

O encômio do comediógrafo retrata que assim que foram decepadas, as metades iam em direção a suas contrapartes para com elas permanecer enlaçadas, descurando de tudo o mais e, então, morriam de inação. "Quando uma das metades morria e a outra sobrevivia, a sobrevivente procurava outra e se enlaçava, quer encontrasse a metade de um todo — mulher — o que hoje chamamos mulher —, quer de homem, e assim se extinguiam". (Pl. *Smp*. 191b3–7: καὶ ὁπότε τι ἀποθάνοι τῶν ἡμίσεων, τὸ δὲ λειφθείη, τὸ λειφθὲν ἄλλο ἐζήτει καὶ συνεπλέκετο, εἴτε γυναικὸς τῆς ὅλης ἐντύχοι ἡμίσει — ὃ δὴ νῦν γυναῖκα καλοῦμεν εἴτε ἀνδρός· καὶ οὕτως ἀπώλλυντο.).

Compadecido (*elesas*, 191b7) com a miséria instaurada entre humanos, Zeus decide trazer para a frente dos corpos os genitais de machos e fêmeas, e até hoje, segundo o comediógrafo, é essa a configuração dos corpos dos integrantes da espécie humana, sendo por meio da nova disposição corporal que os antigos andróginos se tornaram aptos procriar (191c1–4).

Entretanto, se, de um lado, cabe aos andróginos procriar e, assim, dedicar esforços para a manutenção da prole, por outro lado, com as metades másculas ocorre algo diverso, pois o objetivo seria de que: "se um macho encontrasse um macho, houvesse saciedade em seu acasalamento e eles se acalmassem, voltassem para seus afazeres e se ocupassem do mais da vida." (Pl. *Smp*. 191c4–8: ἅμα δ' εἰ καὶ ἄρρην ἄρρενι, πλησμονὴ γοῦν γίγνοιτο τῆς συνουσίας καὶ διαπαύοιντο καὶ ἐπὶ τὰ ἔργα τρέποιντο καὶ τοῦ ἄλλου βίου ἐπιμελοῖντο.). Nesse sentido, os machos cuja completude se dá mediante a união com outro macho, tendo apaziguado o desejo com o encontro amoroso, dispõem de tempo para dedicar-se ao cuidado e aprimoramento de suas vidas. Assim, o poeta cômico traça uma diferença profunda nas relações político-sociais fundamentada na natureza primária dos humanos: de um lado, os casais provenientes do andrógino devem dedicar-se às atividades domésticas, uma vez que a função reprodutora os absorve de maneira igual e integralmente[14] e, de outro lado, aos *machos*

[14] Uma vez que não há a primazia de uma metade sobre a outra, pois são igualmente complementares, o homem e a mulher provenientes do andrógino, necessariamente, desempenharão os mesmos papeis no cuidado com a família.

puros cabe viver uma vida sem as preocupações do casamento e da família, podendo, assim, fazer o que lhes genuinamente interessa, bem como são os únicos a terem sucesso no campo público, já que quando maduros "tais homens são os únicos bem-sucedidos na política." (Pl. *Smp*. 192a8–9). (καὶ γὰρ τελεωθέντες μόνοι ἀποβαίνουσιν εἰς τὰ πολιτικὰ ἄνδρες οἱ τοιοῦτοι, 192a8–9).

Todavia, não nos esqueçamos: além de andróginos, descendentes da lua, e machos, descendentes do sol, a primeira natureza dos humanos era composta também por fêmeas descendentes da terra. Porém, quanto à dinâmica do encontro e vida comum de duas mulheres, o discurso aristofânico cala-se[15].

Assim, o encômio de Aristófanes a Eros, ao mesmo tempo em que louva o deus enquanto médico da humanidade, cujos feitos são superiores ao do deus que tornou possível a vida humana gerenciada pelo uso da razão, atribui ao enlace erótico a única possibilidade de sermos, mesmo que de modo esmaecido, quem, de fato, somos: andróginos, fêmeas ou machos. No encontro das metades, a força primordial é, em parte, recuperada e, por isso, somos *melhores* unindo-nos aos nossos complementos que permanecendo sozinhos, pois a solidão sempre significa incompletude.

Embora durante o ultraje dos redondos não haja menção a nenhuma diferença relativa à velocidade com que se moviam, ao vigor que lhes constituía ou à *virtude*, sendo igualmente soberbos e agindo com insolência, tendo sido, aliás, o corte ao meio distribuído também igualitariamente entre as três estirpes, parece que as consequências da punição de Zeus atingem com mais agravo a descendência dos andróginos e das fêmeas, pois quando estes conseguem restituir sua metade via Eros, ainda assim não são capazes de dedicar-se aos assuntos públicos nem se ocupar consigo mesmos, cultivando o espírito tal como os machos. Com efeito, a narrativa do comediógrafo indica que a desigualdade entre os sexos se instaura com a mudança dos genitais à frente do corpo e a criação da reprodução sexuada que é, então, atribuída exclusivamente aos descendentes do andrógino, talvez aprofundando a vulnerabilidade humana na medida em que homens e mulheres precisam um do outro não apenas para a satisfação, mas para a procriação e, portanto, desenvolvem mais preocupações relativas à segurança da prole.

Entretanto, o poeta não explica o motivo pelo qual Zeus assim decide, bem como não esclarece o porquê em termos morais os filhos dos andróginos e das fêmeas são, a despeito da melhoria proporcionada por Eros, inferiores no cultivo da virtude[16]. Desse modo, parece que o discurso do cômico visa legitimar, por meio da implacável vontade divina, que homens cuja estrutura pederástica seja o fio condutor de suas vidas são superiores em relação aos outros homens e mulheres. Em outros termos, Aristófanes desloca de um contexto histórico, social e humano para o campo deídico a

[15] Desenvolvi essa questão em meu capítulo *Female and Feminine in Plato's Symposium: in: Women in the Socratic Tradition*, org. Carolina Araújo, no prelo.

[16] Ver Pl. *Smp*. 191d7–192a3.

explicação causal sobre a desigualdade entre os sexos e, conclui, portanto, que é prudente que a atuação pública esteja a cargo apenas dos machos, pois eles são os *melhores*. Assim, se em tempos imemoriais, a rivalidade residia entre os representantes de nossa natureza primordial e os deuses, agora, podemos deduzir que os machos ocupam o lugar das divindades que, graças à *natural* superioridade, podem determinar configurações de mundo que sustentem seus privilégios com prejuízo aos outros seres humanos. E, quiçá, como Zeus, no caso de uma sublevação dos outros mortais frente ao poder dos machos, estes decidam mimetizar o exemplo divino e cortar homens e mulheres ao meio.

Referências bibliográficas

ALCARAZ MASÍAS, D. **Potosí colonial**: Tradiciones y leyendas. Potosí: Editora El Siglo. 1995.

DEVEZA, F. O caminho da prata até Sevilha (séculos XVI e XVII). **Revista Navigator**, v. 2, n. 4, 2006. Acesso em 28/03/2025. Disponível em: www.portaldeperiodicos.marinha.mil.br/index.php/navigator/article/view/219/198

ÉSQUILO. **Os Persas. Os Sete Contra Tebas. As Suplicantes. Prometeu Acorrentado**. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 2009.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. **Górgias de Platão**: obras II. Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2020.

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

PLATO. **Lysis. Symposium. Phaedrus**. Edited and translated by Christopher Emlyn-Jones and William Preddy. Loeb Classical Library 166. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2022.

ZAGALSKY, P. Trabalhadores indígenas mineiros no Cerro Rico de Potosí: perseguindo os rastros de suas práticas laborais (séculos XVI e XVII). **Revista Mundos do Trabalho**, v. 6, n. 12, 2014. Dossiê: Trabalho, política e experiências indígenas. https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundosdotrabalho/article/view/1984-9222.2014v6n12p55/29731. Acesso em 15/03/2025.