

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

Fernanda Israel Pio

**O QUE ESSA MULHER ESTÁ FAZENDO AQUI?
ALCESTE NO DISCURSO DE FEDRO DO BANQUETE PLATÔNICO**

Brasília
2020

Fernanda Israel Pio

**O QUE ESSA MULHER ESTÁ FAZENDO AQUI?
ALCESTE NO DISCURSO DE FEDRO DO BANQUETE PLATÔNICO**

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília como exigência para obtenção do grau de Mestre.

Linha de Pesquisa: Origens do Pensamento Ocidental.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Brasília

2020

Folha de aprovação

Aos que voltaram do Hades

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade de Brasília e à CAPES pelo financiamento a esta pesquisa.

Agradeço aos meus pais Luiz e Aparecida pelo incentivo e estímulo aos estudos desde a infância e por terem auxiliado na minha permanência na UnB. A meu irmão André e aos amigos pois deles vêm sem dúvida grande parte da motivação e resiliência que me permitiram concluir este trabalho.

Agradeço a todos os professores que contribuíram para minha formação, em especial ao Professor Doutor Gerson Pereira Filho pelo incentivo e apoio ao ingresso na Metafísica.

Agradeço a todos do Programa de Pós-Graduação em Metafísica, em especial a todos da Archai pelo ambiente fraterno e propício à reflexão, trabalho e aprimoramento constantes.

Ao Professor Doutor Rodolfo Lopes, pelas aulas de grego e pela disponibilidade em me auxiliar nas traduções e nas dúvidas quase que constantes e ao Professor Doutor Silvio Marino pelas disciplinas e valiosos conselhos.

Agradeço ao meu orientador Professor Doutor Gabriele Cornelli pela excepcionalidade na orientação, por ser gentil e paciente com meu aprendizado, por contribuir para a minha formação dentro e fora da academia, e por me ver de uma maneira muito melhor do que eu mesma vejo, me fazendo acreditar que é possível muito mais.

[...] that which came, was her,
a little smaller almost than he knew her,
and slight, and sorrowful, in her bleached wedding-dress.
All the others are only her narrow path
down which she comes, and comes – (soon she'll be
there in his arms, that have opened in pain)
But as he waits, she speaks: not to him.
She speaks to the god, and the god listens,
and all hear, as it were, within the god:
'No other can be a substitute for him. I am.
I am his ransom. For no one else is finished,
as I am. What remains to me then of that
which I was, here? That is it, yes, that I'm dying.
Didn't she tell you, Artemis, when she commanded this,
that the bed, that one which waits inside,
belongs to the other world below? I'm really taking leave.
Parting upon parting.
No one who dies takes more. I truly depart,
so that all this, buried beneath him
who is now my husband, melts and dissolves itself –
So take me there: I die indeed for him.
And as the wind changes, over the open sea,
so the god approached as if she were almost one of the dead,
and he was all at once far from her husband,
to whom, concealed in a slight gesture,
he threw the hundred lives of Earth.
He plunged, staggering, towards the two,
and grasped at them as if in dream. They were already
going towards the entrance, into which the women
crowded, sobbing. Once more he still saw
the girl's face, that turned towards him
with a smile, bright as hope,
that was almost a promise: fulfilled,
to come back up from the depths of Death
to him, the Living –
At that, indeed, he threw
his hands over his face, as he knelt there,
so as to see nothing more than that smile.
Alcestis (Rilke & Schoolfield, 2015).

RESUMO

Nesta dissertação analisamos a menção de Fedro a Alceste em seu discurso de elogio a *Eros*, no *Banquete* de Platão, levando em consideração a dimensão de gênero subjacente ao discurso. Para tanto, aplicamos a sistematização proposta por Scott (1986), que trata o gênero como categoria de análise histórica. No primeiro capítulo promovemos uma breve introdução ao *Banquete* platônico; pontuamos que o prólogo do diálogo revela desde logo uma das funções do diálogo, a de ser mais uma apologia de Sócrates. Essa apologia se dá a partir da resignificação da relação de Sócrates com Alcibiades e se constrói pela articulação de uma retórica de gênero, que está focada na *paranomia* sexual de Alcibiades, e de uma intervenção política sobre a memória de Sócrates (Cornelli 2013), que fora condenado à morte. Um dos motivos foi justamente a proximidade com a figura problemática de Alcibiades. Essa dimensão de gênero e sua correlação com o poder perpassa todo o *Banquete*. Tratamos, na sequência, de duas questões interpretativas preliminares ao estudo do *Banquete*: a ordenação do *corpus* platônico e a relação interna entre as partes do *Banquete*. No segundo capítulo, através de uma tradução comentada do discurso de Fedro, analisamos mais precisamente a inserção de Alceste no discurso. No terceiro capítulo apresentamos de maneira detida os instrumentais propostos por Scott para a utilização do gênero como categoria de análise histórica. Em seguida, utilizamos essa categoria para compreender o que, afinal, essa mulher, Alceste, faz ali. Para além de procurar uma aproximação à figura de Alceste na filosofia de Platão, a presente dissertação acaba por marcar um ponto hermenêutico e político que supera o objeto imediato da pesquisa: qualquer estudo histórico, filosófico ou filológico da Antiguidade que pretenda ignorar a dimensão de gênero tenderá a incorrer nos mesmos equívocos de muita recepção da figura de Alceste no *Banquete* de Platão.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; Alceste; *Banquete*; Gênero; Mulher.

ABSTRACT

The present dissertation analyses Phaedrus's mention to Alceste in his praise of *Eros*, in Plato's *Symposium*. The study takes into consideration gender issues inherent to that speech. For this purpose, the study applies Scott's (1986) approach to gender as a category of historical analysis. The first chapter provides a brief introduction to the Platonic *Symposium*, pointing out that the prologue sheds light from the beginning on one of the dialogue's objectives: to be one more apology to Socrates. This apology is based on a reframe of the relationship between Socrates and Alcibiades, as it is built around the articulation of a gender rhetoric, focused on Alcibiades' sexual *paranomia* and the political intervention on Socrates' memory (Cornelli 2013), which had been condemned to death. One reason was precisely the reference to Alcibiades, as a problematic character. Both dimensions, gender and power are present throughout the entire platonic dialogue. Then, the chapter approaches two interpretative questions, preliminary to the study of the *Symposium*: the ordering of the Platonic *corpus* and the internal relationship among the text's parts. The second chapter analyses a commented translation of Phaedrus' speech, focusing on the presence of Alceste in the text. The third chapter describes the instruments proposed by Scott for the use of gender as a category of historical analysis. This category is used to finally understand what this particular woman, Alceste, is doing there. In addition to seek an approximation to the figure of Alceste in Plato's philosophy, this dissertation ends up marking a hermeneutical and political point that surpasses the immediate object of the research: any historical, philosophical or philological study of Antiquity ignoring the gender dimension it will tend to incur into the same mistakes of much reception of the figure of Alceste in Plato's *Symposium*.

KEYWORDS: Plato, Alceste, *Symposium*, Gender, Woman.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I – QUESTÕES INTERPRETATIVAS PRELIMINARES AO ESTUDO DO BANQUETE DE PLATÃO	13
1.1 O Banquete	13
1.2 O prólogo.....	14
1.3 Uma apologia a Sócrates a partir do uso de uma retórica de gênero	17
1.4 Questões interpretativas	22
1.5 Da ordenação do <i>corpus</i> platônico	24
1.6 Da relação interna entre as partes do <i>Banquete</i>	29
1.7 O discurso de Fedro	41
1.8 Dos comentários ao discurso de Fedro	43
CAPÍTULO II – O DISCURSO DE FEDRO NO BANQUETE DE PLATÃO	48
CAPÍTULO III – DA RELEVÂNCIA DO TRATAMENTO DA DIMENSÃO DE GÊNERO NO BANQUETE	87
3.1 Gênero como categoria útil de análise histórica	89
3.2 O que é gênero?	102
3.3 A primeira proposição	102
3.4 A segunda proposição	110
3.5 O que essa mulher está fazendo aqui?.....	112
3.6 Símbolo.....	113
3.7 Conceitos normativos.....	115
3.8 Aspectos Sociais e Políticos.....	118
3.9 Identidade Subjetiva	120
3.10 Gênero é um campo de articulação de poder	120
CONCLUSÃO	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	124

INTRODUÇÃO

Há algo extraordinário na pesquisa em filosofia antiga e, mais em geral, nos estudos clássicos. Após milênios de estudos parece ainda inesgotável. É um pouco o caso desta dissertação, que quer abordar um discurso somente aparentemente muito estudado, aquele de Fedro no *Banquete* de Platão. Como veremos, se trata ao contrário de um dos discursos menos estudados do *Banquete*, quando não simplesmente depreciado pelos comentadores. No interior deste discurso, veio ao nosso encontro quase que uma sombra, uma mulher, Alceste, que aparece de maneira surpreendente na fala do simposiarca e à qual, novamente, a historiografia dos estudos platônicos dedicou pouquíssima atenção.

Foi deste tatear por caminhos poucos percorridos, Fedro, Alceste, deste estranhamento inicial com relação às modalidades da presença desta mulher no discurso de Fedro – estranhamento este tanto pessoal como evidente, conforme será visto na mesma crítica especializada – é que mergulhei em uma investigação cuidadosa do texto platônico, a fim de responder a uma pergunta simples: “o que esta mulher está fazendo aí?”.

Ao perceber que grande parte do estranhamento com relação à menção a Alceste partia de pressuposições relacionadas ao fato de se tratar de uma mulher, e que diversas críticas dos comentadores à personagem de Fedro se davam em função de uma suposta sexualidade atrelada à posição de *eromenos* do simposiarca Fedro, ficou claro que nossa investigação deveria abordar a dimensão de gênero subjacente ao discurso, de modo que pudéssemos elaborar uma explicação para a presença de Alceste.

Estruturalmente, esta dissertação se divide em três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado “Questões interpretativas preliminares ao estudo do *Banquete* de Platão”, apresentamos um breve resumo do *Banquete* e analisamos questões temporais expressas no prólogo, abordando a relação entre diálogo platônico e sua referência a um evento histórico, um banquete oferecido por Agatão em 416 aEC. A reconstrução propositalmente imperfeita de tal evento histórico e a existência de um complexo quadro de mediações - Apolodoro ouviu a narrativa de um sujeito, o qual, por sua vez, a ouviu enquanto narrada a Fênix - parece tentar esclarecer o percurso da narrativa e pontuar o distanciamento histórico de Platão com relação ao banquete de Agatão. E esse fato causa uma sensação de confusão e acaba por ocultar o verdadeiro tecelão da trama, o próprio Platão. Do prólogo depreendemos uma importante função executada por Platão no *Banquete*: a de se configurar mais uma apologia a Sócrates.

Trabalhamos com a leitura de Cornelli (2013) que trata de uma retórica de gênero construída em função de uma *paranoia* sexual de Alcibiades, associada a uma estratégia de intervenção política sobre a memória de Sócrates, que pretendia dar novo significado à relação dos dois. Tal ressignificação teria sido motivada justamente pela proximidade de Sócrates com a figura polêmica e problemática de Alcibiades, considerada uma das causas da condenação e morte de Sócrates.

Duas questões interpretativas são tratadas a fim de vislumbrar diretrizes que influenciam significativamente as análises do *Banquete* e, conseqüentemente, do discurso de Fedro. A primeira questão é sobre a ordenação do *corpus* platônico. Apesar da compreensão de que os métodos de ordenação do corpus são relevantes para determinados fins, optamos por não tomar como pressuposto para nossa análise qualquer ordenação temporal da escrita dos *Diálogos*. A segunda questão interpretativa é sobre a relação interna entre as partes do *Banquete*: decidimos valorizar o conjunto dramático e a dimensão metodológica do *Banquete* em detrimento de interpretações que recomendam a desconsideração ou desvalorização dos discursos iniciais, nos afastamos também de recomendações ao estudo detido apenas no discurso de Sócrates que, nesta lógica que rejeitamos, corresponderia à única parte relevante para a compreensão da filosofia platônica no *Diálogo*.

Por fim, trazemos ainda neste capítulo um breve resumo e um panorama dos principais comentários sobre o discurso de Fedro. Nesse item, ressaltamos como esse discurso é frequentemente negligenciado nas análises e pontuamos a inserção da personagem Alceste como um elemento importante para a compreensão das diversas reações dos comentadores, que variam entre espanto, admiração e desconforto, entre outras.

No segundo capítulo, intitulado “Comentário ao discurso de Fedro no *Banquete* de Platão”, propomos uma tradução do texto grego, na edição de John Burnet (1905). Procedemos à tradução comentando passo a passo, desde a caracterização de *Eros* como o deus mais antigo, passando pela influência da divindade sob os homens, pelo ato de morrer por outra pessoa como manifestação suprema da virtude relacionada a *Eros*, até chegar no elenco de três exemplos dessa influência: Alceste, Orfeu e Aquiles.

Fedro estabelece comparações entre esses três personagens, Alceste, Orfeu e Aquiles, sendo que dois deles, Alceste e Aquiles, são recompensados por terem morrido por Admeto e Pátroclo, respectivamente. No entanto, algumas variáveis diferenciam a recompensa devida a esses personagens. Alceste é enviada pelos deuses de volta do Hades em razão de sua coragem em morrer para que o marido pudesse continuar vivendo; Orfeu

é diretamente comparado com Alceste e caracterizado como covarde, pois não teve coragem de morrer por Eurídice; e Aquiles é, por sua vez, enviado à Ilha dos Bem-Aventurados por ter seguido Pátroclo na morte.

O que diferencia Alceste e Aquiles? E o que, segundo Fedro, é motivo das maiores honras de Aquiles? Da leitura do discurso podemos compreender dois motivos centrais para essa preferência: o primeiro é o fato de Aquiles ter morrido por Pátroclo, mesmo este já estando morto, diferentemente de Alceste, que morreu sob o olhar de Admeto, justamente para que ele pudesse continuar vivendo, tornando sua morte menos “útil” ou funcional à vida do outro; o segundo é o fato de Aquiles ser *eromenos* de Pátroclo, o que, por si só, já é uma posição inalcançável a Alceste, pois a dinâmica da pederastia não inclui mulheres.

No terceiro capítulo adentramos na discussão da inserção de Alceste atentos à dimensão gênero. Utilizamos a estruturação de Scott (1986) para reunir elementos do discurso de Fedro e interpretá-los à luz da conceituação estabelecida pela autora.

Comprendemos que um tratamento de gênero contribui para a interpretação do *Banquete*, visto que a própria construção da figura dramática de Alcibíades é feita através de uma narrativa de gênero, pautada num “desvio” sexual. Essa narrativa, como vimos, se associa a uma estratégia de intervenção política de controle da memória, destinada à defesa de Sócrates (Cornelli 2013).

Essa utilização do gênero para promover alterações no campo político é basicamente o que Scott (1986) aborda em sua definição de gênero, composta de duas proposições. A primeira trata do “gênero [, que] é um elemento constitutivo das relações sociais baseado na percepção das diferenças entre os sexos”. O gênero se subdivide em quatro elementos: símbolos culturalmente disponíveis; conceitos normativos; aspectos sociais e políticos; e identidade subjetiva.

Na análise desses elementos que correspondem à primeira proposição da definição de gênero, pudemos dirimir diversos equívocos comuns entre os comentadores, como, por exemplo, a presunção de que Alceste teria sido inserida na dinâmica da pederastia. Também propomos novas leituras para esses trechos a partir da consideração dos diversos âmbitos de análise apontados por Scott (1986).

Trabalhamos todos esses pontos com relação à Alceste antes de partir para a segunda proposição de Scott (1986), que trata o gênero como “uma maneira primária de

significação de relações de poder”. Aqui destacamos o modo como a caracterização de Alceste, assim como de Orfeu e Aquiles, inclusive no tocante ao gênero, determina seus destinos e como essa é exatamente a tentativa de Platão ao construir uma retórica de gênero em torno da figura de Alcibiades.

Por fim, concluiremos que Alceste não poderia competir em honras com Aquiles, ponto controverso entre os comentadores.

Seguiremos assim ao longo de todo o percurso de leitura do discurso o gênero como uma dimensão da análise essencial à compreensão da figura de Alceste e, mais em geral, como uma forma de dar significado às relações de poder no discurso de Fedro e no *Banquete*.

CAPÍTULO I – QUESTÕES INTERPRETATIVAS PRELIMINARES AO ESTUDO DO *BANQUETE* DE PLATÃO

1.1 O Banquete

O *Banquete*, ainda que faça referência a um evento histórico¹, banquete oferecido por Agatão, em 416 aEC (Benardete & Bloom 2001, 181), para celebrar sua vitória como poeta trágico nas Lêneas, festival anual ateniense (Dover 1980, 9), se constitui, de fato, como obra de ficção, centrada nos discursos que os simposiarcas teriam proferido na ocasião. Os discursos são norteados pela proposta de homenagear o deus Eros (177d) e são descritos como “louvor” ou “encômio”. A palavra “encômio”, segundo Dover (1980, 12), denotava, originalmente, uma música de boas vindas e felicitações que uma multidão festiva cantava para saudar um atleta vitorioso. No início do quarto século, era também aplicada aos discursos em louvor a qualquer tipo de pessoa ou coisa. Posteriormente, ainda no quarto século, segundo Dover (1980, 13), foram estabelecidas pelo autor da *Rhetorica ad Alexandrum* as regras para esse gênero literário², o dos “discursos em louvor”, com critérios de formulação bem definidos: (1) características das quais é dotado: origem, força, beleza; (2) virtudes, como: coragem e honestidade; (3) antepassados; (4) conquistas, inclusive as que fez acontecer por intermédio de outros. Esses critérios, que perpassam todos os discursos do *Banquete*, serão encontrados especialmente nos de Fedro e Agatão.

No *Banquete* temos a descrição de que os simposiarcas reunidos na casa de Agatão, deitados em divãs, após a refeição, deliberam que a reunião não seja marcada por excessos na bebida, mas que seja uma reunião em que os discursos, bem regrados e pausados, constituam o cerne do evento (176e - 177a). A ordem das falas é estabelecida esquerda para a direita, de modo que Fedro seria o primeiro e Sócrates seria o último a falar. No entanto, depois de todos discursarem, enquanto Sócrates era aplaudido pelas palavras que proferira, entra na sala Alcibíades, completamente embriagado. Seu discurso, ao invés de ser a *Eros*, se direciona ao próprio Sócrates.

¹ Para mais informações acerca do banquete como evento social entre os gregos, ver: Oswyn (1990); Hobden (2013; Lissarrague (1990).

² Para um estudo amplo acerca da utilização de gêneros literários nos diálogos platônicos ver: Nightingale (1995).

1.2 O prólogo

Um prólogo (172a-173d) antecede o elenco dos discursos e trata de como Apolodoro tomou conhecimento dos fatos que irá narrar na sequência do *Banquete*. Para Cornelli (2013, 143), o prólogo não seria uma mera introdução, mas teria uma profunda ligação com o restante do diálogo. Segundo o autor, a maneira com que é constituído o prólogo se relaciona com a função que Platão dá ao *Banquete* no contexto de sua obra.

No prólogo, Apolodoro, o narrador, requisitado para falar acerca do banquete de Agatão, se diz “em boa forma” para falar aos seus ouvintes, pois, dias antes, Gláucon, um conhecido, o teria parado para perguntar acerca da mesma história. Gláucon, que já estava parcialmente informado, segundo Apolodoro, através de um sujeito que, por sua vez, tinha ouvido uma narrativa a Fénix, filho de Felipe, acreditava que Apolodoro tivesse presenciado o banquete (172a-b).

Apolodoro se surpreende com a suposição de Glauco de que o evento tivesse acontecido tão pouco tempo que ele mesmo pudesse ter participado. Apolodoro informa que Agatão, o anfitrião do banquete, já não vive em Atenas há muitos anos e que ele mesmo convive com Sócrates há menos de três anos: o evento deveria ter ocorrido antes de qualquer envolvimento entre eles (Apolodoro e Sócrates). Ao narrar as circunstâncias do banquete, Apolodoro ainda dá indicações de que a narrativa do *Banquete* teria ocorrido quinze anos após o evento que pretende rememorar (Rosen 1987, 7)³, numa época em que ainda era criança. Portanto, não poderia, de fato, ter participado do evento.

Aqui percebemos que a questão temporal do prólogo é muito marcante e nos permite identificar, além da dimensão temporal da data de composição do *Banquete*, uma dimensão dramática que se estabelece em dois momentos: a data do evento do simpósio e a data do relato de Apolodoro. Entre esses dois momentos haveria transcorrido muitos anos.

Temos, em linhas gerais, no *Banquete*, três datas e dois intervalos de tempo. Vejamos um esquema dessas temporalidades a partir de Marques (2012):

³ Vejamos, quanto às datas, o que afirma Rosen: “to begin with, the conversation upon which we are eavesdropping and in which Apollodorus repeats Aristodemus’ account of the banquet, seems to have taken place at the dramatic date of 401-400; we are about fifteen years removed from the “erotic speeches” (Rosen 1987, 7).

[...] o drama do diálogo entretece três datas e dois intervalos de tempo: um entre o evento do banquete e seu relato, outro, entre o relato dramático e a data de composição do diálogo escrito. Essa defasagem temporal confere uma densidade de significação muito particular ao texto: a narrativa se situa entre uma cena em que Sócrates está com cinquenta e poucos anos, Aristófanes e Alcibiades por volta dos trinta, e a re-efetuação da narrativa do acontecido, enquanto texto a ser ouvido ou lido, após a morte de Sócrates, proporcionando assim, a distância necessária à elaboração reflexiva crítica que, em Platão, se dá como composição literária e encenação dramática (Marques 2012, 226).

O *Banquete*, portanto, como relato dramático se dá anos após o que teria sido o banquete de Agatão, num momento em que Sócrates, ainda vivo, teria cerca de cinquenta anos. No entanto, como texto a ser lido, o *Banquete* é posterior à morte de Sócrates, o que e certamente pressupõe uma elaboração reflexiva deste fato.

Além de questões temporais, que dão densidade ao texto, há também, ainda no prólogo, uma preocupação em detalhar o percurso da narrativa: em 173b, Apolodoro descreve o “caminho” que a narrativa tomou até ali, revela que ouviu o relato de Aristodemo - que vem a ser o mesmo que teria narrado a Fénix. Apolodoro acrescenta que conferiu detalhes a Sócrates, que teria confirmado o relato de Aristodemo. A fonte de Glauco e de Apolodoro acaba por ser praticamente a mesma, já que Glauco haveria tomado conhecimento da história através de um sujeito que ouvira a narrativa de Fénix. Cornelli (2013) pontua a imprecisão da narrativa resultante de todas essas mediações de memória, e como isso pode causar uma sensação de confusão labiríntica no leitor:

A imprecisão de sua narração dos fatos, portanto, torna-se quase que invencível: a fonte de quem quer saber – o conhecido, que depois se revelará ser Gláucon, provavelmente um dos irmãos maiores do próprio Platão – e aquela de Apolodoro (isto é, Aristodemo), é virtualmente a mesma. A intensa sequência de informações parece intencionada a provocar no “leitor” uma sensação de confusão labiríntica. Portanto, como confiar em última análise na narrativa? Apolodoro, em verdade, afirma ter “verificado” a história com Sócrates, que haveria confirmado (*homologéin*) a veracidade dela. Porém, a essa altura, surge naturalmente a dúvida sobre se essa homologação faz mesmo alguma diferença (Cornelli 2013, 143).

Para, a essa altura do *Banquete*, em função dessa série de mediações de memória, dúvidas quanto a veracidade do relato de Apolodoro, mesmo diante do argumento de que Sócrates haveria confirmado a narrativa.

Em 173e, Apolodoro define seu relato como “aproximado”, uma “tentativa de reprodução”. O narrador acrescenta, em 178a, que a memória de Aristodemo, de quem teria ouvido a narrativa, não havia guardado tudo que cada um dos oradores disse e que, do que ouviu de Aristodemo, transmitiria o mais importante. Segundo Dover (1980, 90), no texto há sinais de vagueza, justamente para nos lembrar que a exata rememoração não é garantida. Não se trata apenas da inexata rememoração do conteúdo de cada discurso, mas também de uma seleção dos discursos mais relevantes: o de Aristodemo, por exemplo, que teria participado da reunião e é fonte do relato de Apolodoro, não está entre os discursos do Banquete.

Franco (2006) pontua tratar-se de uma “reconstrução propositalmente imperfeita”, sobretudo “pelo uso dobrado do discurso indireto. Apolodoro conta o que lhe contou Aristodemo, formando uma espécie de “telefone-sem-fio” (Franco 2006, 30). Nesse “telefone-sem-fio” se perdem inclusive discursos inteiros, o que pode sugerir a importância de cada um dos discursos dispostos no *Banquete*, como destaca Sheffield (2007) ao sublinhar a afirmação de Apolodoro acerca da rememoração dos discursos que valeriam a pena mencionar: “After all, as Apollodorus said at the start of the dialogue, the speeches at Agathon’s banquet that were preserved were those “worthy of mention” (Sheffield 2007, 44-45).

A existência desse complexo quadro de mediações e temporalidades busca esclarecer o percurso da narrativa ou, ainda, essa “transparência do tecido narrativo”, que parece ir muito além de uma tentativa de distanciamento histórico do próprio Platão com relação ao banquete de Agatão, o defende Taylor (1960), por exemplo, vejamos:

The real object of introducing all these particulars seems to be to remind us that Plato himself could not have been present at the banquet and does not therefore pretend to guarantee the historical accuracy of the narrative in detail (Taylor 1960, 210).

Segundo Cornelli (2013), esta teia de mediações presente no prólogo “[...] esconde aquilo que, ao mesmo tempo, todo leitor já sabe: isto é, esconde o verdadeiro tecelão, o autor do diálogo – Platão” (Cornelli 2013, 142). O prólogo, como mencionamos acima, além de esconder e distanciar o autor, Platão, anuncia ao menos uma função do *Banquete*, para Cornelli (2013), uma apologia a Sócrates.

1.3 Uma apologia a Sócrates a partir do uso de uma retórica de gênero

Se há uma conexão profunda entre o prólogo e o restante do diálogo, como afirma Cornelli (2013), é de se supor que o prólogo dê indícios que nos norteiem na interpretação do *Banquete*. Cornelli (2013, 144) pontua que, dentre outras funções que podem ser atribuídas ao *Banquete*, ele se configura como *mais uma* apologia de Sócrates. Essa leitura promovida por Cornelli privilegia a análise da conexão entre o prólogo e o restante do discurso, sobretudo no tocante à relação de Sócrates e Alcibíades. O autor recomenda uma análise do diálogo sob a ótica da intenção que permeia o todo, desde o prólogo até o epílogo, justamente a de promover uma apologia a Sócrates.

Para Cornelli (2013, 144-145), duas informações contidas no prólogo configuram indícios essenciais à compreensão do diálogo: a primeira é a especificação, em 172b, do banquete em questão ao citar a presença de “Agatão, Sócrates e Alcibíades e os outros”; e a segunda corresponde ao indício de que os discursos teriam sido tão célebres a ponto de chamarem a atenção por muitos anos a seguir. Logo, “[...] a memória daquele banquete é a memória – para além dos outros simposiarcas, e por meio dos discursos eróticos – de algo bastante preciso: isto é, de uma relação especialmente significativa, aquela entre Sócrates e Alcibíades” (Cornelli 2013, 145).

Segundo Cornelli (2013, 138), a construção dramática da figura de Alcibíades no interior dos diálogos platônicos envolve dois movimentos complementares: uma retórica de gênero marcada pela ênfase no “desvio” *paranomia* sexual de Alcibíades e a estratégia de controle da memória em defesa de Sócrates. Quando fala de “retórica de gênero”, o autor se refere à maneira com que eram representados os gêneros na cultura grega antiga e em Platão⁴, partindo da hipótese de que se tratava de uma representação bastante distante da dicotomia sexual entre homem e mulher, como conhecemos modernamente. A figura de Alcibíades é acompanhada por uma retórica de gênero, que destaca sua *paranomia* em relação às convenções e representações de gênero vigentes. É dessa retórica que Platão se utiliza para promover sua estratégia de intervenção política sobre a memória de Sócrates no *Banquete*.

⁴ Sobre essa temática, ver: Vlastos (1994) Sandford. (2010).

A utilização de retóricas de gênero por Platão é algo que permeia o *Banquete* e pode ser observado também em outros discursos, como no de Fedro, com destaque à inserção da personagem Alceste, tema que trataremos com destaque nos próximos capítulos. Por hora, cabe mencionar que a personagem é inserida no discurso, sendo louvada por performar uma virtude tipicamente masculina, e em comparação com Orfeu, um homem que por não se dignar à mesma virtude é considerado pejorativamente covarde e “afeminado”. Percebemos no discurso de Fedro quebras das representações de gênero, tanto por parte de Orfeu quanto de Alceste, que são valoradas de maneiras diferentes, positiva, no caso de Alceste e negativa, quando se trata de um homem não “agindo como um homem”, o que também é o caso da *paranomia* de Alcibíades.

No *Banquete*, todos os discursos convergem, segundo Cornelli (2013), para a cena final, que se refere à entrada de Alcibíades, bêbado. Essa cena será uma ressignificação da relação entre Sócrates e Alcibíades, uma “proteção” da memória de Sócrates (Cornelli 2013, 145). Tal ressignificação teria sido motivada pela proximidade de Sócrates com a figura polêmica de Alcibíades, considerada uma das causas da condenação e morte de Sócrates, sobre este esforço de Platão na ressignificação da relação entre Sócrates e Alcibíades, Cornelli afirma:

Percebendo não existirem condições de negar essa profunda ligação entre Sócrates e Alcibíades, Platão lança mão de uma habilíssima construção dramática com a intenção de operar uma intervenção política sobre a memória dessa relação, isto é de reescrever a história, elaborando assim mais uma apologia de Sócrates, com a intenção de livrá-lo de uma acusação mais precisa, que devia pesar de maneira especial sobre Platão e sobre a memória de Sócrates: de este ter sido amante e mentor – tentando traduzir o amplo léxico implicado na relação entre *erastes* e *eromenos* – de Alcibíades (Cornelli 2013, 150).

Diante da relação inegável entre Sócrates e Alcibíades, resta a Platão, através da construção dramática do *Banquete* reescrever a história dessa relação, afastando Sócrates da posição de mentor de Alcibíades e consequentemente de qualquer responsabilidade pelas condutas deste que é uma figura polêmica, entre outros motivos por ter sido suspeito de envolvimento no episódio de mutilação das hermas:

Na manhã de 8 de junho de 415 a.C., ao que parece, descobriu-se que todas as hermas haviam sido mutiladas, conforme o testemunho de Tucídides, “no lado

de frente” (*Prósopa*, VI, 27, 3), a significar fundamentalmente uma mutilação de seus atributos sexuais. Colocadas nas entradas e nas saídas de casas e templos, nos cruzamentos e nas portas da cidade, às hermas era confiada – simbolicamente – a proteção da cidade. O horror pelo tremendo sacrilégio foi potencializado por ter sido perpetrado em uma conjuntura especialmente crítica para Atenas: a preparação de uma das expedições militares mais ambiciosas (e perigosas) – aquela contra a poderosa Siracusa e seus aliados. Normalmente, a suspeita relativa a um ato sacrílego – mas que também possuía um lado cômico, por assim dizer – deveria recair na baderna de alguns jovens bêbados (Cornelli 2013, 146).

Cornelli (2013, 146) sugere que Platão, com a descrição da chegada de Alcibíades ao local onde se reuniam os convivas para o banquete, efetua uma tentativa de referendar uma possível versão que explica a mutilação das hermas: fruto da baderna de jovens bêbados. Contudo, segundo Cornelli, uma versão mais grave que explica a profanação tinha cunho político, pois grupos conspiradores contra a democracia poderiam ter executado a ação, e este grupo poderia muito bem ser o dos integrantes do banquete de Agatão:

Eram chamados de *hetairías*, de grupos de amigos, companheiros. Os membros eram todos de origem social elevada, e a suas reuniões eram normalmente associadas ao ritual do banquete e do simpósio. Isto é, a suspeita recaía exatamente sobre um grupo como aquele que Platão está colocando em cena no “Banquete”, alegremente reunido alguns meses antes da mutilação (Cornelli 2013, 147).

Apesar de nunca ter sido acusado formalmente pela mutilação das hermas, Alcibíades foi denunciado por outro ato de sacrilégio: ter parodiado os mistérios de Elêusis. São acusações feitas inclusive por Ândrocles, como mostra este trecho de Plutarco:

O orador Ândrocles apresentou como testemunhas uns escravos e uns metecos que acusaram Alcibíades e os seus amigos de terem mutilado outras estátuas e de terem parodiado os mistérios debaixo do efeito do excesso de bebida. Diziam que um tal Teodoro tinha feito de arauto, Pulítion de portador da tocha, Alcibíades de hierofante e que os outros elementos do grupo assistiram como espectadores, no papel de iniciados nos mistérios (Plu. *Alc* 19, 1-2)⁵.

⁵ Tradução de Fialho (2011).

A sugestão sobre o envolvimento de Alcibíades nesses sacrilégios ocasionou desdobramentos que levaram à fuga de Alcibíades diante da possibilidade de um julgamento em Atenas, o que só intensificou a polêmica que envolvia seu nome. Com isso, “Alcibíades começa a ser considerado plausivelmente como uma das principais causas da derrota de Atenas e a causa principal da crise em que estava mergulhada a cidade; e, com ele, todos os que faziam parte do seu grupo” (Cornelli 2013, 149).

A estratégia de Platão para preservar a memória de Sócrates e recontar a história da relação entre o mestre e Alcibíades se dá através de uma justificação da “imunidade de Alcibíades à *paidéia* socrática” (Cornelli 2013, 152), a qual busca livrar Sócrates da acusação de amante e mentor de Alcibíades e afastar a imagem de derrota da pedagogia socrática. Essa estratégia firma-se por meio da utilização de uma retórica de gênero, que relaciona traços femininos de Alcibíades ao seu fracasso político, mesmo sob a influência de Sócrates.

Segundo Cornelli a *paranomia* de Alcibíades é cuidadosamente construída e excede um discurso necessariamente ligado à desmedida e à fraqueza com relação à sedução dos prazeres, traços frequentemente ligados ao feminino.

Entretanto, não se trata simplesmente de uma associação da imoderada procura por honras e riquezas, essa fraqueza de 20, com a paralela representação da ética do gênero feminino como necessariamente ligado à *philotimia* e a certa fraqueza com relação à sedução dos prazeres. Há algo mais preciso nessa caracterização da *paranomia* do homem Alcibíades, que o torna, ao mesmo tempo, temido e admirado aos olhos dos contemporâneos e ainda por diversos séculos de tradição. (Cornelli 2013, 152)

A construção da imagem de Alcibíades envolve desvios sexuais, carrega uma conotação de gênero, segundo Cornelli (2013, 153), muito precisa e evidente em anedotas, informações e representações dramáticas relacionadas ao personagem. “Desde a infância, segundo Plutarco, a fama de Alcibíades está relacionada a comportamentos femininos” (Cornelli 2013, 153).

Certa vez em que estava em apuros numa luta, para não cair, aproximou em direção à sua boca os braços do adversário que o dominava, e quase lhos trincava de um lado ao outro. Este, largando a presa, disse-lhe: ‘tu mordes, ó

Alcebiades, tal e qual como as mulheres!’ – ao que Alcebiades respondeu: “Não, tal e qual como os leões!’ (Plu. *Alc.* 2, 2-3)⁶.

Essa passagem de Plutarco remete, segundo Gabriele 2013, 153) a outra de Aristófanes, nas “Rãs” em que o personagem Ésquilo se refere a Alcibiades como um leão cujo caráter deve ser dobrado.

O leão, associado não somente à figura de Alcibiades, mas em geral a um papel social indomável e potencialmente perigoso para a coletividade – Aquiles é um leão em Homero (*Il.* 18. 318-22) – é no contexto ateniense do século V a.C. uma imagem que remete imediatamente às temidíssimas tendências tirânicas. Heródoto associa a imagem do leão àquela de tiranos (V, 556; V, 92); novamente Aristófanes, nos “Cavaleiros” (1037), fala de uma mulher que vai parir um leão em Atenas; Cálicles, no “Górgias” de Platão, compara a submissão dos melhores e mais fortes cidadãos às leis da cidade com aquela que se opera para treinar jovens leões (*Gorg.* 483). (Cornelli 2013, 154).

O imaginário ferino e feminino atribuído a Alcibiades, segundo Cornelli desloca sua representação mais para o lado selvagem do que para o cultural, que é uma dicotomia utilizada fortemente pela retórica de gênero para diferenciar feminino e masculino, respectivamente. A selvageria e os excessos, claramente, não são valorizados do ponto de vista político.

Na crise política de Atenas do final do século V, a *paranoia* sexual de Alcebiades, portanto, desempenha um papel fundamental na representação de um indivíduo entregue a seus excessos e incapaz do *métro* que vem se firmando como o grande valor democrático. (Cornelli 2013, 154).

Alcibiades era caracterizado como alguém de excessos no âmbito sexual. No *Banquete* em 219b, descreve em seu discurso a estratégia de entrar debaixo das cobertas de Sócrates a fim de seduzi-lo e passar com ele a noite.⁷

⁶ Trad. Fidalho e Rodrigues (2010).

⁷ Para mais referências ver: Cornelli (2013), o autor cita diversos outros momentos em que Alcibiades é caracterizado na tradição através referências à traços femininos ou tipicamente atrelados à mulheres.

Mesmo tendo uma morte heroica e máscula, Alcibíades ainda é representado com elementos femininos por Plutarco, vejamos o que pontua Cornelli:

Alcibíades morre lutando, o que remete convencionalmente para uma morte *varonil*. Todavia, mesmo nas tradições que se referem à sua morte, a representação da feminilidade de Alcibíades está fortemente presente. De fato, Plutarco, como é de costume em suas “Vidas Paralelas”, no final da vida de Alcibíades simboliza resumidamente sua existência nas horas finais, utilizando-se de duas representações inequivocamente femininas. De um lado, no sonho final premonitório de sua morte, uma cortesã aplicava nele uma cosmética e “como se fosse uma mulher, lhe penteava os cabelos” (30,2). Do outro lado, após sua morte em luta, Alcibíades é vestido para as exéquias fúnebres com roupas de mulher (39,7). (Cornelli 2013, 156).

As referências à *paranomia* sexual de Alcibíades são inúmeras, mas uma se destaca no *Banquete*, em que percebemos Alcibíades fora das determinações, inclusive, no contexto dos papéis preestabelecidos na pederastia:

[...] Provavelmente, a melhor descrição da *paranomia* de gênero de Alcibíades encontra-se ainda no próprio “Banquete” platônico, na inversão de papéis entre amado e amante, *tópos* central para a economia do diálogo como um todo: é Alcibíades que está apaixonado por Sócrates, não o contrário (220b)”.

O desvio de Alcibíades do que se espera de um homem em sua posição, e que o faz ser caracterizado com elementos, sobretudo elementos negativos, muitas vezes considerados femininos é ressaltado por Platão, nessa apologia de Sócrates e discutido direta e indiretamente durante o *Banquete*, sob o formato de uma retórica de gênero, que trata de virtudes e vícios masculinos e femininos e do que é desejável ou não de homens e mulheres em sociedade.

1.4 Questões interpretativas

Como ler o *Banquete*? Ou, ainda, como ler Platão? Até onde, na leitura de um diálogo, é desejável ou legítimo buscar por respostas em outros diálogos? Na fala de qual

personagem está o pensamento de Platão? Estaria na de todos eles? Essas questões não foram terminantemente respondidas e provavelmente continuarão nesse *status*. No entanto, respostas parciais e discussões acerca dessas questões levam a algumas compreensões preliminares, as quais, diretamente ou indiretamente, se impõem a qualquer leitura. Conscientemente ou não, os intérpretes acabam por se alinhar a determinadas pressuposições que direcionam a interpretação do texto platônico, como, por exemplo, a de que Sócrates representa o pensamento de Platão nos diálogos⁸.

Certas leituras determinam limites de interpretação: ao mesmo tempo que delineiam possibilidades, restringem muitas outras⁹. Um exemplo disso é a tentativa de dividir a obra em grupos ou fases, a fim de estabelecer regras para a utilização de conceitos de um diálogo para a compreensão do outro.

Promoveremos um breve tratamento de questões interpretativas para vislumbrar algumas diretrizes que influenciam significativamente as análises do *Banquete* e, conseqüentemente, do discurso de Fedro, promovidas pelos comentadores. Tal tratamento nos permitirá compreender alguns pressupostos das leituras para que a nossa crítica ou opção por determinados elementos seja mais pertinente, fundamentada e clara ao leitor.

Trataremos nas próximas seções de duas questões interpretativas do *Banquete*, por se destacarem em termos de orientação de leituras acerca dos discursos iniciais, dentre eles o de Fedro, abordado de maneira específica nesta dissertação. A primeira se refere à ordenação do *corpus* platônico em fases, por grupos de *Diálogos*: ‘iniciais’, ‘médios’ e ‘tardios’. A segunda trata de maneiras com que se pretende interpretar o diálogo, distinguindo inicialmente duas vertentes, uma que supõe que o personagem de Sócrates

⁸ Para um estudo cuidadoso acerca da atribuição de visões de personagens dos diálogos à Platão ver: Press (2000).

⁹ Neste sentido, vale ressaltar a perspectiva de Smith: “Those who have proposed various groupings of the dialogues, often based on some dating hypothesis or hypotheses, have done so not just to achieve some sense of historical control over these materials, but to set down clear limits and guidelines for their fellow searchers. If the arguments of two dialogues appear to conflict, but we see them as belonging to a single group of dialogues, in which Plato (we suppose) was trying to articulate a coherent set of arguments or doctrines, then we are confronted with an interpretive task—or perhaps we might put it better by saying that we are presented with an interpretive opportunity. The conflict, once noticed, gives rise to a question: “How can this be?” Propelled by this question, the interpreter begins her work. If the conflict did not seem to be a problem, because we did not suppose that Plato intended consistency in these two dialogues, then the opportunity for scholarly creation would not arise. So one can see that the very project of grouping the dialogues creates opportunities for scholarly activity. It also closes off certain other opportunities, which different groupings would permit or encourage. So when scholars group the dialogues, they not only engage in scholarship, they also both promote and prohibit other scholarly engagement” (Smith 1995, xii).

seja o transmissor das ideias defendidas por Platão e outra que busca compreender o diálogo como um todo, em que os outros discursos também caracterizam o pensamento de Platão.

1.5 Da ordenação do *corpus* platônico

Uma das questões interpretativas que permeiam o estudo da obra de Platão se refere às propostas de ordenação cronológica de composição das obras. Segundo Taylor (1960), seria impossível entender um grande pensador a menos que tenhamos uma indicação acerca da ordenação de suas obras: “we cannot, then, even make a beginning with the study of Plato until we have found some trustworthy indication of the order in which his works, or at least most significant of them, were written” (Taylor 1960, 16).

A leitura dominante de Platão, conhecida por *standard view*, segue a tendência de relevante parte das pesquisas sobre História da Filosofia, que aconselha a ordenação da produção textual por um critério cronológico, estabelecendo uma divisão dos diálogos em três grupos: “iniciais”, “médios” e “tardios”¹⁰. Esses grupos refletiriam a evolução do pensamento de Platão (Lopes 2018, 79).

A recomendação metodológica de ordenação cronológica, segundo Lopes (2018, 79), é feita por razões ainda não esclarecidas, pois supõe um nexo de causalidade entre as posições teóricas e as fases da vida pessoal em que as posições surgiram. Essa e outras modalidades de ordenação promovem consequências interpretativas. É o que afirma Poster (1998), ao relacionar consequências hermenêuticas a opções por diferentes ordenações dos diálogos:

The ordering of Platonic dialogues has significant hermeneutic consequences for Platonic philosophy, and the types of order assumed by any given interpreter and the specific arrangements of the dialogues within those general types of order construct Platonic interpretations (Poster 1998, 294).

¹⁰ Nessa divisão os diálogos “iniciais” ou de “juventude” são *Apologia*, *Cármides*, *Críton*, *Eutifron*, *Górgias*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Laques*, *Protágoras*, *República I*, *Eutidemo*, *Hípias Maior*, *Lisis*, *Menexeno e Mênon*; os de “maturidade” ou “médios”: *Crátilo*, *Fédon*, *Banquete*, *República II-IX*, *Fedro*, *Parmênides* e *Teeteto*; e os “tardios” ou de “velhice” seriam: *Timeu*, *Crítias*, *Sofista Político*, *Filebo* e as *Leis*.

A ordenação (*taxis*) dos *Diálogos* é organizada por Poster (1998, 283) em quatro categorias: (1) cronologia de composição; (2) cronologia dramática; (3) ordenação pedagógica; (4) ordenação teórica ou metafísica. Dentre os comentadores platônicos, os antigos, segundo Poster (1998, 283), se ocupavam de tratar da terceira e da quarta categorias, das consequências pedagógicas e hermenêuticas do ordenamento. As ordenações modernas, cujas raízes, segundo Lopes (2018, 82), remontam a emancipação epistemológica da filologia, são direcionadas à cronologia de composição e cronologia dramática, primeira e segunda categorias, acerca das diferenças entre essas duas modalidades de ordenação, destaca Lopes:

Uma, a que podemos chamar datação relativa, visa determinar a data de composição de cada diálogo ‘em relação’ a um ponto de referência ‘absoluto’ (determinado a partir de evidências externas), a saber, que as *Leis* foi o último diálogo a ser escrito. A datação dos outros diálogos é, então, aferida através de um método estilométrico: quanto mais estilisticamente parecido com as *Leis* um determinado diálogo for, mais tardio ele será; e, por conseguinte, quanto menos parecido com as *Leis*, mais antigo. A outra categoria, a de datação dramática, ao invés de tentar aferir as datas de composição, diz respeito (1) às possíveis conexões entre um determinado diálogo e um evento na história ateniense (por exemplo, *Apologia de Sócrates* dirá respeito ao ano 299, quando Sócrates foi condenado); ou, se aplicado à globalidade do *corpus*, enquanto categoria de ordenação cronológica, (2) este método de datação pretende reconstituir uma ordem de leitura latente nos próprios diálogos a partir de critérios dramáticos. Neste caso, essa ordem não depende de uma cronologia, mas sim de uma determinada estrutura metanarrativa, induzida de uma leitura global do *corpus*, que permita unificar os diálogos a partir de um determinado critério (a vida de Sócrates, a chamada ‘Teoria das Ideias/Formas’ etc.), independentemente da data em que os textos foram compostos (Lopes 2018, 83).

A cronologia de composição e a cronologia dramática nos estudos platônicos têm em comum o critério da datação e pressupõem o ‘consenso’ dos três grupos de diálogos, mesmo no estabelecimento de uma cronologia dramática. Segundo Lopes, há a utilização de um procedimento de datação documental para fundamentar a dramatização, o que seria, para ele, o “cúmulo da complementariedade” (Lopes 2018, 83). Essas duas categorias se complementam, visto que as tentativas de se estabelecer uma cronologia por data de composição utilizavam, inicialmente e maioritariamente, dados imbricados na estrutura dramática. As tentativas para se estabelecer uma cronologia pela datação dramática devem muito às principais conclusões da cronologia por data de composição (Lopes 2018, 83).

A estilometria, método utilizado para estabelecer uma cronologia de composição dos textos platônicos, remete ao século XIX e está presente até os dias atuais. Apesar de ter sofrido uma série de alterações consideráveis, sobretudo em função de inovações tecnológicas no âmbito do processamento de dados, tanto em volume quanto em complexidade (Lopes 2018, 90), se mantém como método de análise estatística, que, naturalmente, tem resultados determinados por parâmetros teóricos estabelecidos antes da análise (Lopes 2018, 90). Acerca das origens do método estilométrico aplicado a Platão, Lopes esclarece:

O momento fundador da estilometria (aplicada a Platão) deve-se a uma edição do *Sofista* e do *Político* preparada por Campbell (1867). Um tanto acidentalmente, este autor intuiu que o estudo comparativo do estilo de escrita de Platão poderia ser determinante para a datação dos diálogos. Através da comparação de estruturas sintáticas e prosificas, bem como a elevada percentagem de termos técnicos, concluiu que *Sofista*, *Político*, *Teeteto*, *Filebo*, e *Leis* eram do mesmo período (tardios, no caso) (Lopes 2018, 91).

A estilometria aplicada a Platão, segundo Lopes (2018, 91), ganhou seu primeiro trabalho, exclusivamente dedicado, em 1881, com Dittenberger. Pautado na análise das partículas, os *Diálogos* ‘tardios’ teriam uma frequência maior de articulações entre as partículas do que os grupos ‘anteriores’, o que delinearía uma ‘evolução estilística’.

Com o objetivo de determinar a ordem de composição dos *Diálogos*, além das partículas, foram utilizados outros tipos de materiais textuais, como construções sintáticas e ritmo da prosa, todos eles submetidos à aplicação do método estilométrico (Lopes 2018, 91). Consensualmente, tal método é tido como o único possível para a determinação de uma cronologia de composição (Lopes 2018, 83).

O método estilométrico, utilizado para determinar a cronologia de composição dos *Diálogos*, apesar das alegações de objetividade científica, é sustentado, segundo Poster (1998, 284), pelos pressupostos questionáveis de que Platão não teria feito revisões em seus *Diálogos* e de que é possível mapear questões estilísticas em Platão, as quais ele não teria deliberadamente e conscientemente manipulado. Outros problemas são evidenciados não só por críticos, mas por leituras que também pretendem estabelecer uma cronologia, como é o caso daquela de Ross, que menciona dificuldades envoltas na existência de diálogos extensos como a *República* e as *Leis*, que segundo ele devem ter sido escritos simultaneamente a outros diálogos menores:

There are two general points that must be borne in mind by anyone who tries to determine the order of the dialogues. One is that the composition of each of the two long works, the *Republic* and the *Laws*, must have occupied a period of some years, and that some of the shorter dialogues may have been written during the composition of the longer. The other is that Plato is known to have been assiduous in revising his works, so that touches which suggest a late date may well be much later than the main substance of the dialogue in which they occur (Ross 1951, 9).

Tratarei, aqui, no entanto, dos dois problemas citados por Poster: as falhas nos pressupostos de que os *Diálogos* não foram revisados por Platão, e de que não há variações estilísticas intencionais na escrita, pois me parecem suficientes para elucidar a crítica à adoção de uma ordenação específica para a leitura do *corpus*. Considerando o forte argumento de que Platão revisou a obra até uma idade avançada, como mencionou Ross (1951), a análise estilométrica, para ser eficiente, deveria considerar duas datas: a de composição inicial e a de edição final. Contudo, não há, até o momento, um método capaz de identificar alterações e revisões no texto. Quando elas ocorreram, a única data virtualmente acessível seria a de edição final, o que faria de todos os diálogos “tardios”, já que foram editados por Platão até uma idade avançada (Lopes 2018, 95).

Mesmo que considerássemos possível identificar edições e datá-las, isso dependeria do pressuposto de que Platão não alterava intencionalmente o estilo de sua escrita, que teria evoluído linearmente no decorrer do tempo. Esse último argumento da evolução linear é arbitrário e leva a uma circularidade do argumento. Ledger (1989), pretendendo solucionar a questão da circularidade, incluiu em sua análise estilométrica textos de outros autores contemporâneos de Platão. Logo, um dos resultados de sua pesquisa apontou a autoria do discurso de Lísias no *Fedro* a Isócrates. Segundo Ledger (1989, 117), os textos de Isócrates em sua análise, *nunca* eram atribuídos a outros autores quanto à técnica. Platão, portanto, alteraria com maestria e voluntariedade seu estilo de escrita, o que dificulta a pressuposição de que é possível mapear uma evolução linear. Acerca da maestria de Platão na arte e imitar outros autores, como uma dificuldade para determinar uma linearidade linguística que acompanhe um desenvolvimento doutrinal de Platão, destaca Nails:

Plato's obvious mastery of the art of imitation is yet another reason to suspect that he could change his style at will, and that therefore it would be foolish to

expect to discover a linear linguistic development mirrored in a linear doctrinal development (Nails 1995, 104).

Desse modo, os dois pressupostos da análise estilográfica, evidenciados por Poster, são diretamente confrontados. Para Lopes (2018, 97), todas as propostas de ordenação inicialmente delineadas (cronológica, dramática, pedagógica ou temática) derivam invariavelmente de uma interpretação prévia dos *Diálogos*. Esta, se tomada como pressuposto, implicaria a circularidade da análise, também a escolha por uma ordenação em detrimento da outra acarretaria uma grande medida de arbitrariedade (Lopes 2018, 97).

A discussão desenvolvida por Rowe (2007) acerca da compreensão do *Banquete* como diálogo socrático, em contraposição à determinação tradicional (*standard view*) de que se trata de um diálogo intermediário, é um bom exemplo de como esse elemento preliminar da ordenação em grupos de diálogos pode determinar a interpretação do texto. Rowe conclui que a consideração do *Banquete* enquanto um diálogo Socrático leva à interpretação de que Platão recomenda não só o tratamento de Sócrates acerca de *eros*, mas, e principalmente, a teoria por trás desse tratamento.

E nessa teoria, os discursos iniciais, segundo ele, não contribuem com os de Sócrates, considerando uma dinâmica de construção cumulativa em direção ao discurso de Sócrates-Diotima, mas apresentam apenas pontos de vista a serem descartados diante da abordagem de Sócrates. Nessa perspectiva, o ponto central da construção do diálogo e a leitura dos discursos iniciais estariam no contexto de uma celebração da distância entre Sócrates e a sua audiência e não uma espécie de construção, muito menos de derivação (Rowe 2007, 22).

A compreensão dos pressupostos desses métodos de ordenação do *corpus* contribui para uma visão crítica quanto às interpretações que analisaremos do texto platônico, neste trabalho sobretudo no tocante ao discurso de Fedro no *Banquete*. Os apontamentos desenvolvidos, inclusive acerca da circularidade de algumas propostas de ordenação, devem nos fazer suspeitar de qualquer esquema interpretativo em que a validade dependa puramente de uma ordenação específica (Poster 1989, 295). Por esses motivos, não tomaremos como pressuposto metodológico absoluto nenhuma das análises de ordenação dos *Diálogos*.

1.6 Da relação interna entre as partes do *Banquete*

Seriam os discursos iniciais do *Banquete* apenas a exposição de um compilado de opiniões correntes acerca de *Eros* naquele período? Teriam algum valor para o desenvolvimento do diálogo? Na seção em que discorreremos acerca do prólogo, adiantamos que essa questão da relação entre as partes do *Banquete* é profunda e ampla, pois engloba desde o prólogo até o epílogo. Aprofundaremos agora essa discussão.

A dissertação objetiva tratar do discurso de Fedro e, evidentemente, pressupõe a relevância deste no contexto do *Banquete*. No entanto, esbarra inevitavelmente em críticas e objeções advindas da suposição, respaldada em grande medida pela compreensão de que o discurso de Sócrates apresenta a perspectiva platônica no diálogo, e de que os discursos iniciais são ‘insignificantes’ para a compreensão da filosofia platônica no *Banquete*. Abordaremos essa problemática para que, no momento de enfrentarmos as interpretações acerca do discurso de Fedro, possamos compreender melhor os pressupostos das leituras.

Segundo Leshner, Nails e Sheffield (2007, 2), a questão da relação entre as partes do diálogo enseja investigações quanto ao propósito de Platão oferecer sobre o tema uma amostra de discursos, referindo-se aos discursos de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, bem como aos questionamentos que envolvem a relação do discurso de Sócrates com os simposiarcas.

Há uma perspectiva interpretativa de que os discursos iniciais do *Banquete* são pouco ou nada relevantes para a compreensão da filosofia platônica desenvolvida no diálogo. Uma parcela dos comentadores tece duras críticas aos discursos de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, e, praticamente, restringem a investigação do *Banquete* ao discurso de Sócrates. Nesse contexto, segundo Nola (1990, 54), a situação é ainda mais grave para os dois discursos, os quais, usualmente, não recebem bom tratamento ou são desconsiderados por parte dos comentadores: os de Fedro e Pausânias, entre eles, o de Pausânias ainda recebe mais atenção.

Rowe (1998, 239) afirma que a literatura moderna acerca do *Banquete* trata pouco da estrutura e do propósito do diálogo como um todo, o que leva a uma percepção do texto como uma espécie de elenco de diferentes visões acerca de *eros*, servindo como

contraponto ao privilegiado discurso de Sócrates. Para o autor, essa é uma abordagem interpretativa fragmentada.

Esse viés interpretativo “fragmentado” do *Banquete* advém, segundo Marques (2012, 224), da suposição tradicional, que já mencionamos anteriormente, de que as ideias de Sócrates são, na obra, as ideias defendidas por Platão. Um exemplo dessa visão aplicada à interpretação do *Banquete* é de Robin (1938, xxxix), que promove a leitura de que apenas o discurso de Sócrates apresenta a reflexão platônica acerca do amor, recomendando, portanto, que seja este interpretado isoladamente. Essa leitura fica evidente pela forma como o autor esquematiza o conteúdo do diálogo, dividindo-o em três partes: a primeira é sobre os “discursos não filosóficos” (178a -199b), que correspondem aos cinco primeiros, Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão; a segunda (199b-212c) é sobre o discurso de Diotima, proferido por Sócrates; e a terceira (212c-233a) mostra Sócrates como uma imagem do amor, através de Alcibíades. Além da introdução (172a -173e), que esclarece como a história chegou ao narrador Apolodoro, o prólogo (174a - 178a) remonta às circunstâncias que levaram à narração e, por fim, tem-se um breve epílogo (223b-d) sobre como terminou (Robin 1938, xxviii; 29).

Essa caracterização dos primeiros discursos como “não-filosóficos” é feita em contraposição ao discurso de Sócrates. Segundo Robin (1938, xxxvi), essa diferenciação se justifica em 198c. Logo após o discurso de Agatão, Sócrates se dirige a Erixímaco e (ironicamente) se declara em apuros diante do maravilhoso discurso que acabara de ouvir. Erixímaco duvida e Sócrates rebate. Vejamos:

[198b] Ora, meu caro amigo! – insistiu Sócrates. – Como queres tu que não me veja em apuros, eu ou qualquer outro a quem tocasse a vez de falar, depois de um discurso tão bonito e variado? Nem tudo, claro, terá sido igualmente admirável... Mas este final? Quem não ficaria varado de assombro com a beleza dos seus termos e expressões? Por minha parte, tão convencido fiquei da minha incapacidade para dizer coisas assim bonitas, que pouco faltou pra me assumir de vergonha, se tivesse por onde... [198c] Sim, o seu discurso só me trazia à lembrança Górgias, a ponto mesmo de passar pela experiência que Homero descreve: todo o meu receio era que Ágaton acabasse por evocar no seu discurso a cabeça do terrível Górgias e a arremessasse contra o meu, deixando-me mudo como um penedo! Só então medi o ridículo em que tinha caído quando aceitei associar-me a vocês na celebração do deus; [198 d] afirmei-vos então que o amor era justamente a minha especialidade... e afinal desconhecia de todo em todo o essencial – a arte de fazer qualquer espécie de elogio! Supunha eu, na minha boa-fé, que o essencial era, em cada caso, dizer a verdade sobre o objeto a elogiar, ou seja: tomar essa mesma verdade como ponto de partida e proceder então a uma escolha dos aspectos mais belos para os dispor da forma mais atractiva. Já impava mesmo de vaidade à ideia de proferir um bom discurso, convicto, como estava, de conhecer a verdadeira

arte [de fazer qualquer espécie de elogio]... Entretanto, pelos vistos, não era este o método adequado para louvar [198e] fosse o que fosse, e sim atribuir-lhe tudo o que de mais belo e grandioso pudesse imaginar-se, independentemente de ter ou não fundamento. Mentir, claro, não constituía problema, pois o que antes se convencionou, pelos vistos, foi que cada um de nós <<simulasse>> um elogio do Amor e não propriamente que o fizesse. Daí creio eu, essa girândola de ideias que vocês apresentam à conta do Amor, daí falarem na natureza, [199a] na imensidade de dons de que é causa, com o fito exclusivo de o fazer parecer tão belo e perfeito quanto possível – aos olhos, claro dos ignorantes e não dos entendidos... E aí está um belo, um nobre elogio! Ora o facto é que eu não conhecia tal modalidade de elogios, e porque não conhecia, concordei convosco em dar o meu contributo pessoal na celebração do deus. Foi, portanto, <<a língua>> que assentiu, <<e não o espírito>> ... Nada feito! Renuncio, desde já, a louvores desse estilo, pois não tenho qualquer jeito para eles. Agora, se vocês aceitam a perspectiva da [199b] verdade, isso sim, estou pronto a falar – mas ao meu modo pessoal, sem competir com os vossos discursos, porque não quero cair no ridículo! Posto isso, Fedro, vê lá se interessa um discurso deste gênero: um discurso que vos faça escutar a verdade sobre o Amor, mas que em matéria de termos, requintes de expressão e coisas quejandas será aquilo mesmo que me ocorrer na altura... (Pl. *Smp.* 198b - 199b)¹¹.

Para Robin (1938, xxxvi), nesse trecho, Sócrates se despede de tudo que foi dito anteriormente, propondo energeticamente um método radicalmente diferente: toda a primeira parte apresenta não somente um ponto de vista dos retóricos e sofistas, mas, pelo menos, um ponto de vista estranho à filosofia.

Percebemos o reflexo interpretativo da premissa de que Sócrates representa o pensamento de Platão, o que seria uma visão tradicional acerca do texto platônico, como ressaltou Marques (2012). Pudemos ver isso refletido na interpretação do *Banquete*, promovida por Robin, que traz elementos no texto para denunciar o que considera uma ruptura entre os primeiros discursos e os de Sócrates, justificando a partir deste rompimento o direcionamento do estudo quase que puramente para esse último. Certamente levada ao extremo, a premissa de que “Platão é Sócrates” dificulta a possibilidade de vislumbrar conexões entre as partes do diálogo, ou, até mesmo, de considerar que os primeiros discursos são relevantes para a compreensão do discurso, já que a fala de Sócrates seria “o que interessa” no final das contas.

Outras leituras destacam a relevância dos primeiros discursos para a compreensão do *Banquete*, recomendando outra interpretação do texto. Algumas até conferem a Sócrates um *status* paradigmático com relação à determinação do pensamento de Platão na obra, sem, no entanto, considerar que haveria um rompimento absoluto com as perspectivas

¹¹ Tradução de Schiappa Azevedo (2018).

dos simposiarcas anteriores. Outras leituras consideram o diálogo de maneira geral expressão da reflexão de Platão.

Sheffield (2006, 16) afirma que os participantes do *Banquete* representam a diversidade da sabedoria grega e que cada discurso traz elementos que são enfrentados pelos próximos simposiarcas. Os discursos, segundo a autora, são parte do entendimento geral acerca do *eros*, e não são estranhos ao relato filosófico. Sheffield, em seu texto, parece tomar o discurso de Sócrates como paradigma de “relato filosófico” no contexto do *Banquete*, sem, no entanto, desconsiderar a relevância dos outros.

Sheffield (2007, 26) afirma que os discursos de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão apresentam ideias plausíveis que são retomadas e utilizadas por Sócrates em sua fala. Para a autora, apesar de cada simposiarca criticar o discurso anterior, há também a incorporação de elementos de um discurso no outro.

The accounts of each are incomplete but taken together they can be seen as parts of an overall picture of the role of *erôs* in the good life. Phaedrus explains that the aim of *erôs* is virtue. Pausanias adds that it is *erôs* for the soul that can achieve the virtue he praised, since this is associated with some kind of wisdom, in particular. Eryximachus adds that the correct application of such *erôs* must be governed by knowledge. Aristophanes “fills in” with an account of human nature and its deficiencies which attempts to explain why *erôs* has such beneficial effects. And Agathon attempts to explain these beneficial effects as creative expressions that result from an encounter with the *kalon*, towards which *erôs* is essentially related (Sheffield 2007, 27).

Os discursos iniciais, juntos fariam parte de uma visão geral acerca de *eros* e do que seria uma vida boa, eles se articulariam a partir da afirmação de Fedro de que *eros* almeja a virtude, à qual Pausânias inclui uma diferenciação entre dois tipos de *eros* e Erixímaco que o *eros* privilegiado por Pausânias deve ser governado pela razão, Aristófanes contribui com ao tratar da natureza deficitária do homem e de como *eros* pode trazer-lhe benefícios, por fim Agatão busca esclarecer estes benefícios através da relação entre *eros* e o encontro com o belo. Certamente, dissensos também perpassam os discursos iniciais, como a respeito da natureza da virtude e da felicidade, vejamos como Sheffield aborda essa questão:

The disagreements lie in their accounts of the nature of this virtue and happiness. In one account virtue is heroism on the battlefield, and related to,

or identified with, honor (Phaedrus). In another, wisdom is somehow central to virtue (Pausanias). For Eryximachus, the virtues are those of the doctor or seer who can promote a harmonious order (188d). Aristophanic *erôs* aims at the *oikeion*, though he also highlights the virtues of the politician that result from that pursuit (192a7–8), and Agathon identifies virtue with poetic skill (196d5, e1). At numerous points it is suggested that *erôs*' beneficial effects are related to wisdom (182b7–c2, 184d1, 187c4–5, 184e1, 196d5–6), but this is variously construed as medical expertise and poetic skill (186c5, 196e1–2). The accounts leave it unclear why *erôs* should manifest itself in virtue and just what such virtue is supposed to be. Further disagreements are also to be found in the accounts of the aims thought to constitute *eudaimonia* (honor, the *oikeion* [poetic/medical] wisdom)? (Sheffield 2007, 28).

Nesse sentido, ocorreria no discurso de Sócrates um movimento semelhante ao já observado entre os primeiros simposiarcas, ou seja, uma crítica dos discursos anteriores e, ao mesmo tempo, uma incorporação de elementos trazidos por eles ao próprio discurso de Sócrates. Considerando a fala de Sócrates como verdadeira, os elementos incorporados nela devem ser, por consequência, também verdadeiros. Essa compreensão conflita com o argumento de Robin em relação ao elemento textual (198c), apresentado anteriormente que, segundo ele, evidencia um rompimento completo com os discursos anteriores, o que justificaria uma leitura isolada do discurso de Sócrates.

Para Sheffield (2007, 29), não se trata de um rompimento, como Robin alega, mas de uma crítica de Sócrates aos seus predecessores: “If there is such a break, then does this imply that, from a philosophical perspective, the previous accounts are “fanciful performances”, with little to offer to our understanding of *erôs*?”. A crítica para Sheffield se desenvolve nos seguintes termos:

Socrates' central claim is that the speakers have not made the truth their priority (198e1–6). He does not say that the accounts are actually false, just that the question of their truth or falsity seems to be of no importance to the speakers. This leaves room for the possibility that they may have hit upon the truth, but if they did, it would have been a happy accident since they did not aim for this goal (198e2). But Socrates does imply that the speakers have no knowledge. They have been more concerned to appear to be offering an encomium to *erôs* than with actually offering one (e4). The speakers seem more concerned with “the probable,” rather than “the necessary,” as Socrates puts it later (200a9; cf. 201a8). This concern with appearances rather than truth motivates the attribution of all sorts of characteristics to *erôs*, without any clarity about whether and, if so, how these characteristics actually do apply to *erôs*. (Sheffield 2007, 29).

Portanto, a crítica de Sócrates não impede, de acordo com Sheffield, que haja uma relação de continuidade entre o seu discurso e os anteriores. Ao afirmar que a prioridade de tais discursos não é a verdade e que é proposto um discurso verdadeiro, Sócrates, segundo a autora, não está necessariamente dizendo que não há nada de verdadeiro nos discursos anteriores, mas que verdade ou falsidade não pareceria importante para os simposiarcas, pois eles poderiam “acidentalmente” formular proposições verdadeiras acerca de *Eros* (Sheffield 2007, 29).

No sentido de que haveria verdade para além do discurso de Sócrates, Benardete (2001, 180) afirma que os discursos dos cinco primeiros simposiarcas e o de Sócrates apresentariam mais especificamente experiências de *eros* e não apenas uma compreensão do *eros*. Para Sócrates teria sobrado a tarefa de preservar a verdade nas experiências dos simposiarcas anteriores e refutar equívocos de interpretação que tiveram dessas experiências. Essa é uma leitura semelhante à de Rowe, que questiona a crença dos simposiarcas acerca do *eros*. Sócrates teria uma “crença verdadeira” e os outros teriam representado visões equivocadas acerca de algo que é comum a todos:

It is not that the other speeches contain true beliefs (in my view, true belief is what Socrates has), but rather that - as the 'perfect sophist' in Diotima means to show - they represent mistaken views about the nature and objects of desire. But our desire is always for the same thing: the good (Rowe 1998, 259).

Os primeiros a discursar teriam tido equívocos na interpretação de suas experiências e esses equívocos são corrigidos por Sócrates em seu discurso. Os primeiros simposiarcas “acidentalmente” teriam formulado proposições verdadeiras, segundo Sheffield, mas podemos ver que, para Benardete e Rowe, essas formulações não são tão acidentais por refletirem uma univocidade de desejo (Rowe 1998, 259), ou uma verdade que reside na experiência (Benardete 2001, 180).

Para Jowett (1892, 526), vislumbres de verdade aparecem na fala dos primeiros simposiarcas, apesar de, segundo ele, os discursos serem retóricos ou poéticos ao invés de dialéticos. A crítica de Sócrates aos primeiros discursos parece ter um caráter metodológico, que antecede, ou, até mesmo, supera em importância, no contexto do diálogo, a consideração de verdade ou falsidade dos discursos. A leitura rígida de que Sócrates teria estabelecido uma cisão entre seu discurso e o dos outros simposiarcas,

pautada na verdade ou na falsidade, pode dessensibilizar nossa visão para as continuidades presentes no texto.

A partir da hipótese de relevância dos discursos iniciais com relação ao de Sócrates, vejamos alguns elementos de continuidade entre os discursos e como isso se efetiva no âmbito do diálogo. Quanto ao discurso de Agatão, por exemplo, a conexão parece mais evidente, já que Sócrates parte do erro de compreensão de Agatão para construir seu discurso. O motivo disso, segundo Benardete (2001, 180), é que o mesmo erro teria sido cometido por Sócrates e corrigido nele por Diotima. Agatão, no início do seu discurso, descreve o método que utilizará (195a): explicar a natureza de *Eros* e depois seus dons.

Acerca dessa preocupação metodológica de Agatão, Sedley (2006) reconhece haver nela uma ponta de ironia:

This concern with the correct sequence of questions to answer easily gives the impression of being a studiously Socratic piece of methodology, all the more so because Socrates himself in the opening words of his own speech will praise it (199c3–6): ‘Actually I thought you made a fine beginning to your speech, Agathon my friend, when you said that your first job was to show what Love is like, and after that his works. This beginning I entirely approve.’ But Socrates’ approval is itself not without a tinge of irony. For Plato’s readers knew well that the ‘what is it like?’ question is in reality the *second* one a true dialectician would ask, only after establishing the identity of the item in question (Sedley 2006, 52).

Essa metodologia é parcialmente aprovada por Sócrates, que parte desse ponto para criticar a definição que Agatão fez de *Eros*, especialmente quanto à sua divindade. A continuidade entre os discursos de Sócrates e Agatão, segundo Sheffield (2007, 33), pode ser verificada pelo fato de o discurso de Sócrates ser desenvolvido por meio das bases de concordância entre os dois e do esclarecimento de alguns aspectos do discurso de Agatão, como da relação entre *eros*, o belo e a divindade:

Socrates preserves a grain of truth in Agathon’s account: *erôs* does have some relationship both to beauty and to divinity, but these views required critical modification. There was some confusion about the nature of this relationship which led Agathon to believe that *erôs* was in possession of the things he strives towards. Clarifying the precise nature of *erôs*’ relationship to beauty and divinity led to Socrates retaining some ideas and rejecting others as inconsistent with them, as we have seen. For example, he retains the idea that *erôs* desires beauty, and rejects the ideas that Eros is himself beautiful, and a god, both of which are inconsistent with the first—preserved—opinion. But although he rejects these specific notions, it seems reasonable to take it that

Socrates spends so much time with Agathon's account because he also got things partially right: *erôs* does have some relationship to beauty and to divinity. It is for this reason that the speech can be used to clarify the precise nature of those relationships and lead well into the positive section of Socrates' account (Sheffield 2007, 34).

Sócrates, a partir da indagação de Agatão, estabelece uma definição de *eros* como “intermediário” e, a partir desse ponto, constrói sua fala. Sedley (2006) denomina o discurso de Agatão como “sub-Socrático”¹², pois, na estrutura do *Banquete*, segundo ele, há um ‘crescendo’ em que a respeitabilidade socrática dos discursos vai sucessivamente aumentando. Agatão estaria não acidentalmente mais próximo de Sócrates, tanto que sua posição é comparada à de Sócrates mais jovem (Sedley 2006, 50).

Segundo Benardete (2001, 180), a refutação dos demais simposiarcas é feita por Sócrates de maneira diferente do que percebemos com Agatão: “That the refutation of everyone else occurs without anyone being shown his error reveals the power of Eros to convince each lover that his interpretation of his experience is necessarily the truth of his experience”. Sócrates estaria, segundo Benardete, mostrando aos outros simposiarcas, de maneira indireta, que sua interpretação sobre as experiências deles é mais adequada à verdade acerca *eros* do que a que foi expressa em seus próprios discursos. À exemplo de Agatão, os outros simposiarcas teriam interpretado mal tais experiências.

O próximo elemento trabalhado por Sócrates nos remete ao discurso de Aristófanes. Segundo Sheffield (2007, 34), a carência que *eros* têm, questão central no discurso de Aristófanes, é explicitamente retomada e mantida por Sócrates. No entanto, a compreensão de Aristófanes de que a carência de *eros* se manifesta nos homens, os quais buscam pela completude através do encontro com a sua metade, é confrontada pelo argumento de Sócrates, de que, se estamos dispostos a amputar membros doentes, tal ação não deve ser em função de um desejo pela simples completude, mas de um desejo pelo bem.

Aristófanes estaria certo acerca de que *eros* é carente de algo, mas equivocado quanto ao desejo proveniente desta carência, esta percepção equivocada, segundo Sheffield (2007) seria uma espécie de “falsidade útil”, que contribui para uma construção dialética:

¹² Sedley (2006, p. 50) afirma ainda que, by ‘Socratic’ I do not in this context mean to single out philosophical views traceable back either to the historical Socrates or to the semi-historical Socrates portrayed in Plato’s early dialogues; I use the term within the constraints of the dramatic fiction, to designate views held by the Socrates of the *Symposium*.

Aristophanes had given the wrong account of what it is that we are lacking, but since it is true that *erôs* desires what it lacks, and Socrates provides additional arguments for this claim, this seems to be a useful falsehood. Constructive dialectical work is being undertaken here, too, and notice that in this instance, we can see a view being modified on the basis of a further - and perhaps more basic - view also held by the speaker in question: that *erôs* has a connection to *eudaimonia* (193d5, cf. 180b7, 188d8, 194e6, 195a5 for the same view in the other accounts) (Sheffield 2007, p. 35).

Sócrates mantém do discurso de Aristófanes a característica de *eros*, o carecer de algo, porém, altera o que seria buscado a partir dessa carência. Ao tratar sobre os tipos de atividade que produzem o que realmente desejamos, Sócrates retoma o discurso de Fedro, simposiarca que segundo Sedley trata o *eros* como o responsável por causar um senso de honra nos amantes:

That love promotes virtue has been an insight recurrently displayed in the speeches. For Phaedrus, the first speaker, however, it does so not directly, but by activating the sense of honour, making lovers ashamed to manifest cowardice or any other vice in the presence of their beloved (Sedley 2006, 63).

Sócrates, no entanto, apesar de tratar o amor às honras como manifestação de *eros*, não considera esta como única ou melhor forma de atingir a virtude. Sócrates volta a mencionar os exemplos de Alceste e Aquiles (208d), inicialmente utilizados por Fedro, que agora têm suas condutas relacionadas ao desejo pela imortalidade.

Mais adiante, ao tratar da *eudaimonia* como finalidade de *eros*, Sócrates estaria preservando uma visão expressa por diversos simposiarcas, como esclarece Sheffield:

For the desire for *eudaimonia* is a desire for a stable and enduring good (206a12). But such productive activities depend on whether or not one's children turn out well, or one's books are well received; for only so can one secure honor for oneself. Virtue is, in fact, the real end of the desire for good things and happiness, this is not dependent on cults or shrines set up in one's honor (cf. 209d6–e4), but is a good of one's own soul, not dependent on any further event for its acquisition. The goods of the soul are desired for their own sake and not for the sake of a further end, just as the beautiful object that occasions such a good is chosen for its own sake (210e5–6). Again in this case Socrates preserves the view expressed by many speakers that *eudaimonia* is an end of *erôs* (180b7, 188d8, 193d5, 194e6, 195a5, 205a1), and virtue its proper outcome (179d1–2, 184d7, 185b5, 188d4–9, 196d4–e6). It is his account of the

nature of these things that differs, and which grounds his arguments against the claim that honor is the privileged value (Sheffield 2007, 36).

A compreensão mantida por Sócrates de que o conhecimento do belo é condição para que o homem manifeste verdadeira virtude (212a), é sugerida no discurso de Pausânias (184d-e), na relação entre virtude e conhecimento. Pausânias descreve duas Afrodites, e dois *eros*, para diferenciar questões relacionadas à alma e ao corpo.

Sócrates, então, conduz seu discurso para a identificação de um relacionamento que busque a virtude genuína, superando o indivíduo como a última fonte de valor, como ocorre no discurso de Aristófanes com o mito do andrógino. Este, condenado à cisão de seu corpo em dois seres, busca a completude no outro, Sócrates supera também o enfoque no desejo de honras, marcante nos discursos de Fedro e Agatão.

A inclusão de tantos elementos dos primeiros discursos no de Sócrates, que pretende “falar a verdade”, segundo Sheffield (2007, 37), sugere que se trata de “nuggets of truth”. Para ela, há tanta continuidade entre os primeiros discursos e o de Sócrates que é tentadora uma comparação com o tratamento aristotélico dos *endoxa* na investigação filosófica (2007, 39). Para a autora, o tratamento dos *endoxa* seria reconhecidamente uma das profundas e importantes diferenciações entre Platão e Aristóteles, Platão ao contrário de Aristóteles, regularmente degradaria opiniões dos ditos “sábios” em seus diálogos. Essa pressuposição de que Platão necessariamente se opõe às opiniões amplamente aceitas, segundo a autora, não contribui positivamente para a investigação filosófica, vejamos:

Although Aristotle appears to find value in the *endoxa*, that is in “the things which are accepted by everyone, or by most people; or by the wise - either by all of them, or by most, or by the most famous and distinguished” (*Topics* 1.1.100b21–3), the Platonic dialogues appear quite regularly to degrade the opinions of both the majority and the so-called “wise.” Such views do not appear to make a constructive and positive contribution to philosophical inquiry (Sheffield 2007, 23).

O movimento de continuidade que observamos entre os discursos iniciais do *Banquete*, que representariam uma diversidade da sabedoria grega, e o discurso de Sócrates, parece segundo Sheffield, assemelhar a um tratamento aristotélico dos *endoxa*. “Plato could be indicating in the construction of this dialogue that philosophical understanding emerges ultimately through a process of working through the *endoxa*” (Sheffield 2007, 23). A

autora estabelece duas hipóteses sobre esse tratamento dos *endoxa*, sendo uma mais forte e uma mais fraca, conforme veremos adiante.

Sheffield (2007) afirma que deveria haver algum tipo de autoridade nos discursos anteriores para que se configurasse uma versão mais forte desse tratamento pelos *endoxa*, o que ela chama de “strong dialectical reading”: “it may be the case that the speeches not only contain “nuggets of truth,” but as such they play a role in grounding the course and nature of the inquiry. Let us call this the strong dialectical reading” (Sheffield 2007, 32).

Essa hipótese não se sustenta, segundo ela, pois a crítica de Sócrates aos simposiarcas anteriores evidencia que estes não pretendiam falar sobre a verdade. Da parcela de verdade que falaram, os simposiarcas o fizeram quase que por acidente. A leitura dialética mais forte não se sustentaria, e este poderia ser o motivo pelo qual argumentos fornecidos pelos simposiarcas são preservados independentemente de outros argumentos claramente relacionados, como a carência de *eros* inicialmente mencionada por Aristófanes se tratar de um desejo pela completude. Isso também explicaria por que algumas perspectivas de Sócrates não emergem dialeticamente, apesar do todo permanecer dialético, vejamos o trecho de Sheffield:

But perhaps the strongest reason against the strong dialectical reading is the following. Socrates’ critique of his peers (considered above) was an explicit statement to the effect that the previous speeches did not aim for truth (*Symposium* 198d7–e6). This suggests that any nuggets of truth found therein cannot be preserved because they are considered to carry a certain evidential status, or authority. They may happen to be true, but this is just a happy accident. So, even if Socrates, or rather, Plato, happens to agree with such views, there is little sense (and evidence to the contrary) that he does so because the speakers said such a thing. This perhaps explains why there are independent arguments provided for many of the claims that are preserved (e.g. for Aristophanes’ claim that *erôs* desires what it lacks: 200a1–e10, or Agathon’s claim that *erôs* issues in creativity: 207c5–208b5). It also explains why Socrates’ account also employs views we do not see emerging dialectically, e.g. ones involving a conception of human nature and its potentialities (206b1), and the nature of knowledge (211–212). The account as a whole remains dialectical in the sense that Socrates explains some of their most central beliefs about *erôs* by showing how they can be understood in light of a certain conception of human nature, and knowledge and so on, but it is not ultimately accountable to them. There is little to suggest that the previous views provide “some proof” of the veracity of the account (Sheffield 2007, 44).

Apesar de descartar a hipótese de um “strong dialectical reading”, a autora afirma que há que se trabalhar com outra, a que denomina “weak dialectical reading”, que consiste na

hipótese de que os discursos levantam questões a serem resolvidas num processo filosófico em que “falsidades úteis” contribuem com enigmas que levam a investigação por direções relevantes:

It could be the case that the speeches raise the right sorts of ideas and issues to be resolved for a proper explanatory account, and so they need to be attended to and worked through as part of philosophical progress. The speeches on this view could include useful falsehoods, that is views that are not true, but whose underlying puzzles prompt the inquiry in a relevant direction. But the salient point is that they are relevant and significant for a philosophical inquiry. Let us call this the weak dialectical Reading (Sheffield 2007, 32).

Os discursos, portanto, seriam mais do que uma amostra que objetiva mostrar como as pessoas discutiam o tópico, já que as alegações centrais de cada discurso são razoáveis e os argumentos dignos de resolução, que são retomados e discutidos no discurso de Sócrates, como verificamos anteriormente.

Outra possibilidade seria a de que incluir as visões anteriores serviria como um propósito pedagógico ou uma função retórica: “Such a procedure not only aids clarity, but also advertises the superior value of philosophy by approaching and perfecting the insights of others” (Sheffield 2007, 45).

Percebemos a relevância dos primeiros discursos para a construção do discurso de Sócrates. Essa construção expressa uma espécie de continuidade que demonstra, segundo Sheffield, não só o valor epistêmico da dialética como empreendimento compartilhado, mas também o valor do simpósio enquanto construção coletiva (Sheffield 2007, 46). Podemos destacar a leitura de Rowe quanto à estratégia retórica no diálogo, que segundo ele parte do mundo da experiência ordinária e de suposições ordinárias, distanciando-nos gradualmente em direção à uma verdade filosófica:

The whole fiction of Diotima, however, is of a piece with Plato's general rhetorical strategy in the dialogue, which is to start from the world of ordinary experience, and from ordinary assumptions, and try gradually to ease us away from them in the direction of philosophical truth. That, at bottom, is the reason for the inclusion of the first five speeches (Rowe 1998, 258).

Haveria, portanto, um valor para além de um conteúdo filosófico supostamente expresso no diálogo e evidenciado através do discurso de Sócrates. Esse valor estaria justamente

no próprio método ou métodos platônicos que podemos verificar na articulação entre as partes do diálogo. Dentre eles está a hipótese do tratamento dos *endoxa*, como tratado por Sheffield (2007) e a estratégia retórica do diálogo, explicitada por Rowe (1998).

Essa dimensão metodológica é privilegiada por Nails (1995, 4) na análise do texto platônico, e autora inclusive coloca em segundo plano a dimensão literária do *Banquete*: “the dialogues are -foremost- models of, and occasions for, philosophy, not for the exhibition of Plato's doctrines or his literary skill”. Destacamos, no entanto, a relevância tanto da dimensão metodológica e filosófica quanto da literária no *Banquete*, que considerando a construção do diálogo que observamos desde o tratamento do prólogo, parecem inseparáveis.

Para Rosen (1987, 197ss), tomar o discurso de Sócrates como um sumário de conclusões é algo contrário ao espírito da dialética platônica. Segundo ele, o *Banquete* fala no idioma filosófico da poesia, “as the dialect wich is appropirate to beauty” (Rosen 1987, 200). O autor propõe uma leitura completa do diálogo e afirma que cada discurso do *Banquete* tenta fazer algo visível, “or as visible as theoretical and practial circumstances will alllow” (1987, 198). Vemos aqui uma inclinação para a compreensão da reflexão platônica como presente em todos os momentos da obra, numa linguagem poética e filosófica, indissociáveis.

A discussão acima nos chamou a atenção para a necessidade de estarmos atentos à riqueza e à diversidade de dimensões do *Banquete*, bem como à relação entre conteúdo filosófico e estrutura literária. Deve-se promover uma análise que valorize o conjunto dramático.

Com essas premissas metodológicas e interpretativas, tanto dos estudos de Platão como do próprio *Banquete*, entramos finalmente na discussão, que é objeto mais imediato da presente dissertação, o discurso de Fedro no *Banquete*.

1.7 O discurso de Fedro

Antes de mais nada, propomos uma visão panorâmica de como o discurso de Fedro é tratado pelos mais importantes comentadores, com o objetivo de ressaltar a relação entre os pressupostos interpretativos abordados anteriormente e as perspectivas dos comentadores acerca do discurso em questão. Antecipamos que o debate acima desenhado por linhas mestras, considerando a relevância ou irrelevância dos discursos

iniciais do *Banquete*, nos levará basicamente a duas interpretações distintas do discurso de Fedro: uma primeira que tende a menosprezar o conteúdo e, até mesmo, a forma do discurso, tanto individualmente como em relação às outras partes do diálogo; uma segunda que, ao contrário, deseja superar essa perspectiva em prol de um estudo do discurso, o qual destaca tanto a coesão interna quanto a relação deste com o discurso de Sócrates e a totalidade do *Banquete*.

Façamos antes uma breve introdução ao conteúdo do discurso de Fedro, que será abordado de maneira detida no Capítulo II, quando proporemos uma tradução e um comentário pormenorizado das páginas compreendidas entre 178a e 180b do *Banquete*. Portanto, vale certamente a pena destacar que o discurso de Fedro é o menor em extensão dentre os discursos dispostos no *Banquete*. Fedro é o primeiro simposiarca a falar, é o pai do discurso, pois dele teria sido a ideia de discursar sobre *Eros*. Isso nos esclarece Erixímaco, ao sugerir a temática em 177a-d.

Em seu discurso, Fedro promove um elogio a *Eros*, uma divindade¹³. Inicialmente, descreve a gênese do deus, o mais antigo, segundo ele, cita trechos de Hesíodo, Acusilau e Parmênides para sustentar sua afirmação. Ainda alega que, por ser o mais antigo, *Eros* é o responsável pelos maiores bens e por aquilo que provoca nos homens, da maneira mais bela, o desejo de guiar toda a vida para viver belamente: o repúdio às coisas repugnantes e a ambição pelas coisas belas.

Fedro segue afirmando que o sofrimento de ser visto em situação vergonhosa seria maior na presença do parceiro do que na de qualquer outro. Se fosse possível constituir uma *pólis* ou um exército só de amantes e amados, esta seria a melhor forma de organização, pois os indivíduos prefeririam morrer a cometer uma ação vergonhosa sob o olhar do outro. *Eros* os faria virtuosos de maneira semelhante aos que são virtuosos por natureza. Para elucidar como se dá a influência divina, Fedro cita Homero, inserindo conceitos de inspiração divina e *philotimia*. Essa parcela do discurso, como veremos mais detidamente a seguir, pressupõe relações pederásticas.

Em seguida, Fedro afirma que morrer por outrem é algo que somente os amantes estão dispostos (179b) e introduz exemplos para comprovar sua proposição: o primeiro é o de *Alceste*, personagem brevemente citada em Homero e Hesíodo, e retratada na tragédia *Alceste* de Eurípides. A personagem, segundo Fedro, morre no lugar de seu marido

¹³ A natureza divina de *Eros* é questionada no discurso de Sócrates.

Admeto e, em razão de seu gesto, é admirada pelos deuses que a presenteiam com a possibilidade de retornar com vida do Hades.

Na sequência, temos o exemplo de Orfeu, considerado um mau amante. Fedro identifica como um dos elementos negativos da conduta do personagem a sua astúcia, aquilo que lhe permite adentrar vivo no Hades, utilizando-se dos encantos da música para resgatar a amada Eurídice. Para Fedro, Orfeu não foi bom amante por não se dispor a morrer pela amada. Por esse motivo, teria sido penalizado de morte, tendo sua sentença executada por mulheres.

Por fim, Fedro trata de Aquiles, herói homérico, que segue Pátroclo na morte. Fedro se opõe explicitamente à versão de Ésquilo quanto à condição de *erastés* de Aquiles: Fedro o considera ao contrário *erômenos*. Apesar dessa divergência, podemos notar que Fedro preserva a natureza pederástica da relação. Essa mesma relação, pela verdade, não é explicitada como pederástica em Homero. Tal fato é determinante para o desfecho do discurso, que estabelece uma superioridade do herói em relação a Alceste, embora ambos tivessem morrido por outra pessoa. Aquiles foi recompensado sendo enviado à Ilha dos Bem-Aventurados, pois, segundo Fedro, o que os deuses mais apreciam é a virtude que se forma em torno de *Eros*. Os deuses admiram muito mais o *erômenos* que se devota ao *erastés* do que o *erastés* que se devota ao menino.

1.8 Dos comentários ao discurso de Fedro

Há uma preponderância da atenção crítica ao discurso de Sócrates em detrimento dos outros do *Banquete*. Nola (1990, 54) afirma que há uma boa razão para isso, mas que os demais discursos do *Banquete* não devem ser depreciados ou considerados com demérito. Uma série de interpretações busca afastar, sobretudo no tratamento dos discursos de Fedro e Pausânias (Nola 1990, 54), tanto a hipótese de relevância quanto a de caráter filosófico desses discursos. Sobre isso, Robin (1938, xxxvi) afirma que os discursos iniciais apresentam, se não unicamente um ponto de vista dos retóricos e sofistas, pelo menos um ponto de vista estranho à filosofia. Segundo Franco (2006, VI), boa parte da crítica especializada é influenciada por essa leitura de Robin e desqualifica o discurso de Fedro no contexto do *Banquete*.

Guthrie (1975, 381), por exemplo, considera o discurso de Fedro uma breve bagatela (*brief trifle*), um caso artificial de alusões literárias e de truques retóricos de estilo e de conteúdo. A característica mais notável, segundo o autor, é a menção a Alceste “is that, while accepting the convention of love between males as normal and right, he actually chooses a woman as an example of supreme devotion” (Guthrie 1975, 381). Já para Bury (1932, XXV), o discurso é pobre em substância, muito semelhante ao dos sofistas: segundo ele, o simposiarca se apoia na tradição por carecer de força nativa de intelecto.

O discurso de Fedro é com frequência tratado como “mero aquecimento” para os que virão a seguir. Taylor (1960, 212-214) considera o discurso “pobre”, “desinteressante” e lugar comum”, responsável apenas por iniciar a série de discursos que atingiria seu *clímax* com Sócrates. Argumentação semelhante têm Gual, Hernández e Íñigo (1988, 167), tendo em vista os comentários introdutórios à tradução em língua espanhola. Os autores afirmam que o discurso de Fedro não é o mais interessante, que se trata somente do discurso inicial.

Nola (1990, 56) aponta que comentadores tecem toda a sorte de comentários sobre o discurso, entre eles críticas aos elementos literários; suposições quanto à relação entre a personagem de Fedro e o discurso; especulações quanto a moralidade e historicidade. Com efeito, segundo Nola, o fato de o discurso poder ser julgado do ponto de vista literário não necessariamente deve levar ao entendimento de que careceria de qualquer tipo de mérito:

Perhaps as Taylor and Bury allege, Phaedrus' speech is a poor example of an encomium and Pausânias' is only a little better. It might be claimed that Plato intended that the least substantial speeches occur first so that the dialogue builds towards later highpoints. Apart from the fact that it is difficult to account for the placing of Agathon's speech on this view, it does not follow, given this view, that the first two speeches lack any merit (Nola 1990, 57).

As investigações quanto a moralidade e historicidade, segundo Nola, tratam, por exemplo, das semelhanças ou diferenças de costumes sexuais expostos no discurso e os praticados em sociedade naquele período, pois o intuito é verificar se o discurso pode caracterizar algum tipo coerente de referência histórica. Para o autor, questões desta natureza são tratadas de melhor maneira por historiadores, do que poderiam ser tratadas no âmbito de uma investigação filosófica (1990, 57).

Há também, por parte dos comentadores, julgamentos morais acerca do personagem histórico de Fedro, assim como a outros representados em Platão, ressalta Nola (1990, 57). Bloom (2001, 84), por exemplo, inicia sua análise com um destaque, pejorativo, relacionado à suposta posição de *eromenos* de Fedro: “Phaedrus is a flawed exponent of Eros, because he profits from it without experiencing it. If he had been more attracted by the men who courted him, he would have spent more time doing than talking”, como se um discurso merecesse descrédito pelo simples fato de ter sido proferido por um *erômenos*.

Diante dessa diversidade de possibilidades interpretativas, Nola (1990, 57) nos aponta a relevância de promover julgamentos filosóficos acerca do discurso, assim como tratar das afirmações quanto à natureza do amor, suas causas e o que produz. Ao nos referirmos a um conteúdo filosófico presente no discurso de Fedro, podemos nos recordar da nomenclatura “não-filosóficos” dada por Robin aos discursos iniciais. A não consideração de elementos filosóficos no discurso de Fedro dá a impressão, de que não há nada de filosófico nele. Há ainda comentadores que, apesar de identificarem aspectos filosóficos, tratam estes de maneira depreciativa ou simplesmente não se detêm na investigação:

Other commentators disparage what philosophical content they discern there, e.g., Bury who dismisses both speeches as sophistical and self-contradictory, or Dover who finds the dialogue’s arguments unpersuasive. Still others find that the philosophical content they discern in both speeches is slight and they pass over it rather quickly, dwelling longer on other aspects of their speeches (Nola 1990, 57-58).

Para Keime (2009, 2), o discurso de Fedro é mais elaborado e consistente do que à primeira vista pode parecer. O autor investiga como marca do discurso o movimento de reinterpretação de autores anteriores realizado por Fedro, denominando esse artifício de “manipulação da tradição”. Essa mesma marca é identificada também por outros intérpretes, como é o caso de Bury (1932, xxv), que, todavia, caracteriza esse artifício como indício de pobreza do texto. Bury, que considera Fedro como carente de força nativa de intelecto parece partir de um pressuposto negativo acerca deste simposiarca, ou até mesmo de uma interpretação que privilegia o discurso de Sócrates em detrimento dos discursos iniciais no contexto do Banquete, pois como veremos no decorrer da

dissertação, Fedro não se apoia cegamente na tradição mas a utiliza de maneira a servir seu argumento.

Um elemento da fala de Fedro não passa despercebido à maioria dos comentadores, estejam eles tratando o discurso como relevante ou não, independentemente do valor que cada um atribui ao discurso de Fedro para a compreensão do Banquete. Trata-se da inserção da personagem Alceste como o primeiro exemplo de manifestação do poder de Eros. Guthrie (1975, 381) afirma que essa é a característica mais marcante do discurso, enquanto para Bloom (2001, 82), a escolha de Alceste como exemplo é surpreendente, pois à personagem é atribuído no contexto do discurso de Fedro o que o autor chama de “prática mais masculina de todas”: a virtude da coragem (*andreia*), comumente associada à masculinidade e à guerra. Ainda mais surpreendente é a posição de Hobbs (2000, 248), que afirma que a apresentação de Alceste, uma mulher como exemplo a ser emulado é algo raro, senão único, no corpus platônico.

Alguns comentadores chegam a sentir desconforto diante de mais um elemento surpreendente: Alceste entraria em cena no discurso, a partir de um contexto claramente pederástico. É o caso de comentadores clássicos do *Banquete*, citado por Finkelberg (1997), que argumenta a necessidade de se discutir a questão da inserção de Alceste no diálogo de forma mais satisfatória:

To my knowledge, commentators on the Symposium have not yet given a satisfactory answer to this question. In his 1782 edition, Friedrich August Wolf, proceeding from the assumption that Alcestis "herself was an eromene no less than Achilles", tried to solve the difficulty by proposing far-reaching emendations of Symp. 180b.4-5. Some later editors followed him in this. In 1875, however, Rettig disproved Wolfs approach, arguing that Plato's "Umkehrung des natürllichen Verhältnisses" ("inversion of the natural relationship") in the case of amounted to the deliberate transformation of heterosexual love into a kind of pederasty. Finally, Kenneth Dover suggested in his recent commentary that "Phaedrus thinks of Alcestis as being in love with Admetus but not of Admetus as being in love with Alcestis." It seems to me, however, that one can solve the difficulty arising from the treatment of Alcestis in Symp. 179b.4-180b.5 only by placing the passage against a broader context of Plato's thought (Finkelberg 1997, 233-234).

Em um discurso como o de Fedro, permeado por referências à mitologia, história e costumes referentes ao amor, será necessário investigarmos a fundo essas referências na argumentação do simposiarca, tomando como enfoque principal a presença da personagem Alceste, elemento tratado com destaque por diversos comentadores.

Resistiremos aos argumentos de irrelevância e banalidade desse discurso, propondo uma leitura atenta tanto das formas do tecido do discurso quanto das relações entre este, o restante dos discursos do diálogo o prólogo e o epílogo.

CAPÍTULO II – O DISCURSO DE FEDRO NO *BANQUETE* DE PLATÃO¹⁴

[178a] “*Eros é um grande deus, maravilhoso, tanto entre humanos quanto entre deuses, por muito motivos, dentre os quais a origem não é o menor. É honrado por ser, de longe, o deus mais antigo.*”

Fedro inicia seu discurso¹⁵ afirmando que *Eros* é um grande deus, maravilhoso (*θαυμαστός*) tanto entre humanos quanto entre deuses, e um dos motivos dessa honra é justamente sua origem: *Eros* seria, de fato, segundo o simposiarca, o mais antigo dos deuses. Segundo Franco (2006), o termo *θαυμαστός* que traduzimos por “maravilhoso” é utilizado “tanto por Platão quanto por Aristóteles para designar o *pathos* originário da filosofia, isto é, o maravilhamento, o espanto nos homens” (Franco 2006, 32).

Eros é um grande deus tanto entre humanos quanto entre deuses. Em que sentido *Eros* é dito grande entre deuses e homens? É possível compreender esta afirmação ao olharmos para referências ao desejo sexual, que na literatura antiga, é conexo com a influência de *Eros* sobre os indivíduos, sejam eles mortais ou imortais. Em *Hipólito* de Eurípides, temos o exemplo de uma mulher, Fedra, que é levada à loucura diante de seu desejo sexual, não correspondido, pelo enteado Hipólito, desejo este, provocado por Afrodite. Já no que toca aos deuses, Franco nos apresenta o seguinte exemplo: “Zeus, que é o rei dos deuses do Olimpo, expressa sua impotência diante do poder de *Eros*: *Iliada*, XIV 315-316: “*nunca desejo tão violento (eros), por deusa ou mulher, inundou e subjugou meu coração!*” (Franco 2006, 46-47). *Eros*, portanto, afeta fortemente, tanto homens quanto deuses com implacável desejo erótico capaz de subjugar até mesmo o rei dos deuses do Olimpo.

Após afirmar que *Eros* é um grande deus, Fedro destaca uma das motivações desta caracterização, a origem do deus: “*É honrado por ser, de longe, o deus mais antigo*”. É importante destacar a carga semântica do termo *πρεσβύτατος* que traduzimos por “mais antigo”, pois “antigo” *πρέσβυς* transmite predominantemente uma noção de importância e respeitabilidade que está atrelada à idade avançada e aos benefícios que dela advém. O

¹⁴ Traduções consultadas no estudo comparativo que respalda nossa tradução: Schiappa Azevedo (2018); Benardete & Bloom (2001); Brisson (2007); Colli (1993); Cooksey (2010); Dover (1980); Franco (2006); Gual, Hernandez e Iñigo (1988); Howatson & Sheffield (2008); Rosen (1987); Schuller (2009); Trombino (2008).

¹⁵ A frase que antecede o discurso de Fedro nos remete à ideia de uma lembrança inexacta, como vimos ao tratar do prólogo do *Banquete*, no primeiro capítulo. Aqui, trata-se do seguinte trecho: (...) *ἀρξάμενον ἐνθένδε ποθὲν λέγειν*: “(...) tendo começado a falar mais ou menos a partir do seguinte ponto” (Franco 2006).

termo se relaciona com figuras como “embaixador” e “presidente”, este termo é raramente utilizado num sentido pejorativo ou de fragilidade que por vezes é atrelado à velhice, para esta conotação “pejorativa” o termo mais utilizado é *γηραιός* (Chantraîne, 1999).

Já nesta primeira página do texto, o intuito de compreender e propor uma tradução do texto grego nos leva a ter que decidir acerca de que sentido marcar no trecho quanto à caracterização que Fedro faz de *Eros*. Caracterizá-lo como “o deus mais antigo” ou como estando “entre os deuses mais antigos”. Tal decisão se impõe em função da construção *τοῖς πρεσβύτατον*. Nesta frase, o artigo (*τοῖς*) e o adjetivo (*πρεσβύτατον*) não concordam, pois o adjetivo *πρεσβύτατον* está expresso em superlativo, acusativo, singular e masculino, ou seja, “(o) mais antigo”, e o artigo que o antecede *τοῖς* está no dativo plural masculino.

As traduções se dividem neste ponto: Dover (1980), em seu comentário, opta pela tradução “among the oldest”, e afirma que o fato de o superlativo não concordar com o artigo se dá em razão de *τοῖς πρεσβύτατον* se tratar de uma “fixed phrase”¹⁶. Não há explicações adicionais para esta escolha que é tomada também em outras traduções¹⁷.

Nos parece razoável, no entanto, supor que o artigo *τοῖς* deva concordar com outro elemento nesta construção e não com *πρεσβύτατον*. Poderíamos supor que o artigo subentende, por exemplo: *θεοῖς* “deuses” ou *πρεσβύτατοις* “(os) antigos”. Vejamos o tratamento de Franco (2006) acerca deste ponto:

O superlativo *πρεσβύτατον*, aqui no acusativo, singular, masculino, não concorda com *τοῖς*, dativo, plural, masculino. Portanto, *πρεσβύτατοι* parece estar implícito na frase que desdobrada ficaria assim: *πρεσβύτατον ἐν τοῖς*

¹⁶ Fixed phrase. A phrase, often consisting of an adjective and a noun, which functions as a word, either with unique reference (*Red Ensign, Red Indian, Red Sea*) or as an idiom (*red herring, red tape*). The usual stress is level (*Réd Séa, réd tape*) as opposed to initial emphasis in compounds (*REDcap, RED, coat*). Fixed Phrases are common in technical usage: *adaptive radiation, chemical differentiation, natural selection, solar nebula, spontaneous generation*. The dividing line between a widely used ordinary phrase and a fixed phrase is not easy to determine. There are degrees of fixedness, depending on frequency of occurrence and people’s perception of the usage. Darwin’s phrase *natural selection* did not become fixed in the language at large for many years, but for Darwin, it was probably fixed from the moment of coinage. The line between fixed phrases and compound words is also not easy to draw. Linguists disagree as to whether the following are fixed phrases or compounds: possessive eponyms (*Parkinson’s Law, Tourette’s syndrome*), word linked by preposition (*brother-in-law, actor-cum-manager*) and emphatic expressions (*brute of a man, fool of a boy, hell of a time*). Fixed phrases are often incorporated into compounds: *red letter* in *red letter day* (a *réd-Letter dáy*), and ordinary phrases that have been incorporated into compound forms become fixed within them: *hot water* in a *hot-water system*; *quick action* in *quick-action glue*. (McArthur 1992, 406)

¹⁷ Schiappa Azevedo (2008, 57); Benardete e Bloom (2001, 7); Brisson (2007, 97); Colli (1993, 23); Trombino (2008).

πρεσβύτατοις, isto é, “o mais antigo dentre os antigos”, donde, “de longe o mais antigo” e não simplesmente “o mais antigo”, como traduzem alguns. A construção reaparece em c1: *ἐν τοῖς πρεσβύτατον*. (Franco 2006, 35).

Neste sentido, optamos, pela seguinte tradução neste trecho: “de longe, o deus mais antigo”, acompanhando tanto Franco (2006) como também outros autores¹⁸ que optam por traduzir “o deus mais antigo” ao invés de “entre os deuses mais antigos”. Levando em consideração também o fato de Fedro retomar, enfaticamente, em outros momentos de seu discurso, conforme veremos mais adiante, o argumento de que *Eros* é dos deuses o mais antigo, nos parece razoável optar por marcar neste trecho o sentido de que *Eros* é o mais antigo dos deuses.

Deprendemos desta página do texto que Fedro está reverenciando a honra e a grandeza de *Eros*, que segundo ele estão atreladas, entre outros fatores, à antiguidade do deus. A antiguidade, como vimos na breve análise do termo *πρεσβύτατος*, é marca de respeitabilidade e venerabilidade. Além disso Fedro afirma que a antiguidade de *Eros* se deve à sua origem, gênese (*γένεσις*). A gênese do deus é explorada por Fedro na sequência do discurso, vejamos:

[178b] *Prova disso é que Eros não tem pais, não são mencionados por ninguém, prosador ou poeta. Para Hesíodo surgiu primeiro o Caos – “...então a Terra de vasto seio, sempre suporte inabalável de tudo e Eros...” Acusilau concorda com Hesíodo, afirma que estes dois, Terra e Eros, surgiram depois de Caos. Parmênides, quanto à gênese diz: “Dos deuses concebeu primeiro Eros”.*

Nesta página Fedro busca reforçar seu ponto de que *Eros* é o deus mais antigo, para isso, trata de sua gênese, negando uma geração ao afirmar que o deus não teria pais “*Prova disso é que Eros não tem pais, não são mencionados por ninguém, prosador ou poeta*”. Haveria aqui, portanto, uma distinção entre gênese e geração, esta distinção é plenamente razoável, segundo Rosen, pois “If Eros is the god of sexual love, then he cannot be the cause of his own origin” (1987, 45). Rosen (1987) relaciona geração com a dimensão sexual e considerando *Eros* como o deus do amor sexual, a própria geração não poderia existir antes dele.

¹⁸ Cooksey (2010, 36); Gual, Hernandes e Íñigo (1988, 198); Sheffield (2008, 8); Shuller (2009).

A afirmação de Fedro de que não haveria menção alguma por poeta ou prosador quanto à genealogia de *Eros*, é rechaçada por comentadores¹⁹. Keime (2019) afirma que Fedro promove em sua fala uma “manipulação da tradição” e que ela é flagrante desde o início do discurso, afirma isso em função desta alegação do simposiarca de que não haveria genealogias de *Eros*, Keime frisa a manipulação de Fedro nesta afirmação elencando exemplos de genealogias presentes em autores prévios, que certamente eram do conhecimento de Platão, e que contradizem a afirmação de Fedro: “For *Erôs*' parents, see Simonid. fr. 70 (Ares and Aphrodite), Alc. fr. 327 (Zephyrus and Iris), Sappho fr. 198 (Ouranos and Gaia or Aphrodite), Eur. *Hipp.* 534 (Zeus) etc.” (Keime 2019, 12, n22).

Se *Eros*, então, não foi gerado, mas tem uma gênese, resta então investigar como se deu esta gênese. Para cumprir este intento Fedro elenca autores que fundamentariam esta alegação de “não geração”, bem como da antiguidade de *Eros*: são eles: Hesíodo, Acusilau e Parmênides²⁰.

Fedro começa por Hesíodo, da seguinte maneira: *Para Hesíodo surgiu primeiro o Caos* – “...então a Terra de vasto seio, sempre suporte inabalável de tudo e *Eros*...”. Verificamos neste trecho uma tensão, a afirmação parece não estar bem esclarecida: o que haveria provocado o surgimento de Caos e Terra, elementos anteriores a *Eros*? Segundo Rosen (1987), essa tensão se deve ao *status* obscuro dos primeiros deuses ou princípios no pensamento grego tradicional.

For example, the passage in Hesiod does not say that Eros and Earth were generated from Chaos; it posits a temporal, but not a causal sequence of genesis. Whatever may have been the intentions of the oldest mythmakers, their words certainly justify a distinction between pre-erotic genesis and erotic generation (Rosen 1987, 46).

É a partir da gênese de *Eros*, que não pode ser gerado eroticamente, pois isso o tornaria causa de si mesmo, que se estabelece uma nova possibilidade, a da geração erótica. Qual teria sido, então a natureza da concepção de *Eros*? Como se deu a gênese para além da temporalidade que podemos observar no trecho de Hesíodo?

¹⁹ Ver: Brisson (2007, 188); Dover (1980, 90); Reale (2001, 171); Franco (2006, 48-49); Gual, Hernández e Íñigo (1998, 199, n29).

²⁰ Sobre a recepção de Parmênides em Platão ver: Palmer (1999).

A “temporalidade da gênese”, se assim podemos denominar, a temporalidade impressa na ordem do surgimento de *Caos*, Terra e *Eros* seria, é segundo Fedro, confirmada por Acusilau “*Acusilau concorda com Hesíodo, afirma que estes dois, Terra e Eros, surgiram depois de Caos*”.

Fedro dá uma pista da natureza da concepção de *Eros*, quando, na sequência, cita Parmênides: “*Dos deuses concebeu primeiro Eros*”. A afirmação de Parmênides pressupõe um sujeito que teria concebido *Eros*, algo que vai além daquela temporalidade de Hesíodo que é confirmada por Acusilau, temos aqui no trecho de Parmênides um sujeito com o qual se estabelece uma relação causal que teria dado origem à *Eros*.

Mas quem haveria, no trecho de Parmênides, concebido os deuses e conseqüentemente *Eros*? Segundo Gual, Hernández e Íñigo o sujeito da “concepção” em causa neste fragmento de Parmênides é muito discutido. “El sujeto de este fragmento de Parmênides há sido muy discutido: se há pensado em Afrodita, em la Necesidade (*Anánkê*), en la Justicia (*Dike*), en un daimon, etc” (1998 n32), Shuller (2009) em sua tradução assume tratar-se da Justiça e Rosen (1987) afirma ser gênese, uma divindade: “it may be that Phaedrus believes in the divinity of genesis. This possibility is at least supported by Phaedrus’ next citation, this time from Parmenides: “And Parmenides says that Genesis ‘devised Eros first of all gods.’” (Rosen 1987, 49).

De toda forma, mesmo que não compreendamos qual o sujeito por trás da concepção dos deuses no texto de Parmênides, podemos apreender desta página que Fedro afirma que Hesíodo, Acusilau e Parmênides²¹ concordam num ponto, o de que *Eros* é o primeiro na ordem de concepção dos deuses, o mais antigo dos deuses.

A leitura de Hesíodo, pode, no entanto, ter sido transmitida de maneira parcial no discurso de Fedro, é o que afirma Keime (2019): “one of the most interesting cases of deliberate misquotation in Plato”. (Keime 2019, 12). Ao citar a Teogonia de Hesíodo²² o simposiarca pode ter suprimido partes do texto. Fedro cita (Hes. *Th* 116, 117, 120, 121, 122), “*primeiro apareceu o Caos ‘... em seguida a Terra de vasto seio, sempre suporte inabalável de tudo e Eros*””, suprimindo os trechos (Hes. *Th* 118-119) que se referem aos imortais no Olimpo e a Tártaro: “*depois também Terra de amplo seio, de todos sede*

²¹ Notomi (2016) sugere que estas citações sobre *Eros* no discurso de Fedro haveriam sido retiradas de um antigo texto de Hípias, a *Antologia*. A questão da influência deste texto de Hípias haveria sido originalmente tratada por Snell (1944), com relação à *Metafísica* de Aristóteles e do *Crátilo* de Platão.

²² Para mais estudos a respeito de referências a Hesíodo nos diálogos platônicos ver: Boys-Stones e Haubold (2010).

irresvalável sempre, dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado, e Tártaro nevoendo no fundo do chão de amplas vias...”²³

Segundo Rosen (1987, 47) apesar dos trechos suprimidos aparecerem em todos os manuscritos e serem citados por autoridades posteriores a Platão e Aristóteles, eles são frequentemente rechaçados por editores, com um dos principais argumentos pautado nesta passagem do discurso de Fedro no *Banquete*, numa estranha suposição de que Platão deveria citar, sem modificações, textos de outros autores.

Keime (2019) e Rosen (1987) convergem na interpretação de que esta “partial quotation” (Rosen 1987, 48), ou “manipulation of the tradition” (Keime 2019, 13) serve de fato a um propósito dramático, uma estratégia que permeia o discurso de Fedro, e que para Keime objetiva demonstrar os benefícios de *Eros* e não simplesmente sua antiguidade.

Se esta hipótese estiver correta e a edição do trecho de Hesíodo realmente tiver ocorrido, ela de fato contribui para a caracterização do *status* de *Eros* como primeiro deus. Que é afirmação e elemento base para a construção, no discurso de Fedro, da hipótese da maior antiguidade de *Eros* como causa deste deus ser o responsável pelos maiores benefícios, como veremos mais adiante.

[178c] *Deste modo, várias fontes concordam com a antiguidade de Eros. O mais velho é responsável pelos maiores bens. De minha parte não posso apontar benefício maior do que, logo para um jovem, possuir um erastes útil e para o erastes um menino. O que deve guiar toda a vida dos humanos que buscam viver belamente é algo que nem a linhagem, nem a riqueza, honras ou qualquer coisa pode provocar tão belamente quando Eros.*

Nesta página fica evidente a importância de estabelecer *Eros* como o deus mais antigo, já que na lógica do discurso a maior antiguidade se relaciona com a responsabilidade pelos maiores bens, quanto mais antigo, mais benéfico é o deus. Novamente é relevante pontuar como a maneira com que se dá a gênese dos que surgiram antes de *Eros* bem como a compreensão de quem seria o sujeito da concepção dos deuses, subtendido no trecho de Parmênides, poderia ser relevante para a compreensão, ou até mesmo refutação da fala de Fedro.

²³ Trad. Torrano (2003).

A supressão, por Fedro, de elementos do trecho de Hesíodo, ao tratar da origem de Eros, certamente nos permite formular algumas hipóteses acerca do discurso e também da sua relação com as outras falas no *Banquete*, como pontua Rosen (1987), as omissões do texto de Hesíodo são explicáveis pelo mesmo motivo, o de omitir menções aos deuses imortais.

More emphatically, he omits mention of the Olympian gods while pointing out to us the obscure, though generated, status of the pre-Olympians. This distinction between Olympians and pre-Olympians is crucial in subsequent speeches at the banquet. Pausanias will introduce two Aphrodites and two Erores, the Uranian or pre-Olympian, and the Pandemotic or Olympian (180d6) (Rosen 1987, 48).

A tensão provocada por Fedro, ao diferenciar geração de gênese e o não esclarecimento de como se deu a gênese dos elementos anteriores a *Eros* e nem mesmo de *Eros*, demarca o enfoque da fala do simposiarca na geração erótica. Há uma desconsideração, ou ao menos um não esclarecimento mais aprofundado da cosmologia²⁴ subjacente ao discurso e da possibilidade de influência benéfica nos homens destes elementos que teriam surgido de maneira anterior a *Eros*. Elementos que podem incluir os deuses pré-Olímpicos, que pela antiguidade seriam responsáveis por benefícios ainda maiores que os de *Eros*, se aplicarmos a lógica do próprio discurso de que “*O mais velho é responsável pelos maiores bens*”.

A problemática dos deuses pré-Olímpicos, como vimos, será um gancho para o discurso subsequente ao de Fedro, o de Pausânias²⁵ (180c-185e), que começa por diferenciar duas Afrodites, uma Urânia, que corresponderia à Afrodite pré-Olímpica, e a Pandêmia, que se relacionaria justamente ao *Eros* abordado por Fedro.

Fedro, na sequência do discurso parte para uma exemplificação do argumento acerca dos benefícios de *Eros*. “*De minha parte não posso apontar benefício maior do que, para um*

Trad. Torrano (2003).

gia no discurso de Fedro no *Banquete*, ver: Salman (1992); Pâmias (2012).

²⁵ Pausânias inicia seu discurso com a crítica de que Fedro teria proferido um discurso insuficiente, por tratar *Eros* como um só, pois, segundo ele, haveriam dois *Eros*, relacionados a duas Afrodites, a Urânia, fruto da castração de Urano, por seu filho Cronos, que ateu os genitais do pai ao mar e da espuma surgiu Afrodite e a Pandêmia, filha de Zeus e Dione. Segundo Pausânias, em decorrência de haver dois *Eros*, o agir erótico não é belo em si e apenas o *Eros* que propicia o erotismo belo é digno de louvor. O erotismo belo estaria relacionado ao *Eros* celeste, que é o *Eros* da Afrodite Urânia. O *Eros* relacionado à Afrodite Urânia provoca atração pelo macho, pelo que é mais robusto e de inteligência superior, afirma Pausânias, os movidos por este *Eros* não se afeiçoam a imaturos mas aos que se avizinham os primeiros sinais de barba (181c-182a), enquanto o *Eros* relacionado à Afrodite Pandêmia é o *Eros* vulgar que corresponde ao erotismo por mulheres, jovens e pelo corpo acima da *psique* (181a-181c).

jovem, possuir um erastes útil e para o erastes um menino.” O exemplo, claramente se refere à pederastia²⁶. Acerca dos benefícios provenientes da relação pederástica Cooksey (2010), afirma:

Love benefits both the lover (*erastes*), and especially the beloved (*eromenos*), for it is the affection of the beloved for the lover that reinforces the guidance of the lover. In other words, the beloved feels pride in the lover’s approval, and shame in his disapproval, a motivation more powerful than the benefits of public honor, wealth, or family loyalties. For that reason, the beloved will seek what is most honorable and noble. Similarly the lover desires to live up to the expectations of the beloved, and is ashamed to fail those expectations by doing something shameful (Cooksey 2010, 37).

erastes útil (*χρηστός*) e para o *erastes* possuir um menino. Aqui, já é possível perceber traços de um caráter assimétrico da relação pederástica, apesar do alegado benefício da relação para ambos, do *erastes*, homem adulto, o amante, se espera que seja útil, enquanto do menino, o amado, não é esperado nada além de ser um menino. Sobre essas assimetrias, vejamos Cantarella e Lear:

The first and most decisive of these (from which the term “pederasty” derives) was the difference in age between the adult “lover”, called the *erastes*, and the adolescent “beloved”, called *eromenos*. This difference brought with it another important element of asymmetry: the adult transmitted to the boy, who obviously did not already have it, his experience in every field, assuming in their encounters a formative role at the moment in which the boy – a potential citizen – prepared himself to become an actual citizen, able to exercise his civil and political duties. The *erastes* taught, the *eromenos* learned (Cantarella & Lear 2008, 22).

Cantarella e Lear apontam que essas duas características são essenciais à aceitação social da prática da pederástica na Grécia e especialmente em Atenas: a diferença de idade e uma função pedagógica na relação. A função pedagógica deriva justamente da diferença de idade, pois dela se pressupõe uma experiência maior do *erastes* com relação ao *eromenos*, em diversos âmbitos, civil, político e inclusive sexual, deste modo, o *erastes* estaria apto a transmitir estes ensinamentos ao menino, este seria um elemento da dimensão da utilidade do amante na relação pederástica.

²⁶ “Greek pederasty, or *paidierastia* – the social custom of erotic relations between adult man and adolescent boys – was a central characteristic of Greek culture.” (Cantarella & Lear 2008, 3).

O termo, que traduzo por “menino”²⁷ é, no texto grego, a palavra *παιδικά*, que aparece em substituição a *eromenos* que seria o contraposto de *erastes*, um homem adulto, como vimos anteriormente. *Παιδικά* corresponde ao neutro plural do adjetivo *παιδικός* que significa “coisas de criança”. A palavra é utilizada frequentemente como substantivo para designar a parte mais jovem da relação pederástica, o menino.

Os termos *erastes* e *eromenos* nomeiam, respectivamente, as posições atividade e passividade na relação pederástica, atividade e passividade, aqui não necessariamente relacionadas ao ato sexual. O substantivo *έραστής* deriva de *έράω* e designa “aquele que ama”, polo ativo e *ἐρώμενος*, particípio presente passivo, também deriva do verbo *έράω*, designa por sua vez “o que é amado”, polo passivo.

Esse contraste aparece não apenas no discurso de Fedro, mas em todos os demais discursos do Banquete (...) mostrando que os gregos do século IV-V a.C. não consideram a reciprocidade, o desejo mútuo, fundamental para que se dê o amor. Um ama e tem dentro de si o deus, o outro é amado e não necessariamente ama seu amante. E essas posições de atividade e passividade são suficientes para que se dê uma relação o nome de amor. (Franco 2006, 59).

Os termos desta passividade do *eromenos*, se ele seria em alguma medida sujeito de desejo erótico à despeito de apenas objeto, remete uma discussão extensa, não se esgota, portanto, pela simples análise dos termos do ponto de vista gramatical, pela constatação da conotação de passividade e atividade que deriva das palavras *erastes* e *eromenos*, respectivamente. Cantarella e Lear (2008) promovem um histórico da questão e questionam, lançando mão da iconografia, uma concepção tradicional defendida por autores como Halperin, Kenneth Dover, Calame e David Cohen de que não haveria reciprocidade alguma entre *erastes* e *eromenos* no âmbito erótico sexual. Cantarella & Lear (2008) defendem a hipótese de que haveria uma reciprocidade maior, no seio das relações pederásticas, do que tradicionalmente se presume²⁸.

²⁷ A faixa etária que determinava a possibilidade de ser *erastes* e *eromenos* não é clara. No entanto há algumas linhas gerais, quando ao *erastes* deveria ser maduro e experiente o suficiente para que pudesse assumir a posição de “tutor”, geralmente após os vinte anos, e os limites de quão velho poderia ser e ainda manter-se no cortejo dos meninos eram estabelecidos muito mais por critérios sociais e econômicos do que etários. Quanto ao menino há indicações de que deveria mais doze anos até o limite de dezessete, que normalmente coincide com o desenvolvimento corporal de características corporais adultas, como barba. (Cantarella & Lear 2008, 23-25).

²⁸ Sobre esse tópico ver: Halperin (1986) (1990); Cohen (1987); Davidson (2001);

Pausânias, em seu discurso, ao falar dos costumes da pederastia, especifica qual seria a utilidade de um *erastes*, começando por explicar o que não deve ser motivo para o *eromenos* se deixar conquistar na relação:

Se condena também todo aquele que se deixa seduzir a troco de dinheiro ou influências políticas, seja por falta de coragem, com receio de sofrer represálias, seja por falta de escrúpulos em aceitar dinheiro ou cargos políticos como recompensa. Efetivamente, não é de crer que qualquer destes motivos ofereça segurança e estabilidade, nem tão-pouco que daí possa resultar uma amizade nobre! (Pl. *Smp.* 184b)²⁹.

Não seria, portanto, ideal que a utilidade do *erastes* estivesse ligada a vantagens econômicas ou políticas, pelo contrário, isto seria reprovável, segundo a descrição de Pausânias acerca dos costumes. Mais adiante o simposiarca descreve a situação ideal:

Supondo que *erastes* e *eromenos* atinjam o mesmo objetivo, cada um tem sua própria norma: o *erastes* serve o desejado gratificante, concedendo-lhe o que é justo, e o desejado ajuda o *erastes*, empenhando em torna-lo sábio e bom em tudo que é justo; o *erastes* contribui na medida do possível para o desenvolvimento da prudência e das outras virtudes do desejado, este esforça-se para desenvolver a cultura, formação geral (Pl. *Smp.* 184d-184e)³⁰.

Fica claro no discurso de Pausânias outra contrapartida do *eromenos*, de cunho sexual, no entanto, como utilidade do *erastes* o simposiarca destaca o aspecto de formação do menino, de virtudes à formação geral.

Em 215e Alcibiades ao falar de sua relação com Sócrates, seu *erastes* descreve seu envolvimento como uma espécie de escravidão:

Na minha opinião, Péricles e outros oradores brilhantes sem dúvida falam bem, mas como Sócrates ninguém me tocou ainda. Ele me arrebatou, ele me escravizou, isso me irrita. Este Mársias aqui me deixou muitas vezes em tal estado que viver me pareceu impossível, comportando-me como me comporto. (Pl. *Smp.* 215e).

²⁹ Trad. Schiappa Azevedo (2018)

³⁰ Salvo menção em contrário, todas as traduções do *Banquete* para além do discurso de Fedro são de Schuller (2009), com modificações menores.

Esta dimensão de escravidão, trazida por Alcibíades pode nos remeter ao *Eros* tirânico que levou a personagem Fedra de Eurípides à loucura e que inundou e subjuguou o coração de Zeus na *Iliada*, como vimos anteriormente ao tratar da grandeza de *Eros* tanto entre humanos quanto entre deuses. Nos exemplos de Fedra e de Zeus, no entanto, este efeito arrebatador, ocorria no amante e não no amado.

A utilidade esperada do amante na pederastia, no discurso de Fedro, excede o âmbito educacional e sexual que vimos com Cantarella e Lear (2008) e também no discurso de Pausânias, para Fedro envolve também proteção física do amado, a preservação de sua vida e integridade física, isto veremos mais adiante.

Após referenciar a pederastia, Fedro aprofunda seu argumento acerca dos maiores bens de que *Eros* é responsável: *O que deve guiar toda a vida dos humanos que buscam viver belamente, é algo que nem a linhagem, nem a riqueza, honras ou qualquer coisa pode provocar tão belamente quando Eros* (178c).

O deus, portanto, provocaria nos homens, algo que, se quiserem buscar viver belamente, deve guiar-lhes a vida, e isso, *Eros*, segundo Fedro, o faz de maneira mais bela do que qualquer outra coisa, o simposiarca destaca exemplos destas coisas: linhagem, riqueza e honras. Mas o que seria isto que *Eros* provoca e que supera algo que também provoca nos humanos a família, riqueza e honras?

[178d] *A que me refiro? O repúdio às coisas repugnantes³¹ e a ambição pelas coisas belas; sem isso nem a pólis nem o indivíduo podem realizar grandes e belas obras. Digo, portanto: um homem que ama, se vem à tona que cometeu, ou que, por covardia, não se defendeu de uma ação vergonhosa, não sofrerá tanto se observado pelo pai, companheiros ou qualquer outro quanto sofrerá se observado pelo menino.*

Nesta página tomamos conhecimento de como ocorre a influência de *Eros* sobre os homens. O deus promove os maiores bens ao provocar repúdio às coisas repugnantes e ambição (*φιλοτιμία*) pelas coisas belas. O repúdio pelo repugnante e a ambição pelo belo, segundo Fedro é essencial para que tanto a *pólis* quanto o indivíduo possam realizar grandes e belas obras. Isso, como veremos se dá em função do olhar do outro. Segundo

³¹ Optamos por traduzir *αἰσχροῖς* e *αἰσχύνῃν* utilizando palavras com a mesma raiz, por isso traduzimos por “repúdio” e “(coisas) repugnantes”, respectivamente.

Dover (1980, 91) uma crença comum entre os gregos era de que o desejo de honras e o medo do desprezo configuravam motivos essenciais da boa ação.

Digo, portanto: um homem que ama, se vem à tona que cometeu, ou que, por covardia, não se defendeu de uma ação vergonhosa, não sofrerá tanto se observado pelo pai, companheiros ou qualquer outro quanto sofrerá se observado pelo menino. A importância do olhar do outro fica evidente neste trecho, que retoma referências à relação pederástica, ao se referir ao menino. O repúdio às coisas repugnantes e a ambição pelas coisas belas se dá a partir da consciência do olhar do outro, especialmente o olhar do amado³².

Fedro não afirma explicitamente que os efeitos de *Eros* sob o *erastes* se dão apenas mediante o olhar do outro. No entanto, o enfoque na questão da visibilidade é claro quando há uma gradação da vergonha a depender do observador ser ou não o menino. O que marca o elogio a *Eros* neste trecho é justamente o fato de a vergonha ser maior mediante a observação do *erastes* pelo menino.

O enfoque aqui é no *erastes*, homem que ama. Outros elementos já mencionados são retomados: as figuras do pai e dos companheiros nos remetem respectivamente à linhagem e à honra, que são elencadas como elementos capazes de provocar o mesmo que *Eros*, mas de maneira menos bela (178c). Aqui podemos dizer que há uma relação de intensidade: o *erastes* sofre mais sob o olhar do menino do que sob o olhar de qualquer outro quando envolvido em situação vergonhosa.

Ao vincular a conduta ao olhar do outro, seja do amante, do amado, de uma *pólis* ou exército, Fedro parece se importar de maneira secundária com o que é repugnante ou belo em si, e principalmente com a percepção ou sanção social diante da visibilidade da conduta vergonhosa e especialmente com a sanção dentro do relacionamento pederástico. Mediante a visibilidade, se bela a conduta, o sujeito é honrado, se vergonhosa desprezado³³.

A vergonha do *erastes* de se comportar de maneira vergonhosa diante do *eromenos* nos parece estar relacionada à sua própria descaracterização como sujeito apto para estabelecer uma relação pederástica, se envolvido em contextos vergonhosos. Pois, se do

³² Alcibiades descreve em sua fala algo de sua relação com Sócrates que parece condizer com essa descrição dos efeitos de *Eros*: “Senti na companhia dele, só na companhia dele, o que não imaginava haver em mim. Ninguém me envergonha, e eu senti vergonha diante deste homem.” (Pl. *Smp.* 216b).

³³ Sobre honra e vergonha na cultura grega antiga, ver: Konstan (2003).

erastes se espera, por ser mais velho e experiente, que ensine ao *eromenos*, nos mais diversos âmbitos, como ser um bom cidadão, uma conduta condizente com o que ele deve ensinar é algo esperado.

A principal virtude no discurso de Fedro é a coragem, *ἀνδρεία*, e temos nesta página, no termo que traduzimos por covardia”, *ἀνανδρίαν*, *anandria*, o correspondente oposto a esta virtude. Segundo Hobbs (2000, 68), a visão tradicional, à qual dão voz Homero e a tragédia grega em geral, é de que algumas virtudes são masculinas e outras femininas e que um homem virtuoso necessariamente apresentaria características diferentes das de uma mulher virtuosa e neste sentido, as noções de masculinidade e coragem parecem estar ‘inextrincavelmente entrelaçadas’.

Neste contexto, demonstrar covardia quando se deveria cultivar a coragem, como homem, é algo reprovável e o desconforto do *erastes* é ainda maior se sua conduta é presenciada pelo menino.

Prejudicar a relação da qual advém os maiores bens, como afirma Fedro em 178c “*De minha parte não posso apontar benefício maior do que, para um jovem, possuir um erastes útil e para o erastes um menino*” é algo a se evitar mesmo que isso custe própria vida, como veremos adiante.

[178e] *O mesmo ocorre com o eromenos, que especialmente se envergonha quando visto pelos erastoi em uma situação vergonhosa. Se de fato houvesse algum meio de compor uma pólis ou exército formado por erastoi e meninos, não haveria melhor convivência do que se afastando de tudo que é vergonhoso e cultivando a honra mutuamente.*

Logo após explorar a influência de *Eros* no amante, Fedro afirma que o mesmo ocorre com o amado, que se envergonha quando visto pelos amantes (*erastoi*) em situação vergonhosa. Essa reciprocidade, no entanto, deixará de ser marcada no restante do discurso do simposiarca.

“*Se de fato houvesse algum meio de compor uma pólis ou exército formado por erastoi e meninos...*” aqui, Fedro parte de um argumento restrito a relações pederásticas, com enfoque no indivíduo: amante ou amado, que se envergonha diante do olhar de seu correspondente ou correspondentes na relação pederástica para uma perspectiva mais ampla em que a mesma dinâmica se aplica a uma *pólis* ou um exército, onde todos são amantes e amados.

Fedro se empenha em demonstrar os benefícios do deus de um ponto de vista macrossocial, atribuindo a esta divindade relacionada, num primeiro momento do discurso, a coesão nas relações interpessoais, pontuais, entre amante e amado, e num segundo momento a coesão da coletividade, no interior de uma *pólis* ou um exército.

Segundo Cooksey (2010), a descrição de Fedro se aproxima de práticas sociais Espartanas: “Phaedrus’ favorable description of warrior lovers hints at the social practices of Spartan society (the Lacedaemon), which combined the martial, social, and erotic, a social cohesiveness based on male bonding and *esprit de corps*.” (Cooksey 2010, 37).

Ainda que se trate de uma perspectiva mais ampla, mantém-se, além dos valores e efeitos de *Eros*, o caráter pederástico pois, está expresso que a *pólis* ou exército seriam formados por *erastoi* e meninos, o que, partindo do pressuposto de que apenas homens poderiam participar da pederastia, significa uma *pólis* e exército sem mulheres. Ou ainda, uma *pólis* ou exército em que, neste caso, a presença feminina não é digna de menção.

Apesar de apresentar como uma situação hipotética, a formação de uma *pólis* ou exército de amantes, quando menciona um exército Platão pode estar fazendo referência ao Batalhão Sagrado de Tebas.

Commentators have long pointed out that Plato may refer here to the Sacred Band, the elite corps of the Theban army founded around 378 BC, which presumably consisted of 150 male couples of soldiers. Whether or not Plato actually refers to this fact, and whether or not the Sacred Band itself is a historical reality, the roots of such project are to be found in the classical period: there is a good evidence that *Erôs* was revered from an early date as conducive to military virtue and civic unity, particularly in Boeotia, Sparta and Crete. We have also evidence for military homosexuality in Chalcis, Thessaly, Elis and maybe in Macedon (...) this view may have circulated from an early date and become a commonplace at the time of Plato’s *Symposium* at least outside of Athens (Keime 2019, 17).

Esta ideia de que *Eros* poderia inspirar e conduzir a virtude militar e unidade cívica, era corrente de alguma maneira naquele período, como afirma Keime acima. Vale pontuar que no *Banquete* de Xenofonte, uma fala atribuída a Pausânias pode indicar também mais uma referência ao Batalhão Sagrado de Tebas: “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” (X. *Symp.* 8.32)³⁴.

Para Fedro, não haveria melhor forma de convivência do que esta, em que se evita a vergonha e se busca honrarias: “*se afastando de tudo que é vergonhoso e cultivando a honra mutuamente*”.

A insistência no enfoque à pederastia nos parece sugerir a preferência de Fedro pelos valores e relações estabelecidas no âmbito dessa relação, ou até mesmo por este tipo de envolvimento erótico em detrimento de outros, Cooksey (2010, 37) afirma que o simposiarca privilegia o poder moral da união entre homens.

[179a] *E se lutassem lado a lado, mesmo que em menor número, venceriam, por assim dizer, todos os homens. Um homem que ama preferiria desertar ou abandonar suas armas sob o olhar de todos, mas não do menino, escolheria muitas vezes a morte antes disso. E quanto a deixar pra trás o menino ou não o socorrer quando está em apuros – ninguém é tão ruim que, tendo Eros em si, não se faça quanto à virtude semelhante ao que é melhor por natureza.*

Este exército composto de amantes e meninos seria virtualmente invencível, o poder dessa organização política, se assim podemos dizer, é equivalente à soma do potencial da vergonha e da ambição dos amantes e esta vergonha e esta ambição, provocadas por *Eros* são mais fortes do que qualquer outra vergonha ou ambição.

O argumento se desenvolve a partir deste ponto, após a menção do exército invencível de amantes e amados, com exemplos de campo de batalha, o que fortalece ainda mais a identificação da coragem, para Fedro, como principal virtude a se cultivar, já que a coragem é uma virtude essencial em um contexto militar.

“*Um homem que ama preferiria desertar ou abandonar suas armas sob o olhar de todos, mas não do menino, escolheria muitas vezes a morte antes disso*”. Aqui fica evidente o enfoque na conduta do amante, segundo Rosen: “In this passage Phaedrus no longer mentions the shame of the beloved. The ambition or love off fame, initially reciprocal, is now narrowed down to the case of the lovers” (1987, 53).

³⁴ Trad. Pinheiro (2008).

A assimetria de que tratamos anteriormente, se manifesta aqui na posição de atividade do amante especificamente no contexto de um campo de batalha.

To Phaedrus the most important effect of Eros is in war, the characteristic activity of the hero. The lover is ashamed to be seen by his beloved doing cowardly things and, above all, is willing to die to save his beloved. (This theme is raised again by Alcibiades, who tells of Socrates saving his life.) If a not too courageous young man has a good lover, he will be protected from death and wounds by him (Bloom 2001, 81).

A dinâmica entre amado e amante que se pode depreender desta passagem é muito semelhante, como sinaliza Bloom (2001), ao que descreve Alcibiades em seu discurso no *Banquete*. Alcibiades relata um episódio em que estava com Sócrates no campo de batalha e Sócrates, como o bom *erastes*, haveria se negado a abandonar Alcibiades o “menino” que estava ferido, e além de salvar-lhe a vida salvou também suas armas.

Permitam-me que lhes relate um episódio dos combates. É justo que lhe pague essa dívida. Refiro-me à batalha em que fui condecorado. Fui salvo por este homem, por nenhum outro. Eu estava ferido. Nem por um momento passou-lhe pela cabeça abandonar-me. Salvou até minhas armas (Pl. *Smp.* 220d-220e).

Nessa ocasião, no entanto, quem recebeu as honras foi Alcibiades e não Sócrates. O motivo da premiação de Alcibiades descobrimos em 220e: “Mas os generais, considerando minha posição social, entendiam que o condecorado deveria ser eu” (Pl. *Smp.* 220e). A posição social a que Alcibiades se refere neste trecho, como critério para a condecoração, é sua condição de *eromenos* com relação a Sócrates³⁵.

Neste exemplo a utilidade do *erastes* parece vir à tona, no contexto militar, onde a vida é frequentemente colocada em risco. A proteção do amado se configura como uma utilidade ou função do *erastes*, e para que seja cumprida certamente demanda coragem. Se estabelece aí uma relação de confiança entre *erastes* e *eromenos*.

“...ninguém é tão ruim que, tendo Eros em si, não se faça quanto à virtude semelhante ao que é melhor por natureza”. A natureza da influência de *Eros* se apresenta aqui em forma de possessão, “tendo Eros em si” *ἔνθεον*.

³⁵ Também Aquiles será considerado por Fedro, mais adiante no discurso, como *eromenos* de Pátroclo.

O uso da palavra ἔνθεον, ἔνθεος (<ἐνθεάζω), literalmente “qualidade do que tem dentro de si um deus” ou do “que é inspirado por um deus” e não ἐνθεάστικος, “inspirado pelos deuses de um modo geral (P. Chantraîne, *Dictionnaire étymologique de la language Grecque – Histoire des Mots*), reforça a ideia de que se trata aqui de fato de uma possessão divina e portanto de um acontecimento religioso (Franco 2006, 81).

O “melhor homem”, o que é melhor por natureza, pode ser representado pelas figuras de Heitor, Ajax e Aquiles, estes personagens que não precisam estar apaixonados para que sejam corajosos, eles nasceram dessa maneira, a virtude para eles independe de interferência ou possessão divinas (Keime 2019, 5).

Neste sentido, o “*repúdio às coisas repugnantes e a ambição pelas coisas belas*” que nos foram apresentados em 178d, apesar de serem comuns aos melhores por natureza e aos que estão possuídos por *Eros*, têm origens diferentes em cada caso.

Segundo Bloom (2001, 82), Fedro tem consciência de que esta virtude do amante não seria uma virtude tão elevada quanto a dos melhores por natureza: “Phaedrus comes close to telling us that the lover is not really manly or courageous, but is made to resemble the best man (*ὁμοιον εἶναι τῷ ἀρίστῳ φύσει*) by his passion, no matter how base (*οὐδεὶς οὕτω κακὸς*) he may be.” (Rosen 1987, 53). A virtude provocada por *Eros* é então semelhante, segundo Fedro, à virtude dos melhores por natureza, mas a dos melhores por natureza parece estar em uma relação de superioridade em relação àquela provocada por *Eros*.

A virtude dos melhores por natureza, no discurso de Fedro, não estaria condicionada a *Eros* e muito menos a outros fatores “externos” como linhagem e honras, pois se estivesse, não poderia ser considerada superior ou paradigmática em relação à virtude provocada pela divindade, muito menos seria uma virtude ligada à “natureza”.

Eros, then, is for Phaedrus a substitute for virtue, and especially for courage. It enables inferior man to perform “great and splendid deeds”. Deeds are great and splendid if they conform to the verdict of public opinion; the greatness and splendor depend upon being seen (Rosen 1987, 53).

Eros, este deus grandioso, seria então capaz de fazer de qualquer homem comum, semelhante em virtude, como em coragem, a heróis naturalmente virtuosos. Fedro está discursando em favor de uma divindade capaz de fazer um sujeito, coletividade, exército

ou *polis* se comportarem num nível excepcional e paradigmático de heróis que por seus feitos são imortais no imaginário dos homens³⁶.

Estes feitos grandiosos estão de acordo com o veredito da opinião pública. O que faz total sentido diante da vinculação de determinados papéis a determinadas expectativas de conduta, como é o caso emblemático da utilidade do *erastes*. A conduta virtuosa parte dos moldes estabelecidos socialmente do que é virtuoso para cada sujeito, dada sua posição social, como é o caso do comportamento de Sócrates, exemplo dado por Alcibíades.

É como se os deuses e neste caso, especificamente *Eros*, compartilhassem dos mesmos valores sociais e políticos dos homens e em função disso contribuíssem para a excelência destes dentro dos limites e diretrizes estabelecidos socialmente.

[179b] *Em suma, como diz Homero o “ardor³⁷ que um deus sopra em alguns heróis”, isso Eros oferece de si mesmo àqueles que amam. E verdadeiramente morrer pelo outro somente os amantes estão dispostos, não somente os homens, mas também as mulheres. Disso faz prova aos Gregos, Alceste filha de Pélias, a única disposta a morrer por seu marido, embora este tivesse pai e mãe vivos.*

Para tratar dos termos em que ocorre a influência divina, Fedro recorre a uma citação de Homero³⁸ “ardor (*μῆνος*) que um deus sopra em alguns heróis”, o simposiarca busca em Homero o conceito de inspiração divina, e o que relaciona a *Eros* “isso que nasce de si, *Eros* oferece àqueles que amam”.

Citar Homero neste contexto de exaltação de virtudes militares não é surpreendente, sobretudo no tocante às virtudes, como elucida Keime (2019):

In the Classical period proclamations of Homer’s authority in military matters must have been often half-serious when it came to the poet’s alleged expertise on obsolete military techniques. But Father Homer was still seriously used for ethical guidance, as Diotima will soon recall: the prowess of the heroes of the *Iliad*, their *philotimia* and their *andreia* were still viewed as models to be followed by the hoplite soldiers, and the Homeric view that Achilles’ supremacy in battle constitutes the essence of *aretê* (cf. *Il.* 2.768-9) is still

³⁶ Nos parece, no entanto, que *Eros* não muda de fato a natureza moral dos amantes, mas de alguma maneira inibe a covardia.

³⁷ Traduzimos “ardor” acompanhando Franco (2006); Trombino (2008) e Shuller (2009).

³⁸ Sobre o uso de referências homéricas em Platão e em Xenofonte, ver: Yamagata (2012).

supported in Plato by the sophist Hippias, a typical mouthpiece of the elite culture of the time (Keime 2019, 14).

Segundo Dover (1980), essa noção importada por Fedro de um “sopro divino” sob um humano é recorrente em Homero. Na *Iliada*, por exemplo, em 10.482 Atena sopra bravura em Diomedes e em 15.262 Apolo sopra em Heitor, ambos em contextos militares, tornando-os mais corajosos na batalha. Este ardor (*μένος*) pode também ocorrer, de maneira independente de uma intervenção ou sopro divinos, decorrer de um desejo intenso por parte do indivíduo, que então é multiplicado pelo sopro divino, como ressalta Franco:

Mas *menos* pode ser também resultante de um desejar ardentemente, por parte do sujeito, de experimentá-lo. Como disse Dodds, (*The Greeks and the Irrational*), embora jamais chegue a ter o sentido de uma decisão, ou de uma resolução, *menos* tem, sob esse aspecto, relação mais próxima com a “vontade”, uma vez que pode ser também provocada por uma exortação oral ou por uma prece, como testemunha um episódio da *Iliada* (V, 15588), onde vemos conjugar-se a vontade humana com a vontade divina e a consequente resposta do deus: Diomedes suplica a Palas Atena que sua lança atinja o inimigo e Atena, então, em resposta à sua súplica, põe em seu peito o ardor (*menos*) triplicando seu desejo, que já era ardente, de vencer os Teucros. (Franco 2006, 85-86).

Fedro ressalta em seu discurso a dimensão divina deste ardor, que advém de um sopro de *Eros*, “*isso que nasce de si, Eros oferece àqueles que amam*”. Podemos, no entanto, supor que este ardor funcione em conjunto com um sentimento ou ardor prévio, próprio da relação erótica já estabelecida. O ardor soprado por *Eros*, como veremos, contribuirá para a conduta virtuosa, da mesma maneira que em Homero provoca coragem nos heróis.

Esta conduta virtuosa que tem relação com *Eros*, é marcada pela coragem envolvida no propósito urgente de evitar o vergonhoso e de buscar o que é belo, urgência que se sente de maneira incrivelmente forte diante do olhar do outro, do parceiro erótico, que tem seu ápice no ato de morrer por outrem, “*E verdadeiramente morrer pelo outro somente os amantes estão dispostos*”.

Nesta linha de pensamento, em que o olhar do outro se relaciona com a influência de *Eros*, esta influência, o sopro, depende da preexistência de uma relação amorosa, que como vimos não necessariamente pressupõe reciprocidade para ser caracterizada como tal. O sopro ocorre, ao menos no caso do amante, na forma de uma possessão divina por

Eros, como vimos em 179a “ninguém é tão ruim que, tendo *Eros* em si, não se faça quanto à virtude semelhante ao melhor por natureza.” neste caso, o amante, possuído por *Eros*, seria tomado, mediante um sopro, pelo *ardor* que é do deus e isso lhe tornaria apto a agir de maneira virtuosa, mesmo que fosse um sujeito “ruim”, termo que aqui contrasta com o sujeito que é “o melhor por natureza”.

A construção “isso que nasce de si, *Eros* oferece àqueles que amam”, fortalece o argumento de que o amar é condição para que *Eros* ofereça o ardor que permitirá coragem necessária para que um sujeito comum aja com excelência.

Para Keime (2019, 13) há algumas nuances imprimidas por Fedro em seu discurso, ao incorporar elementos de Homero, que diferem da própria tradição épica. Para ele, o simposiarca não se apropria “cegamente” da tradição, mas a utilizaria para construir sua narrativa e dar significados diferentes a conceitos tradicionais, a começar pela relação estabelecida por Fedro entre *Eros* e este ardor, que não ocorre em Homero:

In Homer, the god who ‘breathes might’ (μένος ἐμπνεῦσαι / ἐμβάλλειν / τιθέναι) is never *Erôs* but an Olympian god — Zeus (*Il.* 17.451, 456), Athena (*Od.* 1.321, 24.520), Apollo (*Il.* 15.262, 16.529), Hermes (*Il.* 24.442) — or just ‘a divinity’ (μέγα δαίμων, *Od.* 9.381, clearly not *Erôs* in the case). These divine interventions never involve any kind of sexual incentive: either the god directly inspires might (*Il.* 17.456, *Od.* 9.381), or physically pushes heroes or animals (e.g. Hermes whipping horses, *Il.* 24.442); more often, the divine intervention is accompanied with — or consists in? — words designed to stimulate the hero, either by shaming him (*Il.* 10.482, 17.585-92) or, more frequently, by promising support (*Il.* 15.262, 17.456, *Od.* 24.520), glory (κῦδος, *Il.* 17.453) or material goods (*Il.* 10.482) — never sexual gratification (Keime 2019, 15-16).

Percebemos neste trecho, a descrição de Keime acerca de uma representação frequente do sopro divino em Homero, que se dá por intervenções feitas pelos deuses proferindo palavras que envergonham, prometem ajuda, glória ou bens materiais ao herói. Essa descrição se aproxima muito do que vimos no discurso de Fedro, mais especificamente em 178d, quando o simposiarca firma que *Eros* provoca vergonha do que é vergonhoso e ambição *φιλοτιμίαν* pelas coisas belas.

Quando então Fedro afirma que *Eros* provoca vergonha do que é vergonhoso e ambição pelas coisas belas, se refere a quem está possuído pelo deus e menciona o sopro divino, está falando da mesma coisa que é a influência de *Eros* sob os homens.

Keime (2019) nos fala da *philotimia*, em Homero, elemento importante no discurso de Fedro, que traduzimos por “ambição”:

When brave deeds are not supported by any divine intervention, they are motivated by the kind of human incentive mentioned in Sarpedon’s lesson to Glaucus (*Il.* 12.310-21, see above): the prospect of acquiring *timê* and the many goods that will follow it (a pleasant life). In that case, *philotimia* is the driving emotion, and it extends to the whole society: the hero seeks to acquire *timê* in the eyes of all his fellow-countrymen, particularly those who fight at his side (*Il.* 12.312, 317); it is from them that he expects to acquire the benefits of an enjoyable life (*Il.* 12.311-14, 319-20); whereas Phaedrus’ soldier seeks to acquire *timê* in the eyes of his lover or his beloved (178e2-3, 179a3), and it is arguably from this specific person that he expects to draw various pleasures and benefits in recognition of his bravery (Keime 2019, 16).

Considerando o quadro relatado por Keime de que os heróis homéricos buscavam adquirir *timê*, honra, perante a sociedade, para que pudessem desfrutar dos benefícios dela advindos, benefícios que seriam providos pelos próprios membros da sociedade, podemos traçar um paralelo com a fala de Fedro que em 178c faz a seguinte afirmação: “*O mais velho é responsável pelos maiores bens. De minha parte não posso apontar benefício maior do que, para um jovem, possuir um erastes útil e para o erastes um menino.*” O maior benefício de *Eros* é, portanto, a própria a relação erótica, ou ainda de maneira mais específica os benefícios que dela advém.

A vergonha do que é vergonhoso e a ambição pelo belo, provocadas por *Eros*, são afinal meios para a manutenção da relação erótica. Podemos concluir que os maiores benefícios que advém de *Eros* são oferecidos justamente pelo parceiro erótico³⁹, no seio da relação, dentre estes benefícios está, como vimos, a manutenção da vida do menino pelo *erastes*.

Fedro traz de Homero para o seu discurso, tanto o conceito da inspiração divina, pelo qual faz referência direta, quanto o da *philotimia*, também central na tradição homérica. O simposiarca, no entanto, atribui a *Eros* uma relação com estes dois conceitos, o que não ocorre em Homero.

Para Fedro, diferente de Homero, *Eros* é quem sopra ardor nos amantes e a *philotimia* que em Homero é direcionada à toda a sociedade, no discurso de Fedro, ocorre, ao menos de maneira mais bela (178c) e mais intensa, entre amante e amado. O que pode sugerir

³⁹ Aqui usamos “parceiro erótico” pois não está claro se a premissa pode ser aplicada a relacionamentos eróticos em geral ou apenas àqueles na pederastia.

que a gratificação que amante e amado podem oferecer um ao outro é superior a qualquer outra, incomparável à da linhagem, riqueza, honras ou de qualquer outra coisa.

Fedro, na sequência parece sugerir, com a afirmação de que “*morrer pelo outro somente os amantes estão dispostos, não somente os homens, mas também as mulheres*” que morrer pelo outro é a suprema ação, o maior benefício que se pode oferecer a outro mediante influência de *Eros*. “The connection of *Eros* and death is profound, and Phaedrus must be praised for his awareness of this weighty connection (Bloom 2011, 82). O simposiarca focará agora nessa demonstração específica de amor.

Aqui, não podemos pressupor estritamente uma relação pederástica quando lemos “aqueles que amam” e “amantes” pois logo em seguida temos a explicação de que não somente homens seriam sujeitos desta ação de morrer pelo outro, mas também as mulheres, que, como sabemos, não tomavam parte na pederastia.

Fedro parece expandir seu argumento anterior, pois mesmo que ele abrangesse toda a *pólis* ou um exército, esta *pólis* e este exército ainda eram formados por *erastes* e meninos. A expansão que percebemos aqui, com a inclusão de mulheres no rol de amantes possuídos por *Eros*, não é meramente numérica, mas de gênero.

Ao mesmo tempo, Fedro parece voltar a falar de relações amorosas entre dois indivíduos, em detrimento de vislumbrar uma *pólis* ou exército de amantes e meninos ou qualquer outra organização coletiva. O simposiarca parece buscar demonstrar de maneira concreta os benefícios de *Eros*, e ao invés de propor algo para um grupo maior de pessoas se detém a questões “à dois”, apresentando inclusive exemplos de amantes que se voluntariaram a morrer por amor, a começar justamente por uma mulher, Alceste. “*Disso faz prova aos Gregos, Alceste filha de Pélias, a única disposta a morrer por seu marido, embora este tivesse pai e mãe vivos.*”

A primeira referência à personagem Alceste encontrada na literatura é na *iliada* de Homero:

Beba e Gláfiras e a bem fundada Iolco: destes comandava onze naus o filho amado de Admeto, Eumelo, que para Admeto deu à luz a divina entre as mulheres, Alceste, a mais excelsa na beleza das filhas de Pélias (Hom. *II*, 712-714)⁴⁰.

⁴⁰ Trad. Lourenço (2005).

Alceste é mencionada também por Hesíodo no fragmento 6 do *Catálogo de Mulheres*. A tragédia *Alceste* de Eurípides é, no entanto, a única fonte substancial do mito, anterior a Platão, de que temos conhecimento. *Alceste* é a mais antiga das obras conservadas de Eurípides, quarta e única restante da tetralogia composta por: *As Cretenses*, *Alcméon em Psófis*, *Teléfo* e *Alceste*.

A personagem é dita por Fedro ser a única que se dispõe a morrer por seu marido. Segundo Dover (1980), Fedro parece se utilizar de uma versão mais antiga e mais simples da narrativa de Alceste do que a de Eurípides quando menciona a personagem.

Para Gual, Hernández e Íñigo (1988), é muito provável que a fonte de Platão fosse Eurípides. Segundo Dowden (2012), Alceste é mencionada, de maneira muito breve, na *Iliada* 2.714; em Hesíodo, no *Catálogo de Mulheres*; volta a aparecer apenas em Prínico, num contexto muito específico, que pontua Keime: “which probably refers to the final combat between Heracles and Death” (Keime 2019, 19); e, finalmente, em Eurípides, na tragédia *Alceste*.

Como evidência indireta da predominância da narrativa de Eurípides, Keime (2019, 19) argumenta que testemunhos posteriores⁴¹ seguem principalmente ou exclusivamente a interpretação euripídiana do mito, diferindo da versão de Fedro no *Banquete*: “...when they mainly or exclusively follow Euripides, not Phaedrus, they are further indication that Euripides’ interpretation of the myth is more traditional” (Keime 2019, 19).

O exemplo de Alceste, além de ampliar o argumento acerca dos efeitos de *Eros* também às mulheres amantes, ilustra a afirmação que temos em 178c “*O que deve guiar toda a vida dos humanos que buscam viver belamente, é algo que nem a linhagem, nem a riqueza, honras ou qualquer coisa pode provocar tão belamente quando Eros*”, justamente por demonstrar de maneira prática a superioridade da influência de *Eros* em comparação à influência da linhagem, ora, os pais de Admeto não se dispuseram a morrer para que o filho vivesse, Alceste, sua amante, sim. “The force of his example is to cast doubt on the utility of parental or filial, as opposed to romantic ties” (Rosen 1987, 54).

⁴¹ “Several post-classical testimonies came down to us, the most extended ones being two late Latin poems: the *Alcestis Barcinonensis* (4th cent. AD) and the *Alcesta*, from the *Latin Anthology* (6th cent. AD)” (Keime 2019, 19).

Se levarmos em conta a narrativa de *Alceste* de Eurípides, poderemos identificar algumas diferenças nesta em comparação com a que Fedro faz da personagem Alceste. O simposiarca reinterpreta a trama de *Alceste* a começar pela motivação da personagem em morrer no lugar do marido. Segundo Fedro, a morte de Alceste tem relação com *Eros*, vejamos:

[179c] *Através de seu amor tão grande, superou a afeição dos pais, fazendo com que eles parecessem estranhos ao filho, próximos apenas no nome. A maneira com que realizou este feito foi considerada bela não só por humanos, mas também pelos deuses, que apesar de haver inúmeros que realizaram belos feitos, lhe presentearam, admirados, como o fazem apenas a um seletto número, trazendo-a de volta para fora do Hades.*

Fica claro aqui “*Através de seu amor tão grande, superou a afeição dos pais, fazendo com que eles parecessem estranhos ao filho, pares apenas no nome*” que, na versão de Fedro, o amor de Alceste pelo marido foi o que permitiu seu ato de coragem de morrer no lugar de Admeto, e que este amor, de tão grande, quando comparado ao dos pais de Admeto os fez parecer estranhos ao filho.

A caracterização de Alceste como amante pode causar um estranhamento se relacionarmos isto ao que observamos nos termos da relação pederástica, que Fedro trata de maneira quase que exclusiva, ao falar de relações eróticas no discurso até aqui: Alceste seria *erastes* e Admeto *eromenos*, colocando a personagem no polo ativo da relação e Admeto na posição do menino.

Plato brings out a paradox: not only is the term *erastês* commonly used for male lovers, but, in their sexual relationships with men, women were traditionally viewed as passive, hence socially dominated, partners. In Phaedrus' erotic system of honour, where *erastês* and *erômenos* emulate each other to perform brave deeds, women are expected to perform the role of the *erômenos* or *paidika*, that is, to face danger for their partner, but not to the point of sacrificing their lives (Keime 2019, 7).

A expansão do argumento, no que toca ao gênero, promovida por Fedro, não necessariamente indica a inserção da mulher, neste caso Alceste, no contexto da pederastia. A analogia, no entanto, permanece viável no sentido de que, tanto no

relacionamento pederástico quanto no marital heterossexual, papéis específicos eram preestabelecidos e comportamentos distintos eram esperados de cada parte da relação.

A inclusão das mulheres na fala de Fedro insere na pauta além do relacionamento heterossexual, a possibilidade de comparação, em termos de gênero, da conduta de indivíduos, o que excede o âmbito privado do relacionamento, como veremos adiante, quando o simposiarca compara Alceste e Aquiles, que não se relacionam reciprocamente num nível erótico mas são comparados na condição de homem, *eromenos* e mulher, esposa que morrem por outrem. Exploraremos esta questão mais adiante.

Para Dover (1980), neste ponto, em que Alceste é caracterizada como amante, Fedro pensa que Alceste ama Admeto, mas que esse sentimento não é recíproco, à exemplo do que também tradicionalmente se espera em uma relação pederástica⁴². Howatson e Sheffield (2008), no mesmo sentido, afirmam que Fedro estaria sugerindo que Alceste sentia desejo sexual pelo marido e que esse amor ou desejo sexual seria a motivação da personagem se voluntariar para morrer no lugar do marido.

Nessas perspectivas apontadas temos novamente uma identificação de *Eros* com o desejo sexual, o que nos remete à utilidade do *eromenos*. O foco maior do discurso esteve na utilidade do *erastes* com relação ao *eromenos* em detrimento da utilidade do menino para o *erastes*. Parece razoável sugerir, que a utilidade do menino tenha, mesmo que parcialmente, relação com a satisfação sexual do *erastes*, algo perceptível com mais clareza no discurso de Pausânias, como vimos nos trechos que foram pontuados anteriormente.

Em *Alceste* de Eurípides, no entanto, não há menção alguma a motivações eróticas, sexuais, relacionadas à morte de Alceste no lugar de Admeto. Segundo Keime (2019), na tragédia de Eurípides a sexualidade é mencionada apenas quando Hércules convida uma serva de Admeto para “honrar Afrodite”, uma alusão a estabelecer relações sexuais (2019, 20-21). As motivações de Alceste em Eurípides se relacionam mais com questões morais, como pontua Keime:

Alcestis is Always said to die ‘instead of’ her husband – no through love for him. She does not use her final hour to enjoy the last possible moments of intimacy with Admetus, as would any passionate lover; she instead performs

⁴² Destacamos, novamente a concepção de Cantarella e Lear (2008) de que esta não reciprocidade no âmbito da pederastia deveria ser menos rigorosa do que tradicionalmente se afirma, questionando inclusive o posicionamento de Dover.

her religious duties and complains about losing life (152-195). Her final desire is not to embrace her husband but ‘to look upon the light of the sun’ (βλέψαι πρὸς αὐγὰς βούλεται τὰς ἡλίου, 206), and she looks primarily worried about being deprived of ‘earth, palace roofs and the *bridal* bed (νυμφίδιοι κοῖται) of Iolcus’ (248-9), not of her marriage bed at Pherae. When she envisages the benefits of avoiding death (295ff), she does not mention her pleasure of staying with Admetus, but rather Admetus’ benefit of keeping his spouse and her own pleasure of enjoying life (κἀγὼ τ’ ἄν ἔζων, 295-6). Life, not love, is the supreme good in Alcestis’ eyes (ψυχῆς γὰρ οὐδέν ἐστι τιμιώτερον, 301). To be sure, Alcestis is not happy to leave her marriage bed, but she describes her attachment to it as moral, not erotic: at 177-182, this bed (λέκτρον) does not stand for the pleasures of sex, but rather for the conjugal ties and duties: by avoiding death she would betray (προδοῦναι) her bed and her husband, and she finds comfort in the idea that the woman who may take her place will not be wiser (σώφρων) than she is. Alcestis’ moral sense (σωφοσύνη) surpasses her erotic desire (Keime 2019, 21).

Portanto, se tomarmos como base a narrativa de Eurípides, e a correlação entre *Eros* e o desejo sexual, a motivação erótica de Alceste é um elemento introduzido na reinterpretção de Fedro da narrativa. Mais uma vez, o simposiarca se utiliza da narrativa de outro autor, como fez com Homero (com o sopro divino e a *philotimia*), inserindo *Eros* como elemento determinante.

A forma com que Fedro lança mão de elementos de Homero, no entanto, é diferente de como se utiliza da narrativa de Alceste. A começar pelo fato de não referenciar diretamente Eurípides, como faz com Homero e também por não argumentar que haja em Homero uma narrativa diferente do que há, mas apenas “emprestar” dele alguns elementos que utiliza à sua maneira, o que é feito de maneira diferente com Alceste, claro, se tomarmos a narrativa de Eurípides como referência.

“A maneira com que realizou este feito foi considerada bela não só por humanos, mas também pelos deuses” este trecho nos lembra a construção inicial em 178a que descreve *Eros* como “maravilhoso, tanto entre humanos quanto entre deuses”, no entanto ao invés de maravilhoso, *θαυμαστός*, palavra utilizada para se referir a *Eros* o adjetivo utilizado para a maneira com que se realizou o feito de Alceste é *καλόν*, “bela”. *Eros*, seria então, segundo Fedro, um deus maravilhoso que provoca os humanos a agirem de maneira bela. O adjetivo que traduzimos por “bela” possui tanto um sentido moral e ético quanto estético, o termo indica ambos, o que nos aponta para a conexão entre amor, beleza e moral, ética⁴³.

⁴³ Barney (2010) trata da utilização dos termos *kalon* e *agaton* no *corpus* platônico.

“...que apesar de haver inúmeros que realizaram belos feitos, lhe presentearam, admirados, como o fazem apenas a um seletto número, ascendendo-a de volta para fora do Hades” Fedro afirma que o feito de Alceste causou admiração nos deuses e este teria sido o motivo de terem presenteado esta mulher com o retorno do Hades. Na tragédia de Eurípidés, a personagem é resgatada por Hércules, mas o herói não é sequer mencionado por Fedro em seu discurso.

Em *Alceste* de Eurípidés, Hércules grato pela hospitalidade de Admeto, que apesar de ter perdido a esposa a pouco tempo ainda recebe o herói como hóspede em sua casa, resgata Alceste do Hades e a “devolve” a Admeto, como forma de retribuição. Vejamos no trecho de Eurípidés as palavras de Hércules:

Ó coração que tanto tens suportado, e tu, meu braço, mostrai agora que filho deu a Zeus a Tiríntia, nascida de Elétrion, Alcmena. Preciso salvar a mulher que morreu há pouco e trazer de novo para esta casa Alceste, a fim de recompensar Admeto. Irei espiar a Morte, a senhora dos mortos de negro manto, e hei-de encontrá-la, penso eu, junto do túmulo, a beber o sangue das vítimas. E se eu precipitar o meu lugar de emboscada e apanhar, envolvê-la-ei com meus braços e não haverá ninguém capaz de libertar os seus flancos doloridos antes que me seja entregue a mulher. Mas se me falhar esta presa, se ela não se aproximar da oferenda sangrenta, descerei aos Infernos, às sombrias moradas de Core e do Senhor, e farei a minha súplica. Estou convencido de que tratei à luz do dia Alceste, para entregar nas mãos do hospedeiro que me recebeu em sua casa, e não me repeliu, embora ferido por pesada desgraça, e que, num requinte de nobreza me ocultou estes factos, por respeito para comigo. Quem, entre os Tessálios, é mais hospitaleiro? Quem entre os habitantes da Grécia? Nunca ele terá de dizer que usou um homem perverso de sua generosidade (E. *Alc.* 841-860)⁴⁴.

Ainda que Alceste amasse Admeto, que sentisse atração sexual por ele e que tivesse possuída por *Eros* no momento em que decidiu morrer no lugar do marido, o seu retorno do Hades, em Eurípidés, não advém diretamente disso como sugere Fedro, mas do feito de Hércules, claramente motivado pelo desejo de retribuir a generosidade de Admeto.

Se os deuses têm alguma relação com o sucesso de Hércules no resgate de Alceste parece muito mais provável especular que seja pela coragem do herói, que poderíamos considerar, inclusive, como um dos melhores por natureza, do que pelo ato de sacrifício de Alceste. Se Hércules não tivesse se empenhado em resgatar a personagem ela seguramente, na narrativa de Eurípidés, não teria voltado à vida.

⁴⁴ Todas as traduções da *Alceste* são de Malça & Pulquério (1973), com algumas alterações menores.

Alceste, para Fedro é um exemplo paradigmático da virtude decorrente de *Eros*. Vejamos Keime:

Alcestis is the perfect paradigm of the virtuous *qua* lover, who is ready to die for his/her beloved. Since Phaedrus insists that Alcestis acted through *erôs*, he suggests that she would not necessarily have sacrificed herself if she had not been in love, just because dying for her kindred is fine; therefore, Alcestis should not be viewed as one of the 'best by nature' (Keime 2019, 6).

Alceste é mulher, esposa, amante, e se voluntaria para morrer no lugar do marido, demonstrando coragem, uma virtude relacionada, não somente neste discurso, ao universo masculino, aos valores da guerra, como vimos anteriormente. O argumento de Fedro pode ter se expandido do ponto de vista de gênero, para abarcar também as mulheres. A virtude exaltada, no entanto, permanece a mesma, uma virtude tipicamente masculina, também o ato de morrer por pelo outro se mantém como suprema expressão da influência de *Eros* nos humanos.

Veremos agora, com o próximo exemplo de amante que nos é fornecido por Fedro, mais indícios da dimensão de gênero presente no discurso.

[179d] *Está provado que os deuses honram particularmente a dedicação e a virtude no amor. A Orfeu, filho de Eagro, expulsaram do Hades sem que atingisse seu objetivo, mostraram-no apenas um fantasma de sua esposa que ele fora buscar, não lhe concederam a mulher, por o considerarem fraco, um mero tocador de cítara. Não tendo coragem de morrer apegado a ela como Alceste, penetrou arditamente vivo no Hades. Este foi o motivo da punição e foi morto por mulheres.*

A dimensão de gênero que pontuamos a partir da inserção de mulheres no argumento de Fedro também é flagrante no tratamento do personagem Orfeu, segundo personagem elencado por Fedro. Orfeu é um exemplo negativo, por ser um amante que não se entrega aos efeitos de *Eros*, não age de maneira corajosa nos moldes de “virilidade” esperados.

Conversely, this gender perspective sheds light on the exceptional punishment inflicted on Orpheus, the counterexample to the virtuous agent *qua* lover. We might wonder why the gods punish someone who dared to go down to Hades alive, an enterprise that many mortals would not dare to undertake. A reasonable answer is that, although brave, Orpheus did not perform the *aristeia*

that suits a *male* lover: putting one's life at risk, as lover-soldiers are expected to do, or as Alcestis unexpectedly did. Instead of facing death straightforwardly, he managed to avoid it through crafty devices (διαμηχανᾶσθαι, 179d6) (Keime 2019, 7).

Orfeu é um homem que por evitar agir como um homem e tentar “contornar” a situação, se utilizando de artifícios, como a sua música, para resgatar do Hades sua amada Eurídice, além de não atingir seu intento, é fortemente castigado pelos deuses e tem sua sentença de morte executada por mulheres.

Uma tentativa de determinar qual seria a referência adotada por Platão quando remete à narrativa de Orfeu seria, em razão das diversas fontes relacionadas a esse personagem, uma tarefa gigantesca. Contudo, como pontua (Keime 2019) a punição de Orfeu não parece ter relação, nas fontes remanescentes que temos do mito, com a caracterização de ‘fraco’ que é introduzida por Fedro em seu discurso no *Banquete*.

Na *República*, mais especificamente no mito de Er, a alma que fora de Orfeu escolhe, por ódio às mulheres, uma vida de cisne:

Er dizia que este era um espetáculo digno de ser visto: como cada alma escolhia a vida. Dava pena essa visão, mas era também cômico e deslumbrante. A maioria escolhia de acordo com os hábitos da vida anterior. Disse que viu a alma que antes fora de Orfeu escolher uma vida de cisne por ódio ao gênero feminino (pelo fato de ter sido morto por elas, não queria encarnar como mulher). (Pl. R. 619e-620a).

No discurso de Fedro, como vimos, além de ser expulso do Hades sem Eurídice, Orfeu é morto por mulheres. Rosen (1987, 56) ao tratar de uma das narrativas possíveis do mito de Orfeu, afirma que nela o personagem é punido com a morte por desafiar os deuses com a sua arte.

O termo que traduzimos por fraco, *μολθακίζεσθαι*, Franco (2006) traduz como “homem de alma fraca”. Há, todavia, uma clara conotação de gênero no uso do termo:

Permitiria também supor que Fedro considera Orfeu um efeminado, já que aqui o verbo está sendo usado claramente em seu sentido pejorativo, em relação a um caráter sem firmeza e não em seu sentido mais comum, como se referindo a pessoas de caráter doce (Franco 2006, 115).

Segundo Fedro, Orfeu adentra vivo no Hades para resgatar Eurídice, utilizando-se dos encantos de sua música, o objetivo de Orfeu, no entanto, não foi conquistado, por ter sido considerado fraco, um mero tocador de cítara, foi expulso do Hades pelos deuses. Se estabelece aqui uma relação entre a expulsão de Orfeu do Hades e a consideração dos deuses de que o personagem seria fraco, um mero tocador de cítara e esta consideração se deu, segundo Fedro, pela covardia de não morrer por Eurídice, como Alceste o fez por Admeto.

Renaut (2018, 335) pontua que, como Alceste é testemunha de coragem, Orfeu, para efeito de contraste, é acusado de falta de virilidade ou covardia. Uma mulher, Alceste, quando performa uma virtude masculina é premiada pelos deuses, e Orfeu, um homem, é duramente punido por não exercer a mesma virtude, estes exemplos, justapostos, fortalecem a relação de comparação e valoração de virtudes e de sexos, ou gêneros: masculino e feminino.

Se as posições fossem invertidas, mas conservada a conduta, e Orfeu fosse uma mulher, ou um *eromenos*, o tratamento dos deuses teria sido diferente, especula Keime:

Had Orpheus been a woman, or an *erômenos*, the gods might have let him succeed in his enterprise, and they would surely not have condemned him to a shameful death. By having him die at the hands of women, the gods showed that what was at stake in Orpheus' failed adventure was an infamous transgression of the gender roles, which symmetrically opposed Alcestis' glorious transgression. Whereas Alcestis the woman acted as a male *erastês*, Orpheus the male *erastês* acted as a woman or as an *erômenos* (Keime 2019, 8).

Essa caracterização da transgressão de gênero de Alceste como gloriosa e da de Orfeu como infame nos sinaliza uma superioridade ou preferência da virtude e consequentemente da conduta esperada de um homem adulto em relação à virtude e conduta esperada de uma mulher e até mesmo, como sinaliza Keime de um *eromenos*. Se uma mulher performa, ao menos no amor, esta virtude da coragem, esperada de um homem, é recompensada por exceder o que se esperava dela; já um homem se não age à altura do que se espera, é punido.

No âmbito desta discussão sobre as virtudes e a relação com o gênero, temos no *Mênon*, um exemplo dessa problemática: ao ser interpelado por Sócrates acerca da natureza da

virtude, Mênon destaca o que seria a virtude a partir de uma perspectiva pautada na diferenciação entre homem e mulher.

Mas não é difícil dizer, Sócrates. Em primeiro lugar, se queres <que eu diga qual é> a virtude do homem, é fácil <dizer> que é esta a virtude do homem: ser capaz de gerir as coisas da cidade, e, no exercício dessa gestão, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos e guardar-se ele próprio de sofrer coisa parecida. Se queres <que diga qual é> a virtude da mulher, não é difícil explicar que é preciso a ela bem administrar a casa, cuidando da manutenção de seu interior e sendo obediente ao marido. (Pl. *Men.*71e)^{45 46}.

Essa relação entre virtudes e gênero que é trazida por Mênon como questão preliminar à discussão é prontamente confrontada pelo personagem Sócrates e substituída por uma discussão acerca do ser humano virtuoso, vejamos a fala de Sócrates:

Não disseste que a virtude do homem é bem administrar a cidade, e que a da mulher <é bem administrar> a casa? (...) Será então que é possível bem administrar, seja a cidade, seja a casa, seja qualquer outra coisa, não administrando de maneira prudente e justa? (...) Então, não é verdade? Se realmente administram de maneira justa e prudente, é por meio da justiça e da prudência que administram. (...) Logo, das mesmas coisas ambos precisam, tanto a mulher quanto o homem, se realmente devem ser bons: da justiça e da prudência. (...), mas, a criança e o ancião? Será que sendo intemperantes e injustos poderão jamais ser bons? (...) Logo, todos os seres humanos, é pela mesma maneira que são bons; pois é vindo a ter as mesmas coisas que se tornam bons. (...) Não seriam bons pela mesma maneira, não é mesmo? Se não fosse a mesma virtude que pertencesse a eles (Pl. *Men.* 73a-c).

Há um exercício de Sócrates na busca por revelar a virtude como algo independente de particularidades do agente, como o gênero. No caso do discurso de Fedro, temos inclusive, em comparação com Alceste, um exemplo masculino que carece da virtude da coragem. Neste sentido pontua Hobbs:

Discussion of the virtuous male or female is to be replaced by discussion of the virtuous human: gender is simply not relevant to considerations of the ethical subject. Socrates than, is I believe the first Greek on record to ask explicitly what it is, for example, about a man fighting in a battle that deserves praise. He is certainly the first Greek on record explicitly to claim that what we are praising is simply the man's courage, and furthermore that this courage

⁴⁵ Trad. Iglesias (2001).

⁴⁶ Também é sinalizada a diferenciação da virtude da criança, tanto de uma menina quanto a de um menino, do ancião, do homem livre e do escravo.

could in theory be displayed just as well by a woman, even if she has fewer opportunities in practice. The fact that courage is termed ‘manliness’, in other words is simply the result of historical contingency (Hobbs 2000, 73).

No discurso de Fedro, Alceste demonstra que uma mulher pode performar uma virtude tipicamente masculina e Orfeu que essa virtude não é algo intrínseco a todos os homens. A existência dessas convenções, no entanto, é essencial para que a comparação tenha efeito no discurso.

A perspectiva de Keime (2019), no entanto, ao pontuar que a recompensa de Alceste foi tamanha em função de sua condição de mulher que performa uma virtude masculina nos dá uma pista de que essa suposta “neutralização” de diferenças de gênero se trata na verdade de uma manobra retórica que depende justamente dessas convenções.

Retomemos a análise da inserção de Orfeu. Em sua análise Keime (2019) elenca quatro elementos que podem ser encontrados em várias versões do mito de Orfeu, os quais, no entanto, não são tidos no contexto das narrativas como indicativos de que Orfeu é fraco. Os elementos são os seguintes: (i) escolher descer vivo ao Hades, ao invés de morrer pela amada; (ii) ser músico; (iii) ter falhado no objetivo de recuperar Eurídice; (iv) ter morrido pelas mãos de mulheres (Keime 2019, 26).

A caracterização de Orfeu como fraco pautada na comparação com Alceste e na conotação negativa atribuída ao fato de ser músico, segundo Keime (2019) indica novamente a utilização, e reinterpretação, ou manipulação de narrativas de outros autores para que estas funcionem em favor de seu argumento.

Além das narrativas que Fedro interpreta, como a de Alceste e de Orfeu, se destaca aqui a utilização, por Fedro, de uma narrativa de gênero que envolve a convenção de virtudes como masculinas e femininas. Para Hobbs (2007, 268), a utilização de argumentos e imagens que contradizem elementos predominantes na cultura é em Platão uma ferramenta pedagógica que pode ser surpreendente e provocadora. A maneira com que Fedro utiliza e manipula elementos de autores anteriores no decorrer do texto e, nesse caso, se serve da visão tradicional acerca da repartição das virtudes entre homens e mulheres, é certamente provocadora.

A comparação de Alceste e Orfeu poderia tanto funcionar como um indicativo do poder de *Eros* promovendo uma virtude tipicamente masculina também em mulheres, quanto para inferiorizar ainda mais Orfeu com apelos à falta de masculinidade.

Este foi o motivo da punição e foi morto por mulheres. A morte de Orfeu, afirma Bloom (2001, 83) teria sido ainda mais humilhante pois executada por mulheres. Segundo Franco (2006, 123-124) haveriam muitas versões acerca da morte de Orfeu por exemplo: o personagem teria sido morto pelas mulheres da Trácia, por odiarem a infidelidade a Eurídice ou por Orfeu ter passado a menosprezar o sexo feminino, preferindo a companhia de rapazes; outra versão, que remete a Ésquilo, Orfeu é morto pelas Mênades, enviadas por Dionísio, que teria considerado a adoração de Orfeu a Apolo uma desfeita, já que tanto Orfeu quanto Dionísio eram trácios.

A versão esquiliana parece ser a mais provável, se entendemos a crítica de Fedro ao comportamento de Orfeu como uma desconsideração para com o deus *Eros* análoga à que teve para com o deus Dioniso, em Bassarai. É possível que haja aí a intenção de evocar uma oposição entre Apolo e Dionísio, isto é, respectivamente entre a medida e a desmedida, para que a pensemos aplicada ao amor (Franco 2006, 220).

O comportamento ‘prudente’, apolíneo, de Orfeu seria incompatível com a extrema virtude de *Eros* que para Fedro, se traduz na voluntariedade de morrer por quem se ama. Sem o intento de descartar outras perspectivas, nos atentamos para as diversas marcas da utilização de uma narrativa de gênero, a fim de perseguir esta hipótese do gênero como chave de leitura no âmbito de nossa argumentação.

[179e] *A Aquiles filho de Tétis, no entanto, honraram enviando à Ilha dos Bem-Aventurados, pois mesmo tendo sido avisado pela mãe que morreria se matasse Heitor, mas se não o fizesse voltaria à casa e morreria de velho, ousou escolher lutar e vingar seu amante Pátroclo,*

O terceiro exemplo elencado por Fedro é o de Aquiles, o herói que a despeito do aviso feito por sua mãe Tétis, de que morreria caso matasse Heitor, príncipe de Tróia, escolhe o fazer e vingar seu amante Pátroclo⁴⁷.

Aquiles é um dos personagens mais famosos da mitologia grega: na *Iliada* o primeiro canto é dedicado à sua ira em face de Agamêmnon, por este ter-lhe tomado Briseida, uma

⁴⁷ Sedley (2006, 63) relaciona a formulação da ação mediante influência de *Eros* no discurso de Fedro à parte impulsiva ou irascível da alma tripartida da *República*.

mulher troiana que Aquiles fez viúva e sequestrou como botim de guerra durante a Guerra de Tróia.

No canto IX da *Iliada*, Aquiles ao recusar a tentativa de reparação de Agamenon, expressa amor por Briseida, sem ocultar a condição de prisioneira em que ele a submetia: “... tal como eu amava aquela, apesar de ela ser cativa da minha lança. Agora que me tirou o prêmio das mãos e me ludibriou, não pretenda ele tentar-me: bem o conheço. Não me convencerá” (Hom. *Il.* IX, 341-345)⁴⁸.

Esta violação por parte de Agamenon fez com que Aquiles se retirasse da batalha, voltando apenas no momento ao qual Fedro faz referência em seu discurso, para vingar a morte de Pátroclo e então segui-lo na morte.

Na *Iliada* o envolvimento erótico de Aquiles e Pátroclo não é explícito, este envolvimento é representado por Ésquilo em *Mirmidões*, “a lost tragedy from which a few quotations survive.” (Howatson & Sheffield 2008, 10, n49).

Mas a caracterização de Aquiles como amante de Pátroclo “*vingar seu amante Pátrolo*” será determinante para a conclusão do discurso de Fedro como veremos adiante.

Aquiles é enviado pelos deuses à Ilha dos Bem-Aventurados. Em *Os Trabalhos e os Dias*, ao tratar da Raça dos Heróis, Hesíodo afirma que os que nasceram neste período pereceram em combate e então passaram a habitar a Ilha dos Bem-Aventurados, vejamos:

Mas depois também a esta raça a terra cobriu, de novo ainda outra, quarta, sobre fecunda terra Zeus Cronida fez mais justave mais corajosa, raça divina de homens heróis e são chamados semideuses, geração anterior à nossa na terra sem fim. A estes a guerra má e o grito temível da tribo a uns, na terra Cadméia, sob Tebas de Sete Portas, fizeram perecer pelos rebanhos de Édipo combatendo, a Tróia levaram por causa de Helena de belos cabelos, ali certamente remate de morte os envolveu todos e de longe dos humanos dando-lhes sustento e morada Zeus Cronida Pai dos confins da terra os confinou. E são eles que habitam de coração tranquilo a Ilha dos Bem-Aventurados, junto ao oceano profundo, heróis afortunados, a quem doce fruto traz três vezes ao ano a terra nutriz. (Hes.*Op.* 156- 172)⁴⁹.

Outros poetas também se referem à Ilha dos Bem-Aventurados, como Píndaro em *Odes Olímpicas*, II. 78ss e Eurípides, *Helena*; Platão se refere a Ilha dos Bem-Aventurados,

⁴⁸ Trad. Lourenço (2005).

⁴⁹ Trad. Lafer (2002).

para além do *Banquete*, também em *Hippias Menor*, *Ion*, *Menexenus*, *Timeu*, *Critias* e *Epitonis*.

Na *Odisseia* (XI 489-491) Aquiles, se mostra arrependido de perseguir a glória em detrimento da vida, afirmando ser melhor viver como um humilde fazendeiro do que ser um senhor entre os mortos, no discurso de Fedro, no entanto, não há nenhuma conotação negativa atrelada à imortalidade através da honra ou à ida à ilha dos bem-aventurados.

[180a] *e não apenas morrer, mas seguir Pátroclo na morte. Exatamente por isso, os deuses extremamente satisfeitos honraram-no de maneira especial. Ésquilo fala absurdos ao afirmar que Aquiles era amante de Pátroclo: ele era mais belo não apenas do que Pátroclo, mas, que todos os heróis, e ainda nem tinha barba, portanto, mais jovem, como afirma Homero.*

Com afirmação “*não apenas morrer, mas seguir Pátroclo na morte.*” Fedro parece estabelecer uma relação de superioridade entre “morrer no lugar de”, como Alceste faz em favor de Admeto e “seguir na morte” ou “morrer depois” o que Aquiles faz ao vingar Pátroclo, sendo “morrer depois” superior. Segundo Franco (2006), Fedro escolhe, estes dois, dentre os diversos modos de morrer presentes na tradição literária grega, por serem modos que envolvem uma finalidade nobre, vejamos:

Fedro distingue, dentre os variados modos de se morrer por amor presentes na tradição literária grega, apenas dois: “morrer no lugar de” e “seguir na morte”, aquele que já está morto, provavelmente porque esses modos de morrer envolvem uma finalidade nobre. Mortes por desespero, por ciúme, abandono, vergonha, etc., embora provocadas por alguma intriga amorosa, não implicam a virtude da coragem, o ardor de Eros: são um modo de fugir de uma situação intolerável (Franco 2006, 127).

De fato, morrer depois implica a inexistência do olhar de Pátroclo, a coragem envolvida no propósito urgente de evitar o olhar vergonhoso do amante, como vimos em 179b, não é uma variável aqui, o que parece valorizar ainda mais a ação de Aquiles. De maneira diferente ocorre com Alceste, que morre enquanto Admeto ainda está vivo, morre sob seu olhar para que ele continue vivendo.

Nesta passagem, Fedro se esforça para estabelecer os papéis dentro da relação entre Aquiles e Pátroclo na configuração em que Aquiles é *eromenos*, o mais novo, e Pátroclo

é *erastes*, o mais velho. O simposiarca traz como argumentos para a condição de *eromenos*, “mais jovem”, de Aquiles o fato deste ser mais belo “*mais belo não apenas do que Pátroclo, mas, que todos os heróis*” e de não ter barba “*ainda nem tinha barba, portanto, mais jovem, como afirma Homero*”.

Ao se opor à leitura de Ésquilo “*. Ésquilo fala absurdos ao afirmar que Aquiles era amante...*” Fedro parece referenciar aos *Mirmidões*.

Na *Iliada* não há qualquer evidência que se conduza à suposição de que haja entre Aquiles e Pátroclo uma relação amorosa nos moldes dos séculos IV e V a.C. É Ésquilo na mencionada tragédia (frag. 228ss) que se refere a “beijos” e “abraços” sugerindo que a dupla praticava um tipo de intercurso sexual tal qual é frequente se ver na pintura de vasos da época” (Franco 2006, 137).

Por afirmar que Aquiles é *eromenos* de Pátroclo e que ele não apenas morreu, mas seguiu Pátroclo na morte, Fedro parece contradizer sua própria premissa de que apenas os amantes estão dispostos a morrer por outrem em 179b “*E verdadeiramente morrer pelo outro somente os amantes estão dispostos*”. Para Rosen (1987), apesar de Fedro não dizer expressamente que Aquiles morreu por amor a Pátroclo, isso estaria implicado no context. (Rosen 1987, 58). Ademais em 179b o termo utilizado para amantes é *erontes* (ἐρῶντες), que não remete lexicalmente de maneira explícita à pederastia.

Se considerarmos que a influência de *Eros* pressupõe que o indivíduo já seja um amante, no sentido de amar alguém e não necessariamente de ocupar a posição de *erastes* na relação pederástica e a leitura de que na relação pederástica entre *erastes* e *eromenos*, como vimos anteriormente com Cantarella & Lear (2008) haveria uma reciprocidade maior do que tradicionalmente se presume, não resultaria ao final tão estranho afirmar neste contexto que Aquiles ama Pátroclo.

A possessão de *Eros*, no entanto, estimula o indivíduo a performar virtudes nos moldes socialmente estabelecidos e neste ponto faz sentido o esforço de Fedro em caracterizar Aquiles como *eromenos*, pois do *eromenos* não se espera que morra pelo *erastes* como se espera o oposto, e por este motivo Aquiles deverá ser recompensado de maneira extraordinária. Pois *Eros* não possuiria o *eromenos* para que ele acabasse agindo como se esperaria de um *erastes*.

Tal interpretação, nos parece coerente pois, se observamos a descrição de como o poder de *Eros* se manifesta, veremos que no trecho em que se refere a exemplos no combate, Fedro cita apenas ações do amante em relação ao amado, a arriscar a própria vida na proteção do outro, o que reforça a ideia de que na relação pederástica apenas o *erastes* é possuído pela divindade.

Achilles, who is not a woman and is famous for being ‘the best of the Achaeans’, cannot be characterized as an *erastês*, like Alcestis and Orpheus. Within Phaedrus’s explanatory framework, such characterization would imply that the hero did not perform his *aristeia* just because he was *aristos phusei*, i.e. through mere bravery, but under the compulsion of *eros*. This is why Phaedrus insists that he should be viewed as Patroclus’ *erômenos*, contrary to what Aeschylus and presumably all those who imagined an erotic relationship between the two heroes have assumed so far (Keime 2019, 9).

Segundo Keime, Aquiles é um exemplo dos “melhores por natureza”, o que é justamente o paradigma escolhido por Fedro para ilustrar a grandeza da influência de *Eros* no caráter humano, “ninguém é tão ruim que, tendo *Eros* em si, não se faça quanto à virtude semelhante ao que é melhor por natureza” 179a. Ser *eromenos* e morrer por outra pessoa, como vimos, é sinal de que a conduta foi autônoma e não se deu sob efeito de *Eros*, pois a divindade está no *erastes*, logo, se trata de uma virtude natural.

[180b] *Se de fato o que os deuses mais honram é essa virtude que se forma em torno de Eros, com ela de fato mais se maravilham e admiram. Recompensam de maneira mais generosa o eromenos que se devota ao erastes do que o erastes que se devota ao menino, porque o erastes é possuído pelo deus, portanto mais divino. Por isso os deuses honraram mais a Aquiles do que a Alceste e enviaram-no à ilha dos Bem-Aventurados. Pelo que foi exposto, afirmo que Eros é o mais antigo dos deuses, o mais honrado, o mais poderoso para levar os humanos à virtude e à felicidade nesta vida e depois da morte.*

Dois pontos distinguem a morte de Alceste da de Aquiles. O primeiro, como vimos, é que Alceste morreu no lugar de Admeto, para que ele pudesse viver, por sua vez Aquiles morreu por Pátroclo que já estava morrido. O segundo é que Aquiles, por ser *eromenos*, demonstrou uma virtude que os deuses mais se maravilham e admiram, a que se forma em torno de *Eros*: Aquiles teve coragem de morrer, mesmo não estando possuído pela divindade.

Strauss (2001, 52-53) aponta duas possíveis interpretações para este trecho que destaca a não posseção do amado: *Eros* poderia literalmente possuir o amante e por este motivo quando o amado age de maneira virtuosa em relação ao amante age também em relação à divindade, como uma adoração, o que provocaria uma reação positiva dos deuses. Outra interpretação possível é justamente a de que por ter realizado feitos sem a ajuda da divindade suas ações seriam mais difíceis de realizar e por isso mais honradas.

O fato de Pátroclo já estar morto quando Aquiles decide vingá-lo e por isso segui-lo na morte retira da questão uma importante variável: o olhar do outro, que como vimos está profundamente relacionada à influência de *Eros*. Isto, aliado ao fato de Aquiles ser caracterizado como *eromenos*, como vimos há pouco, permite afirmar que o herói não poderia ter agido como agiu em função ou com a ajuda da divindade. Alceste, por sua vez, é claramente vinculada aos efeitos de *Eros*, age como age com auxílio do deus, sua excepcionalidade reside exclusivamente, como vimos, no fato de ter superado com seu ato o que se espera de uma mulher.

É neste sentido, portanto, que a realização de Aquiles supera a de Alceste: o herói é a personificação do melhor por natureza e por isso recebe maiores honras, pois mesmo que Alceste tenha agido de maneira semelhante a Aquiles, não o fez de maneira “natural” ou independente, mas sob o efeito do ardor de *Eros*. Enquanto a glória de Aquiles só se deve a ele, a de Alceste é compartilhada com *Eros*.

Dos exemplos elencados por Fedro, Alceste, Orfeu e Aquiles, todos são amantes: dois bem-sucedidos e o outro não. Alceste e Orfeu escapam à dinâmica da pederastia já Aquiles não, pois está nela enquanto *eromenos*. Aquiles que não é possuído pela divindade é o mais bem-sucedido deles pelos seguintes motivos: segue o amante na morte mesmo não estando sob seu olhar, e de maneira inesperada, pois, do *eromenos* não se espera que morra pelo seu erastes.

O *Eros*, presente na relação pederástica entre Pátroclo e Aquiles, possuía Pátroclo (o *erastes*) antes de sua morte e mesmo depois da morte de Pátroclo, e do distanciamento da influência da divindade ainda há surgimento da coragem, manifesta na conduta de Aquiles.

Há que se refletir se haveria realmente a possibilidade de Alceste ser comparada a Aquiles, mesmo que fosse comparável a um *eromenos* pois, no trecho em que Fedro

revela o que há de mais apreciado pelos deuses, ele retoma utilização de exemplos no âmbito da pederastia, *erastes* e menino.

Nos parece que a articulação do argumento de Fedro busca enaltecer, acima de qualquer outro, um tipo ideal de relação que seria, de maneira mais propícia, senão exclusivamente, desenvolvida no seio de uma relação pederástica. No sentido trazido por Cooksey (2010, 37), de que Fedro privilegia o poder moral da união entre homens.

Neste sentido, Alceste jamais poderia alcançar as honras de Aquiles, justamente por ser mulher e não se inserir no contexto homoerótico pederástico.

CAPÍTULO III – DA RELEVÂNCIA DO TRATAMENTO DA DIMENSÃO DE GÊNERO NO *BANQUETE*

No capítulo I anunciamos uma leitura do *Banquete* como mais uma apologia de Sócrates e pontuamos a centralidade da relação entre Sócrates e Alcibiades. Essa apologia envolve a construção dramática da figura de Alcibiades e se dá a partir de dois elementos complementares: uma retórica de gênero marcada pela ênfase no “desvio” *paranomia* sexual de Alcibiades e uma estratégia de intervenção política de controle da memória em defesa de Sócrates (Cornelli 2013, 138).

Essa estratégia pretende recontar a relação entre Sócrates e Alcibiades através de uma justificação da “imunidade de Alcibiades à “paidéia socrática” (Cornelli 2013, 152), que é relacionada justamente aos traços femininos negativamente valorados.

A construção de uma retórica de gênero, como a que é relacionada à figura de Alcibiades, está ligada a objetivos políticos e permeia outros momentos do diálogo, ainda que a representação de gênero não seja unívoca em todos os discursos. No discurso de Fedro, há uma evidente diferenciação da representação de gênero em termos políticos, de poder, sobretudo se considerarmos o desfecho do discurso, que indica as penas e recompensas devidas aos personagens Alceste, Orfeu e Aquiles, tendo em vista o desempenho de seus papéis de gênero. É flagrante a relevância da dimensão de gênero no discurso de Fedro do *Banquete*, sobretudo na comparação entre tais personagens: grande parte da conclusão de Fedro é determinada em função de uma narrativa de gênero subjacente ao discurso.

A inserção de Alceste no discurso de Fedro não passa despercebida aos comentadores⁵⁰, como já pontuamos no primeiro capítulo, no tópico “Dos comentários ao discurso de Fedro”. As conclusões e ponderações acerca dessa passagem, no entanto, nos parecem carecer de uma análise mais atenta da dimensão de gênero. Veremos neste capítulo como determinadas interpretações são problemáticas e como uma leitura atenta à dimensão de gênero pode contribuir para a compreensão dessas páginas platônicas.

Quando mencionamos uma retórica de gênero subjacente à fala de Fedro, estamos nos referindo inclusive à narrativa que determina comportamentos, virtudes e vícios em função do sexo ou gênero do indivíduo, como foi pontuado no capítulo II. A retórica de gênero aqui também é utilizada como um instrumento de poder. Se compreendermos o

⁵⁰ Ver: Guthrie (1975, 381); Dover (1980); Finkelberg (1997, 233-234); Hobbs (2000, 248); Bloom (2001, 82).

Banquete como uma unidade literária e filosófica, o objetivo, partindo da hipótese de Cornelli (2013), seria, em última instância, justamente o controle da memória em defesa de Sócrates. Mas qual seria, de fato, a dinâmica dessa ação de controle?

A esquematização da estrutura dramática do *Banquete*, no que toca à construção da figura de Alcibíades, é composta por dois elementos complementares: uma retórica de gênero focada na *paranoia* sexual de Alcibíades e uma estratégia política de controle da memória, em defesa de Sócrates. Esses elementos se aproximam muito da estruturação analítica da definição de gênero formulada por Scott (1986), já que a autora também subdivide sua definição em duas proposições: uma direcionada à dimensão social do gênero, que deriva sobretudo das diferenças percebidas entre os sexos, e outra que trata de gênero como um campo de significação de relações de poder.

Percebemos, então, um movimento semelhante entre a análise do *Banquete* de Cornelli (2013) e a proposta teórica de Scott (1986). Para Cornelli (2013), assim como os elementos da estrutura dramática que envolvem a construção da personagem de Alcibíades do *Banquete* são complementares e envolvem uma retórica de gênero e um plano político, para Scott (1986), há uma conexão integral entre suas duas proposições acerca do gênero, um campo de relações sociais sob uma ótica das diferenças sociais e um campo da significação das relações de poder. “The core of the definition rests on an integral connection between two propositions (...) Changes in the organization of social relationships always correspond to changes in representations of power” (Scott 1986, 1067). A estratégia platônica de defesa da memória de Sócrates, através da caracterização de Alcibíades, atua, portanto, na percepção social da dimensão de gênero, cujo objetivo é modificar representações de poder que envolvem as personagens.

Não se trata de afirmar que a única dimensão a ser considerada quando se analisa a tentativa política de “salvamento” da memória de Sócrates no *Banquete* é a de gênero, mas acreditamos que revelar a questão de gênero no *Banquete* acaba por adquirir uma dimensão metodológica relevante para a compreensão de diversas nuances do diálogo, uma vez que “gender is a primary field within which or by means of which power is articulated” (Scott 1986, 1069). Relações de poder estão absolutamente presentes neste como em todos os outros diálogos platônicos.

Podemos ver uma conexão entre a maneira como os inequívocos traços femininos de Alcibíades foram utilizados como indicativos de sua fraqueza moral, numa tentativa de distanciar Sócrates de qualquer culpa diante do fracasso ético e filosófico de seu

eromenos, e como no discurso de Fedro um traço tipicamente relacionado à masculinidade, a coragem, em uma mulher está relacionado a uma recompensa excepcional: o retorno do Hades.

A análise da comparação das personagens e de suas recompensas ou punições também se beneficia de uma perspectiva de gênero, visto que elementos carregados de significação derivam do gênero, como a pederastia. O fato de colocar em paralelo uma mulher e dois homens, bem como a utilização de virtudes e vícios tipicamente relacionados aos papéis sociais específicos - inclusive a partir de uma perspectiva de separação entre a esfera do homem e da mulher -, povoam o texto que buscamos analisar.

Para colocarmos à prova nossas conclusões e nos aprofundarmos ainda mais na análise da inserção de Alceste no discurso de Fedro, considerando sua dimensão de gênero, utilizaremos a já mencionada sistematização da definição de gênero proposta pela historiadora Scott (1986).

3.1 Gênero como categoria útil de análise histórica⁵¹

Para tratarmos de gênero, teremos como base um artigo de Scott (1986), intitulado “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, pois este se configura num importante marco nos estudos de gênero.

Segundo Scott (1986), o termo “gênero”, no seu uso recente (isto é, à época da publicação do artigo), surgiu entre feministas americanas com o intuito de insistir na qualidade fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo e se afastar de um determinismo biológico, implícito em termos comumente utilizados anteriormente, como “sexo”.

The word denoted a rejection of the biological determinism implicit in the use of such terms as “sex” or “sexual difference.” “Gender” also stressed the relational aspect of normative definitions of femininity (Scott 1986, 1054).

A utilização do termo gênero nos estudos sobre as mulheres funcionava, portanto, como motivo para inserir um aspecto relacional no vocabulário analítico das historiadoras

⁵¹ O título faz referência ao artigo *Gender: a useful category of historical analysis*, de Joan W. Scott (1986).

feministas. Havia uma preocupação de que essa área dos estudos das mulheres não focasse de maneira excessiva e separada nas mulheres (Scott 1986, 1054). Com a utilização do termo “gênero”, enfatizava-se o aspecto relacional das definições normativas de feminilidade.

O termo gênero era utilizado pelos que sustentavam que a pesquisa sobre as mulheres transformaria de maneira fundamental os paradigmas disciplinares: não se trataria, portanto, apenas de inserir novos temas, mas de reexaminar premissas e critérios do trabalho científico já existente, de escrever uma nova história, o que envolvia frequentemente três dimensões cruciais e articuladas entre si: raça, classe e gênero⁵². Essas dimensões assinalavam o comprometimento do pesquisador com uma história que inclui as narrativas dos oprimidos e da natureza das opressões, além da compreensão do pesquisador de que as desigualdades de poder estão organizadas ao longo, no mínimo, desses três eixos (Scott 1986, 1054).

Ao tratar da dimensão de classe, segundo Scott (1986, 1055), existem referenciais teóricos claros a partir dos quais se estabelece um diálogo, seja em concordância ou em oposição, como é, por exemplo, a teoria marxista. Já para raça e gênero não havia posições claras com as quais dialogar⁵³. Gênero era normalmente usado em abordagens descritivas de relacionamentos entre os sexos: “in the case of gender, the usage has involved a range of theoretical positions as well as simple descriptive references to the relationships between the sexes” (Scott 1986, 1055).

A partir daí, historiadoras e historiadores feministas passaram a buscar teorias aplicáveis à análise da dimensão de gênero para além de um trabalho descritivo. Esse movimento se justifica por duas principais razões: a primeira é a exigência de uma perspectiva sintética, capaz de explicar continuidades e descontinuidades e dar conta das persistentes desigualdades sociais; e a segunda é pelas experiências sociais radicalmente distintas, observadas a partir da proliferação de estudos de caso no âmbito das pesquisas em história das mulheres.

⁵² Um trabalho muito relevante nesta ceara, nos estudos clássicos, é *Godesses, Whores, Wives and Slaves* de Pomeroy (1975), pois a autora destaca a multiplicidade de funções, significações e identidades das mulheres na antiguidade, pontuando como se trata de um grupo social heterogêneo.

⁵³ A teorização de Scott certamente pode ser vista nos dias atuais como um referencial nos estudos de gênero.

Davis (1975), uma década antes, já anunciava a necessidade desse projeto de compreensão da relação entre sexo e ordem social no decorrer da história:

Our goal is to discover the range in sex roles and in sexual symbolism in different societies and periods, to find out what meaning they had and how they functioned to maintain the social order or to promote its change (Davis 1975, 90).

A segunda razão, que busca teorias aplicáveis à análise da dimensão de gênero, se relaciona com o *status* marginal de trabalhos no âmbito da história das mulheres, dentro do campo da história em geral, a despeito de terem alta qualidade. Às historiadoras não bastava provar a existência de uma história das mulheres ou da participação das mulheres em eventos relevantes na história da civilização ocidental, pois este trabalho era frequentemente visto como irrelevante na proposição de uma nova leitura dos eventos históricos.

It has not been enough for historians of women to prove either that women had a history or that women participated in the major political upheavals of Western civilization. In the case of women's history, the response of the most non-feminist historians has been acknowledgment and the separation or dismissal ("women had a history separate from men's, therefore let feminists do women's history, which need not concern us; or "women history is about sex and the family and should be done separately from political and economic history"). In the case of women's participation, the response has been minimal interest at best ("my understanding of the French Revolution is not changed by knowing that women participated in it"). The challenge posed by these responses is, in the end, a theoretical one (Scott 1986, 1055).

Para que esse campo de investigação pudesse galgar um espaço relevante no meio científico, a fim de provocar as mudanças pretendidas na maneira com que se compreende a narrativa histórica, ou, até mesmo, escrever uma nova história, Scott afirma que é necessária uma discussão do gênero como categoria analítica.

It requires analysis not only of the relationship between male and female experience in the past but also of the connection between past history and current historical practice. How does gender work in human social relationships? How does gender give meaning to the organization and perception of historical knowledge? The answers depend on gender as an analytic category (Scott 1986, 1055).

Após um panorama da questão, Scott (1986) aponta diversas tentativas de teorização acerca de gênero⁵⁴, realizadas até aquele momento, destacando fragilidades em cada uma delas. A autora argumenta em favor da possibilidade de uma abordagem alternativa:

For the most part, the attempts of historians to theorize about gender have remained within traditional social scientific frameworks, using longstanding formulations that provide universal causal explanations. These theories have been limited at best because they tend to contain reductive or overly simple generalizations that undercut not only history's disciplinary sense of complexity of social causation but also feminist commitments to analyses that will lead to change. A review of these theories will expose their limits and make it possible to propose an alternative approach (Scott 1986, 1055-1056).

As abordagens utilizadas pela maioria dos historiadores, segundo Scott, podem ser divididas em duas categorias: uma descritiva, que se ocupa da descrição de fenômenos ou realidades sem interpretar, explicar ou atribuir causalidade; e uma de ordem causal, que teoriza sobre a natureza dos fenômenos e das realidades, buscando compreender como e porque tomam as formas que têm (Scott 1986, 1056).

Uma das teorizações relacionadas ao uso descritivo do termo “gênero”⁵⁵, criticada por Scott nas teorizações existentes em sua época, é justamente a utilização do termo para designar relações sociais entre os sexos explicitamente, desconsiderando explicações biológicas⁵⁶, como as das teorias que encontram um denominador comum entre as diversas formas de subordinação da mulher, como a capacidade de dar à luz e da superioridade do homem no que toca à força física (Scott 1986, 1056). Ao contrário, o conceito de gênero seria a chance de poder denotar construções culturais sobre os papéis esperados por homens e mulheres, em uma determinada sociedade. Nas palavras de Scott:

Instead, gender becomes a way of denoting “cultural constructions” – the entirely social creation of ideas about appropriate roles for women and men. It is a way of referring to the exclusively social origins of the subjective identities

⁵⁴ Para uma revisão mais pormenorizada de Scott acerca destes trabalhos, ver: Scott (1983).

⁵⁵ Scott (1986, 1056) pontua acerca da utilização do termo “gênero” como um substituto politicamente neutro para o termo “mulher”, sendo esta uma tentativa de legitimação acadêmica dos estudos feministas nos anos 80 e uma sugestão de que qualquer informação sobre as mulheres é também necessariamente informação sobre os homens.

⁵⁶ Neste tópico ver também: Gatens (1983) e Butler (1999).

of men and women. Gender is, in this definition, a social category imposed on a sexed body (Scott 1986, 1056).

Dessa forma, o gênero pode ser compreendido como uma categoria social imposta sobre os corpos sexuados de homens e mulheres.

Essa concepção de gênero foi útil por muito tempo na luta feminista, pois permitiu a abertura de um novo campo de investigação por diferenciar sexo dos papéis sociais designados a homens e mulheres. Essa diferenciação permitiu uma atuação direta do movimento feminista em prol de mudanças de paradigmas, sobretudo em torno do papel da mulher em sociedade. No entanto, mostrou-se limitada⁵⁷, pois, em última instância, seu impacto se restringiu a tópicos “domésticos”, como “women, children, families and gender ideologies” (Scott, 1986, 1057), deixando de fora uma dimensão mais ampla de política e poder.

This usage of gender, in other words, refers only to those areas – both structural and ideological – involving relations between the sexes. Because, on the face of it war, diplomacy, and high politics have not been explicitly about those relationships, gender seems not to apply and so continues to be irrelevant to the thinking of historians concerned with issues of politics and power (Scott 1986, 1057).

Por parecer aplicável apenas ao âmbito doméstico, gênero não era utilizado por historiadores no que tocava aos tópicos como guerra e diplomacia.

Compreender gênero como uma construção social, imposta a corpos sexuados, nesses moldes, tem como efeito, segundo a autora, a adesão a uma visão funcionalista, pautada, em última instância, na biologia. Se há uma esfera determinada puramente pelo âmbito social, deve então haver uma puramente determinada pela biologia: isso perpetuaria a ideia de esferas separadas, já identificadas no decorrer da história, como “sexo e política, família e nação, mulher e homem”.

Afirmar que gênero trata das relações entre os sexos como relações sociais não explica porque esses relacionamentos são construídos da maneira que são, como funcionam ou

⁵⁷ Sobre esta temática, ver o terceiro tópico “Gender: The Circular Ruins of Contemporary Debate do primeiro capítulo de “Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity de Butler (1999).

como mudam. Por isso, essa abordagem descritiva não tem potencial analítico para tratar de paradigmas históricos, muito menos mudá-los.

Although gender in this usage asserts that relationships between the sexes are social, it says nothing about why these relationships are constructed as they are, how they work, or how they change. In its descriptive usage, then, gender is a concept associated with the study of things related to women. Gender is a new topic, a new department of historical investigation, but it does not have the analytic power to address (and change) existing historical paradigms (Scott 1986, 1057).

Se uma nova historiografia, marcada pela história das mulheres e atenta aos três eixos “raça”, “classe” e “gênero”, deve suplementar e desafiar objetos consolidados da historiografia atual, ela deve ser capaz de tratar desses paradigmas que estabelecem esferas separadas, ao invés de perpetuá-los.

O problema do alcance limitado dos estudos de gênero para a promoção de modificações nos paradigmas históricos e sociais, segundo Scott, era de conhecimento por parte de historiadores: “the challenge was to reconcile theory, which was framed in general or universal terms, and history, which was committed to the study of contextual specificity and fundamental change” (Scott 1986, 1057). Apesar disso, os esforços no desenvolvimento de uma teoria que conceituasse gênero e, ao mesmo tempo, tratasse de mudanças históricas, não superaram o desafio a que se propuseram, apesar das tentativas de buscar uma abordagem de ordem causal.

The result has been extremely eclectic: partial borrowings that vitiate the analytic power of a particular theory of, worse, employ its precepts without awareness of their implications; or accounts of change that, because they embed universal theories, only illustrate unchanging themes; or wonderfully imaginative studies in which theory is nonetheless so hidden that these studies cannot serve as models for other investigations (Scott 1986, 1057).

A autora tece críticas às três principais posições teóricas que historiadoras feministas, diante desse desafio, aplicavam à análise de gênero: a tentativa de explicação da origem do patriarcado, a tentativa de acomodar a questão de gênero no interior da tradição

marxista e o uso da psicanálise para estudar a produção e reprodução da identidade de gênero⁵⁸.

The first, an entirely feminist effort, attempts to explain the origins of patriarchy. The second locates itself within a Marxian tradition and seeks there an accommodation with feminist critiques. The third, fundamentally divided between French post-structuralist and Anglo-American object-relations theorists, draws on these different schools of psychoanalysis to explain the production and reproduction of the subject's gendered identity (Scott 1986, 1057, 1058).

Diante das críticas e da consideração de que nenhuma teoria parece inteiramente utilizável pelos historiadores para abordar adequadamente a temática de gênero, Scott começa a expor sua proposta de tratamento do gênero como categoria analítica, a partir de alguns horizontes bem definidos, como uma rejeição do caráter fixo e permanente da oposição binária, e historicização e desconstrução genuína dos termos da diferença social:

We need a refusal of the fixed and permanent quality of the binary opposition, a genuine historicization and deconstruction of the terms of social difference. We must become more self-conscious about distinguishing between our analytic vocabulary and the material we want to analyze. We must find ways (however imperfect) to continually subject our categories to criticism, our analyses to self-criticism (Scott 1986, 1065).

O movimento proposto é o de analisar como se operam as oposições binárias, revertendo e deslocando suas construções hierárquicas, e confrontar seu status de real ou autoevidente, tomando consciência da distância entre o vocabulário analítico e o material a se analisar.

Scott (1986) pontua que feministas vêm fazendo esse trabalho há anos, historicamente recusando construções hierárquicas de relacionamentos entre homens e mulheres em contextos específicos e tentando reverter ou deslocar essas operações.

In a sense, of course, feminists have been doing this for years. The story of feminist thought is a history of the refusal of the hierarchical construction of the relationship between male and female in its specific contexts and an attempt to reverse or displace its operations. Feminist historians are now in a

⁵⁸ Pela economia do texto, não nos alongaremos aqui na análise das críticas tecidas por Scott (1986).

position to theorize their practice and to develop gender as an analytic category (Scott 1986, 1066)⁵⁹.

O momento agora seria o das historiadoras feministas teorizarem sobre essas práticas através do desenvolvimento do gênero como uma categoria analítica. Segundo Andrade (2005)⁶⁰, esse movimento de estruturação teórica e analítica é de vital importância nos estudos das sociedades clássicas, já que há muito conhecimento adquirido a respeito da condição social das mulheres nas sociedades clássicas:

Um dos campos em que podemos perceber a vital importância de se construir modelos e pensar além de camadas e camadas seculares de saberes adquiridos a respeito da posição e condição social das mulheres é o dos estudos das sociedades clássicas, particularmente no caso da Grécia Antiga. Tomemos como exemplo a separação entre as esferas pública e privada da vida, que afeta a compreensão mesma de política e sociedade nas teorias modernas em Ciências Sociais e História (Andrade 2005, 173).

A separação entre as esferas pública e privada da vida na Grécia Antiga é um exemplo da estruturação binária muito comum na interpretação do mundo antigo. Essa estruturação afeta a compreensão sobre política e sociedade em teorias modernas de Ciências Sociais e História. Podemos acrescentar que também afetam a compreensão de textos filosóficos.

Até o final do século XX, as teorias sociais, apesar de terem como base analogias que envolvem o tratamento do masculino e do feminino, e de abordarem questões relativas à mulher, além da formação da identidade sexual subjetiva, não se ocupavam do gênero como um meio de falar acerca de sistemas sociais (Scott 1986, 1066).

Mesmo sem haver, até então, uma utilização sistemática do gênero como categoria analítica, a percepção e utilização das diferenças sexuais, sobretudo da interpretação dessas diferenças, não é algo novo em termos de teoria, inclusive no campo moral. Laqueur (1990), por exemplo, apresenta um histórico de uma grande mudança de

⁵⁹ Para referências de problematizações do masculino e do feminino na antiguidade, a partir da compreensão do gênero sob influência de Scott, ver: Zeitlin (1996); Winkler (1990); Loraux (1989); Vidal-Naquet (1993).

⁶⁰ A historiadora Marta Mega de Andrade, no trabalho em questão, parte da reflexão de Scott e debate acerca de duas formas de abordar a história das relações de gênero através de uma análise histórica do texto *Econômico* de Xenofonte. As duas abordagens utilizadas pela autora são as prerrogativas de uma dominação masculina, discutida por Pierre Bourdieu, e as possibilidades de apropriação/subversão de um sistema imposto por agentes, defendido por Michel de Certeau.

paradigma no que concerne à compreensão corporal masculina e feminina, pontuando um paradigma comum, que atravessou séculos: na antiguidade, os genitais masculino e feminino seriam os mesmos, porém o feminino estaria na parte interna e o masculino na externa.

For thousands of years it had been a commonplace that women had the same genitals as men except that, as Nemesius, bishop of Emesa in the fourth century, put it: “theirs are inside the body and not outside it”. Galen who in the second century A.D. developed the most powerful and resilient model of the structural, though not spatial, identity of the male and female reproductive organs, demonstrated at length that women were essentially men in whom a lack of vital heat – of perfection – had resulted in the retention, inside, of structures that in the male are visible without (Laqueur 1990, 4).

O posicionamento dos genitais na parte interna significava falta de energia vital, falta de perfeição, o que indicaria uma posição de inferioridade da mulher.

Dessa ideia comum, que se apresentava com diferentes facetas, na antiguidade⁶¹ da percepção da mulher em relação ao homem, sempre numa posição de inferioridade, mas que ainda pressupunha uma proximidade entre os dois, por volta de 1800 há, segundo Laqueur, uma guinada na interpretação dos corpos e uma tentativa de estabelecer homem e mulher como seres absolutamente diferentes do ponto de vista físico e moral.

In 1803, for example, Jacques-Louis Moreau, one of the founders of “moral anthropology,” argued passionately against the nonsense written by Aristotle, Galen, and their modern followers on the subject of women in relation to men. Not only are the sexes different, but they are different in every conceivable aspect of body and soul, in every physical and moral aspect (Laqueur 1990, 5).

Essas interpretações das características no âmbito da corporeidade de homens e mulheres imprimem significações prévias aos indivíduos, as quais são tomadas como fundamentos para concepções em diversas áreas do conhecimento, como social, política e moral. Utilizadas para auxiliar na delimitação de espaços de poder e no estabelecimento dos agentes desse poder, as determinações derivadas de interpretações acerca das diferenças sexuais são tomadas como fatos da natureza, ao invés de conceitos relacionais e

⁶¹ Sobre as concepções das diferenças entre homens e mulheres no *corpus* hipocrático, ver: King (1994).

socialmente produzidos. Dados óbvios, como a menstruação e a gravidez, são utilizados para determinar questões não tão óbvias como o lugar da mulher na sociedade.

This brings us back to the point that medicine exists at the point where the 'natural' meets the 'social', where what is obvious and universal -pregnancy, menstruation – meets what is far less obvious and specific – particular cultural models of the female and her place in the world (King 1994, 112).

A percepção de alterações radicais em paradigmas como este, que corresponde à interpretação e valoração da corporeidade dos sexos, é um dos fatores que coloca em questão a adequação de teorias e a validade de conclusões que não questionam os pressupostos de suas narrativas acerca do masculino e do feminino. Como vimos, essas narrativas de gênero frequentemente estão na base dessas teorias. Portanto, elas devem, no mínimo, ser consideradas do ponto de vista analítico.

Nixon (1994) aborda essa temática no âmbito da arqueologia, mostrando em seu artigo como a análise de materiais arqueológicos, desde os pré-históricos até a antiguidade, está contaminada por vieses de gênero que falam muito mais do tempo da análise do que do tempo que se busca analisar: “Unexamined assumptions about who did what in the past produce the kind of presentist reconstructions of the past that say more about us than they do about any other period except our own” (Nixon 1994, 19).

Essas interpretações acabam por naturalizar uma maneira específica de ver o mundo e projetá-la para outros períodos históricos, o que pode comprometer avanços na compreensão das sociedades antigas.

Archaeologists tend to assume that this way of seeing the world is natural, and that this is how people have always seen the world. As a result we may use our own presentist, polarised view to account for differences in human groups without even realizing it, and therefore without stopping to consider whether doing so will actually advance our understanding of ancient societies (Nixon 1994, 8).

A questão da reconstituição do passado, seja pela arqueologia, pela filosofia ou por qualquer outra área do conhecimento, gera uma narrativa que pode ser utilizada para reforçar ou validar discursos no presente e, sem dúvida, afetar o futuro. Um exemplo é o enfoque dado em determinadas características da pré-história, como na suposta

centralidade do homem caçador, que é usada pra justificar desde a agressão territorial até políticas familiares modernas. Nas palavras de Nixon (1994):

No one should therefore be surprised if Man the Hunter is used to justify anything from territorial aggression to modern family policies; after all, if that is how human beings have been since the Stone Age, that must be how we really are, and should continue to be. We must be accurate and meticulous in our interpretations of the past if only because of the uses to which they can be put in the future (Nixon 1994, 20).

No âmbito da interpretação de textos filosóficos, um bom exemplo disso, já nos aproximando de um assunto relevante para a investigação da dimensão de gênero no discurso de Fedro, no *Banquete*, é a análise de Davidson (2001) sobre as variações na percepção dos intérpretes de textos filosóficos acerca da “homossexualidade grega”. O autor foca nos trabalhos de Dover e Foucault.

Davidson (2001) argumenta contra a narrativa construída por Dover e Foucault, no âmbito da homossexualidade, sobre o ato sexual que envolve penetração, colocando-o como uma relação de violência ou de poder, em que uma parte sempre sai “ganhando” às custas de outra. Segundo o autor, essa seria uma projeção da nossa percepção atual de sexo.

I will argue that the picture of ancient sex and sexual morality as a plus-minus ‘zero-sum game’, where one party can only ‘win’ at the expense of the other, is not only unsubstantiated, but contradicts what evidence there is. It is a fantasy based on modern preconceptions of sex as power; a fantasy driven by the desire to prove that (Greek) homosexuality was (is) not ‘real’; a fantasy based, paradoxically, on a twentieth-century impulse to fight against Victorian inhibition and hypocrisy and to expose ‘the truth of sex’ (Davidson 2001, 7).

As implicações do estabelecimento de uma determinada leitura no campo da história e da filosofia são também de ordem prática. Davidson (2001, 6) destaca a utilização de argumentos acerca da homossexualidade grega durante um debate na Suprema Corte de Colorado, que discutia a legalidade de um plebiscito para impedir uma legislação protetiva direcionada aos homossexuais.

O curioso é que, além da camada interpretativa acerca do mundo antigo, outra camada se estabeleceu para a interpretação e aplicação dessas análises na contemporaneidade. Os

mesmos dados foram utilizados a favor e contrariamente à legislação protetiva: “Dover was the authority cited by both sides in the Colorado debate” (Davidson 2001, 6).

Nessa linha de interpretação, Sandford (2010), em sua obra *Plato and Sex*, constrói sua análise sobre a temática de sexo em Platão a partir de uma investigação de sexo não como uma questão ontológica, mas como um conceito que recebe diferentes significados no decorrer do tempo. Portanto, o sexo não deve ter hoje o mesmo significado que tinha no mundo antigo.

The history of the concept of sex is as neat unwritten, but this book works with the presumption that we might speak very broadly of the ‘modern’ concept of sex to characterize the popular, hegemonic view that operates today, as a way of acknowledging that the presumptions of, say, the past 100 years may not have been shared by the ancient world (Sandford 2010, 3-4).

Em quatro dos cinco capítulos do livro, Sandford (2010) elucida como a questão do sexo aparece em passagens do texto platônico, trata da recepção moderna, seja ela feminista ou não, e destaca como essas leituras pressupõem a concepção moderna natural-biológica de sexo. Após isso, sugere interpretações alternativas.

Sandford (2010), de fato, também questiona, assim como a concepção moderna e amplamente difundida, acerca da presunção de proximidade entre nossa concepção de sexo e a concepção corrente no mundo antigo. Consequentemente, ele desafia as conclusões tomadas como modernas e contemporaneamente sobre a antiguidade. Da mesma forma, Cornelli (2013) pode afirmar que

[...] a cultura grega antiga, e nela Platão, estejam bastante distantes dessa definição da dicotomia sexual entre homem e mulher como conhecemos em nossa modernidade, retoricamente fundamentada no conceito natural e biológico de sexo (Cornelli 2013, 139).

Apenas no final do século XX emergiu, segundo Scott (1986, 1066), a preocupação teórica do tratamento do gênero como uma categoria analítica. Essa preocupação possibilitou trabalhos como os de Sandford (2010), Davidson (2001) e Nixon (1994).

É no seio de uma efervescência epistemológica no campo da ciência, provocada, entre outros fatores, pela crítica à suposta imparcialidade da ciência, que surge a oportunidade necessária para o tratamento do gênero como categoria analítica:

It seem to me significant the use of the word gender has emerged at a moment of great epistemological turmoil that takes the form, in some cases, of a shift from scientific to literary paradigms among social scientists (from an emphasis on cause to one on meaning, blurring genres of inquiry, in anthropologist Clifford Geert's phrase), and, in other cases, the form of debates about theory between those who assert the transparency of facts and those who insist that all reality is construed or constructed, between those who defend and those who question the ideas that "man" is the rational master of his own destiny. In the space opened by this debate and on the side of the critique of science developed by the humanities, and the empiricism and humanism by post-structuralists, feminists have not only begun to find a theoretical voice of their own but have found scholarly and political allies as well. Is in within this space that we must articulate gender as an analytic category (Scott 1986, 1067).

Scott (1986) propõe uma modificação no modo de trabalho e nas questões que vinham sendo propostas até aquele momento, a fim de esclarecer a metodologia de análise:

We need to scrutinize our methods of analysis, clarify our operative assumptions, and explain how we think change occurs. Instead of a search for single origins, we have to conceive of processes so interconnected that they cannot be disentangled. Of course we identify problems to study, and these constitute beginnings or points of entry into complex process. But it is the process we must continually keep in mind. We must ask more often how things happened in order to find out why they happened (Scott 1986, 1067).

Segundo Scott, é preciso pensar não em origens singulares para os fenômenos, mas em processos complexos e indissociáveis que os precedem. A autora sinaliza uma aproximação com o conceito de poder de Foucault (1980), com o objetivo de substituir a noção de que o poder social é unificado, coerente e centralizado, e prescreve, a partir da sua definição de gênero, um roteiro de âmbitos a serem considerados numa análise histórica. A dimensão de gênero deve ser tratada adequadamente em sua complexidade de fatores.

Pautar-nos-emos na definição de gênero estabelecida por Scott (1986) para propor uma leitura do discurso de Fedro e da presença dele na personagem Alceste.

3.2 O que é gênero?

Para Scott, o termo gênero é parte de uma tentativa de feministas contemporâneas em insistir na inadequação das teorias existentes para explicar a persistente desigualdade entre homens e mulheres (Scott 1986, 1066).

Como vimos, entre uma crítica da ciência promovida pelas humanidades e o empirismo e humanismo dos pós-estruturalistas, o feminismo começou a encontrar voz e aliados. Nesse espaço residiria a possibilidade de articular gênero como uma categoria analítica (Scott 1986, 1066).

A definição de gênero proposta por Scott (1986) envolve duas proposições principais e quatro elementos inter-relacionados. As proposições são as seguintes: “gender is a constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationships of power” (Scott 1986, 1067).

O ponto central da definição residiria numa conexão integral entre essas duas proposições, já que mudanças na organização das relações sociais, segundo Scott, sempre correspondem a mudanças nas representações de poder. Contudo, a mudança não é unidirecional (Scott 1986, 1067).

De fato, se observarmos o estabelecimento de uma retórica de gênero associada a uma estratégia política de controle da memória em favor de Sócrates, no *Banquete*, podemos entrever o intuito de utilização da retórica de gênero para reorganizar o âmbito das relações sociais, sobretudo da relação Sócrates – Alcibiades, a fim de promover mudanças nas representações de poder. Tais representações não se restringem à imagem de Sócrates ou Alcibiades, mas envolvem outras conexões de Sócrates como o próprio Platão e o legado destes.

3.3 A primeira proposição

Como elemento constitutivo de relações sociais baseadas na percepção de diferenças entre os sexos, a primeira proposição da definição de Scott (1986) indica que gênero possui quatro elementos inter-relacionados. O primeiro corresponde aos símbolos culturalmente disponíveis:

First, culturally available symbols that evoke multiple (and often contradictory representations) – Eve and Mary as symbols of woman, for example, in the Western Christian tradition – but also, myths of light and dark, purification and pollution, innocence and corruption. For historians, the interesting questions are, which symbolic representations are invoked, how and in what contexts? (Scott 1986, 1067).

Eva e Maria, por exemplo, são símbolos de mulheres, mas outros também são relevantes, como mitos de luz e escuridão, inocência e corrupção. Perguntas que os historiadores devem fazer, segundo Scott, são a respeito de quais são os símbolos invocados, como e em que contexto.

No âmbito dos símbolos culturais, Stafford (1998) destaca uma característica presente na arte e literatura gregas da antiguidade: a personificação de qualidades abstratas ser majoritariamente feminina. Segundo a autora, para além de explicações gramaticais sobre esse fenômeno, o gênero utilizado nesse sentido teria uma conexão com a maneira que vemos o mundo. Stafford (1998, 46) também afirma que a relação entre gênero e simbolismo transmite uma ideologia ligada ao status social de homens e mulheres.

While the very fact that women have a low profile makes the female form a practically suitable vehicle for abstract ideas in search of an incarnation, psychologically their desirable form conveys the desirability of the abstract values they embody (Stafford 1998, 53).

A representação artística das mulheres no período da Atenas clássica é muito relevante e diversificada, apesar de produzida majoritariamente por homens. Vale ressaltar que a investigação do gênero na antiguidade, sob essa dimensão, pode dispor de muitas referências. Alceste se apresenta como uma dessas referências. Presente em diversas fontes, desde a *Iliada* até a contemporaneidade, é utilizada como um símbolo. Interessaram-nos nesta análise as referências antigas, em especial a tragédia de Eurípides e, evidentemente, o discurso de Fedro no *Banquete* platônico, tendo em vista os motivos descritos no Capítulo II.

O segundo elemento do gênero, segundo Scott, é um dos conceitos normativos que estabelece interpretações aos símbolos, limitando e contendo suas possibilidades de leitura. Nas palavras de Scott:

Second, normative concepts that set forth interpretations of the meanings of the symbols, that attempt to limit and contain their metaphoric possibilities. These concepts are expressed in religious, educational, scientific, legal, and political doctrines and typically take the form of a fixed binary opposition, categorically and unequivocally asserting the meaning of male and female, masculine and feminine (Scott 1986, 1067-1068).

Os conceitos normativos são expressos em âmbitos como religião, ciência, política e Direito, e tomam a forma típica de oposições binárias, que estabelecem categoricamente o significado de homem e mulher, de masculino e feminino. Quanto aos conceitos normativos, dispomos também de uma abundância de material, por exemplo no campo jurídico, como afirma Just (1989):

Moreover, there exists a considerable body of evidence, mainly in the form of law-court speeches, which allows us to reconstruct (though not without the inevitable gaps and uncertainties) the position of women within the political, legal, social and economic structures of the Athenian *polis* (Just 1989, 1).

Através de discursos e cunho legal, podemos entrever elementos que nos permitem reconstituir o que seria a posição da mulher no âmbito político, legal, social e econômico em Atenas.

Aqui a questão adquire uma complexidade maior em função da dificuldade de lidarmos com referências tão antigas, que foram, no decorrer dos séculos, interpretadas e reinterpretadas, muitas vezes sem que houvesse consciência dos pressupostos de gênero presentes nas diferentes épocas. Determinados símbolos são encaixados dentro de pressupostos normativos, muitas vezes anacrônicos, com frequência. É difícil separar o que é a análise de conceitos normativos da antiguidade e o que é a projeção de conceitos normativos projetados na antiguidade.

Certas interpretações modernas do mundo antigo foram invariavelmente se estabelecendo como dominantes na academia. Acerca desse ponto, Scott comenta: “*The position that emerges as dominant, however, is stated as the only possible one. Subsequent history is written as if these normative positions were the product of social consensus rather than of conflict*” (Scott 1986, 1068). De fato, o que parece pacificamente estabelecido em

termos de leitura da antiguidade clássica pode ocultar uma discussão de enorme relevância.

É como se, ao falar do mundo antigo, tivéssemos que atravessar “arqueologicamente” diversas camadas interpretativas para poder desvelar o que nos interessa. O não esclarecimento de pressupostos ligados à percepção do masculino e do feminino, que, como vimos, muda no decorrer do tempo, dificulta ainda mais essa tarefa, visto que uma opinião teórica, firmada em determinado período, pode influenciar interpretativamente toda uma série de produções que ocorrerão mais adiante no tempo. É possível e recorrente que, ao falarmos da antiguidade, projetemos no nosso tempo características que não poderiam existir naquele período.

Nesse âmbito da definição, podemos perceber o momento em que se estabelecem de maneira normativa as divisões binárias. Pela própria denominação “normativas”, podemos afirmar que, apesar dos esforços de determiná-las como naturais, elas são de ordem quase que doutrinária e não necessariamente traduzem com precisão a complexidade de outras esferas, como a simbólica, que vimos anteriormente. Esse elemento, como a própria definição aponta, visa restringir possibilidades metafóricas contidas no nível dos símbolos.

Cuchet (2015) destaca a relevância dessa perspectiva de gênero nos estudos da antiguidade grega para compreendermos o distanciamento da nossa perspectiva, com relação à significação da categoria “mulher”, do que ela significava para os gregos. Vejamos:

With the gender approach, the question of the place of women in history is definitely not the same as it was 40 years ago: we still use the category of women as *our* modern category but we actually are in search of what the category meant for the Ancient Greeks. Are we right to translate *gunê* by << woman >> or does *gunê* meant wife? Or mother? Or is it just a name for a female body? (Cuchet 2015, 3).

É importante compreender, além dos símbolos, a dimensão normativa, pois ela determina categorias, lugares, comportamento e demais aspectos com relação aos homens e mulheres em sociedade. Aspectos normativos atuais, no que toca ao gênero, certamente diferem dos da antiguidade. Por esse motivo, é difícil admitir que uma interpretação de

fontes antigas, que projeta categorias de gênero atuais e tire conclusões a partir disso, se aproxime mais da antiguidade do que da própria contemporaneidade.

Andrade (1998), em “Os ‘usos’ do feminino”, trabalha com o que considera uma projeção da estrutura política e social, pautada em referenciais da Teoria do Estado, os quais só surgiram a partir do século XVIII para a antiguidade. Isso pode comprometer e enviesar a compreensão do conceito de cidadania na *pólis* ateniense e do feminino na cidade.

Na antiguidade, de maneira geral, e também em Platão, especificamente, temos diferentes referenciais nesse âmbito dos conceitos normativos acerca dos símbolos culturalmente disponíveis na religião, na estrutura educacional, na ciência, no Direito e nas doutrinas políticas.

Das fontes remanescentes que temos da narrativa de Alceste, podemos depreender diferentes enfoques e delimitações da narrativa. Como vimos no capítulo II, por exemplo, o enfoque da narrativa de Eurípides está em valores como a hospitalidade de Admeto e o heroísmo de Hércules, e na narrativa “versão platônica”, no discurso de Fedro, há a dispensa desses elementos para um enfoque na ação de Alceste, de morrer no lugar de Admeto.

Nessas narrativas, a dimensão dos símbolos e dos conceitos normativos parece atuar simultaneamente na construção do discurso, ao mesmo tempo que se evoca a simbologia de Alceste. A própria simbologia é construída e também moldada por diretrizes normativas que direcionam a interpretação.

O gênero é um elemento frequentemente presente e extremamente relevante no âmbito de narrativas, então, na filosófica não poderia ser diferente; por esse motivo, é prudente o seu tratamento cuidadoso. Em textos antigos, temos, por exemplo, a centralidade da questão dos papéis sociais de homens e mulheres na *República*, o dilema entre a moralidade e a legalidade em *Antígona* de Sófocles, a chegada da primeira mulher em *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo. As ocorrências são inúmeras e variadas.

Para Scott, o ponto de uma nova investigação histórica, que utiliza o gênero como categoria analítica, é romper com a noção de fixidez para descobrir a natureza do debate ou a repressão que leva a uma aparência, indicando uma atemporalidade na representação binária de gênero.

Essa nova análise deve levar em conta aspectos políticos e sociais que envolvem instituições e organizações (Scott 1986, 1068), o que configura o terceiro elemento dessa

primeira proposição. Assim, o gênero é entendido como elemento constitutivo de relações sociais baseadas na percepção de diferenças entre os sexos, para além de uma mais imediata funcionalidade do conceito no interior das teorias do parentesco, em direção a uma abordagem e utilização mais ampla do termo:

Some scholars, notably anthropologists, have restricted the use of gender to the kindship system (focusing on household and family as basis for social organization). We need a broader view that includes not only kindship but also (especially for complex, modern societies) the labor market (a sex-segregated labor market is a part of the process of gender construction), education (all-male, single-sex, or coeducation institutions are part of the same process), and the polity (universal male suffrage is part of the process of gender construction). It makes little sense to force these institutions back to functional utility in the kindship system, or to argue that contemporary relationships between men and women are artifacts of older kindship systems based on the exchange of women. Gender is constructed through kindship, but not exclusively; it is constructed as well in the economy and the polity, which, in our society at least, now operate largely independently of kindship (Scott 1986, 1068).

Esse terceiro elemento da primeira proposição aborda uma perspectiva mais ampla do gênero, mostrando como está presente e a sua atuação em contextos como o econômico, educacional e político. Tratar da antiguidade é um ponto indispensável da análise, pois lidamos com restrições muito claras à participação política, ao sufrágio, no que toca às mulheres, mas também aos escravos e metecos. São restrições muito claras no âmbito econômico e educacional também a esses grupos, além de uma heterogeneidade dentro dessas categorias de mulher, estrangeiro e escravo.

Cuchet (2015) explora em seu trabalho o papel da mulher no âmbito econômico na antiguidade, como os estudos de gênero auxiliam na quebra da visão tradicional que atrela homens às atividades externas, como o trabalho e a vida pública, e mulheres ao ambiente doméstico, à esfera privada.

A autora, com base em Scott (1986), utiliza gênero como instrumento para questionar a divisão entre homens e mulheres na antiguidade (Cuchet 2015, 13) e destaca a importância de perceber a mulher de maneira outra, como um grupo homogêneo. Couchet destaca a relevância de considerar dimensões como a capacidade financeira e a composição familiar, para além do gênero, a fim de compreender as possibilidades das mulheres como grupo homogêneo no âmbito econômico.

The legal dispositions that make differences between male and female, only concerned men and women of citizen status and social importance. In this group, women -always less represented than men – did have economic and financial capacities, depending on the composition of their native household and their involvement in strategies of acquisition (Cuchet 2015, 16).

A pederastia, que é, como vimos, inserida num contexto socioeducativo, exclusivamente direcionada aos homens, cidadãos de relevante posição social e econômica, é outro exemplo da dimensão complexa do gênero como elemento constitutivo de relações sociais baseadas na percepção de diferenças entre os sexos.

Vemos, por exemplo, que o tratamento, por parte de alguns comentadores, da condição de Alceste no discurso de Fedro como passível de correlação direta com a pederastia⁶², se mostra uma leitura pouco cuidadosa dessa dimensão de gênero. Tais leituras levam a conclusões que, apesar de pouco evidentes, são tomadas como se fossem inevitáveis: como a de Dover (1980), de que Admeto não ama Alceste, ou a de Sheffield (2008), de que o desejo sexual de Alceste, segundo Fedro, teria sido a motivação da personagem se voluntariar para morrer no lugar do marido, ambas ao comentarem o trecho 179c do discurso de Fedro.

Outros comentários também projetam para a antiguidade perspectivas quase sempre implícitas, as quais levam a conclusões não muito evidentes acerca de personagens, como ocorre com Bloom (2001, 84), que inicia sua análise com um destaque pejorativo, relacionado à suposta posição de *erômenos* de Fedro: “Phaedrus is a flawed exponent of Eros, because he profits from it without experiencing it. If he had been more attracted by the men who courted him, he would have spent more time doing than talking”. É como se um discurso do *Banquete* merecesse descrédito pelo simples fato de ter sido proferido por um *eromenos*, o que parece significar ausência de atração sexual por homens e/ou por se tratar de uma posição passiva, que levaria Fedro a ter tempo de falar, o que não ocorreria se ele estivesse se envolvido em atividades sexuais com outros homens. É, de fato, difícil compreender de que maneira comentários como esses possam ser aceitos como evidentes.

⁶² A correlação direta entre *eromenos* e mulher, por exemplo, em função das pressupostas posições de atividade e passividade no relacionamento pederástico e no relacionamento heterossexual, nos parece equivocada, conforme já procuramos argumentar mais detidamente no Capítulo II.

Por fim, o quarto elemento da primeira proposição da definição de gênero, proposta por Scott, é a subjetividade da identidade. A autora reconhece a relevância de formulações psicanalíticas acerca da reprodução do gênero, porém, pontua que historiadores precisam trabalhar de maneira a contabilizar uma gama maior de variáveis, atividades, organizações sociais e representações cultural e historicamente específicas, de modo a evitar generalizações. Vejamos:

I agree with anthropologist Gayle Rubin's formulation that psychoanalysis offers an important theory about the reproduction of gender, a description of the "transformation of the biological sexuality of individuals as they are enculturated." But the universal claim of psychoanalysis gives me pause. Even though Lacanian theory may be helpful for thinking about the construction of gendered identity, historians need to work in a more historical way. If gender identity is based only and universally on fear of castration, the point of historical inquiry is denied. Moreover, real men and women do not always or literally fulfill the terms of their society's prescriptions or of our analytic categories. Historians need instead to examine the ways in which gendered identities are substantively constructed and relate their findings to a range of activities, social organizations, and historically specific cultural representations (Scott 1986, 1068).

Neste tópico, destacamos a contribuição de Leão (2018) à compreensão da tragédia *Alceste* de Eurípides. Seu artigo destaca elementos jurídicos e culturais da relação de reciprocidade *paidotrophia/gerotrophia*, pontuando aspectos pouco trabalhados pelos intérpretes, como a condição de estrangeira de Alceste e a relevância do fato dela e de Admeto terem filhos no momento da decisão de Alceste morrer pelo marido. Todos esses são exemplos que nos aproximam da subjetividade da identidade da personagem.

Esses quatro elementos da primeira parte da definição, segundo a autora, operam de maneira independente, mas em conjunto, o que não significa dizer, no entanto, que operem de maneira simultânea, como se, simplesmente, refletisse um ao outro. A autora, com esses elementos, promove uma espécie de roteiro para uma análise mais sistemática do tema: "My point was to clarify and specify how one needs to think about the effect of gender in social and institutional relationships, because this thinking is often not done precisely or systematically" (Scott 1986, 1069).

3.4 A segunda proposição

A segunda parte da definição de gênero por Scott, “forma primária de significação de relações de poder”, é a parte em que a autora declara a teorização a respeito do tema. Gênero seria um campo primário, no qual, ou pelo meio do qual, poder é articulado. Nas palavras de Scott:

It might be better to say, gender is a primary field within which or by means of which power is articulated. Gender is not the only field, but it seems to have been a persistent and recurrent way of enabling the signification of power in West, in Judeo-Christian as well as Islamic traditions (Scott 1986, 1069).

Mesmo não sendo o único, gênero parece ser um campo muito recorrente, que permite significações de poder no Ocidente.

Scott se aproxima de Pierre Bourdieu⁶³ para afirmar que, estabelecidos como um conjunto objetivo de referências, os conceitos de gênero estruturam a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social: “To the extent that these references establish distributions of power (differential control over or access to material and symbolic resources), gender becomes implicated in the conception and construction of power itself” (Scott 1986, 1069).

Segundo Scott, diferenças corporais entre os sexos são continuamente relacionadas e tidas como determinantes nas relações sociais em contextos que não têm relação alguma com sexualidade. Elas servem não apenas para testemunhar diferenças, mas para legitimar imposições de determinados comportamentos e posições sociais para alguns indivíduos (Scott 1986, 1070)⁶⁴.

The legitimizing function of gender works in many ways. Bourdieu, for example, showed how, in certain cultures, agricultural exploitation was organized according to concepts of time and season that rested on specific definitions of the opposition between masculine and feminine. Gayatri Spivak has done a pointed analysis of the uses of gender in certain texts of British and American women writers. Natalie Davis has shown how concepts of masculine

⁶³ Bourdieu (1980).

⁶⁴ Essa questão é central no livro V da *República* no tratamento das mulheres no governo da *polis*, na primeira onda. A personagem de Sócrates promove um movimento de desvinculação de comportamentos e posições sociais designados aos homens e mulheres, demonstrando que diferenças corporais frequentemente tomadas como relevantes são, na verdade, irrelevantes para o exercício de determinadas funções, como, por exemplo, a função de governança, tradicionalmente acessível apenas aos homens.

and feminine related to understandings and criticisms of the rules of social order in early modern France. Historian Caroline Bynum has thrown new light on medieval spirituality through her attention to the relationships between concepts of masculine and feminine and religious behavior. Her work gives us important insight into the ways in which these concepts informed the politics of monastic institutions as well as of individual believers. Art historians have opened a new territory by reading social implications from literal depictions of women and men. These interpretations are based on the idea that conceptual languages employ differentiation to establish meaning and that sexual difference is a primary way of signifying differentiation (Scott 1986, 1070).

Gênero provê uma forma de decodificar significados e de compreender conexões complexas que permeiam as várias formas de interação humana. À medida que historiadores observam a forma com que gênero legitima e constrói relacionamentos sociais, desenvolvem a percepção acerca da natureza recíproca de gênero e sociedade, e acerca da maneira com que a política constrói gênero e gênero constrói política (Scott 1986, 1070).

Para Scott, a política é apenas uma das áreas em que o gênero pode ser utilizado para análise histórica. A autora foca nessa área especialmente pelo fato de ter sido um campo que ofereceu muita resistência a essa categoria, o gênero, como vimos anteriormente. “Second, political history – still the dominant mode of historical inquiry- has been the stronghold of resistance to the inclusion of material or even questions about women and gender” (Scott 1986, 1070).

A autora pontua como o gênero é utilizado literal ou analogicamente na história da teoria política para justificar ou criticar reinados e caracterizar relações entre governantes e governados. Desde questionamentos, quanto à adequação ou não das mulheres a cargos de governança, até analogias com a relação marital estruturando argumentos de nomes como Jean Bodin e John Lock, o gênero está presente na discussão política. Scott se refere também às analogias fora da dinâmica heterossexual, como na teoria política da Idade Média Islâmica e na Grécia clássica. A autora sinaliza uma conexão pouco explorada na academia (àquele ponto), entre regimes autoritários e o controle das mulheres (Scott 1986, 1071).

Gender is one of the recurrent references by which political power has been conceived, legitimated, and criticized. It refers to but also establishes the meaning of the male/female opposition. To vindicate political power, the reference must seem sure and fixed, outside human construction, part of the natural or divine order. In that way, the binary opposition and the social

process of gender relationships both become part of the meaning of power itself; to question or alter any aspect threatens the entire system (Scott 1986, 1073).

A manutenção de uma percepção das significações de gênero como naturais e imutáveis é uma grande arma política à polis, que é usada para legitimar poder político. A promoção de mudanças no âmbito político e social pode partir de uma atuação no sentido de modificar percepções de gênero, mas a direção da mudança não é garantida, pois o processo político é complexo.

Chance may be initiated in many places. Massive political upheavals that throw old orders into chaos and bring new ones into being may revise the terms (and so the organization) of gender in the search for new forms of legitimation. But they may not; old notions of gender have also served to validate new regimes (Scott 1986, 1073-1074).

Segundo Scott (1986), compreendendo gênero não como um campo fixo, mas como algo flúido, questionado constantemente, podemos estabelecer novos questionamentos: “we must constantly ask not only what is at stake in proclamations or debates that invoke gender to explain or justify their positions but also how implicit understandings of gender are being invoked and reinscribed” (Scott 1986, 1074). Questionemos, portanto, não apenas o que está em jogo na menção a Alceste no discurso de Fedro, mas também o que está implícito em termos de compreensão de gênero, invocada e reescrita no discurso.

3.5 O que essa mulher está fazendo aqui?

Temos agora os elementos e instrumentais teóricos básicos para verificar as conclusões alcançadas até o momento e propor uma compreensão da inserção da personagem Alceste no discurso de Fedro do *Banquete* platônico, a partir de um viés interpretativo e atento à dimensão de gênero presente no discurso.

Recolhamos, então, elementos relacionados à personagem Alceste⁶⁵ a partir da primeira proposição de definição de gênero, proposta por Scott (1986), isto é, gênero como

⁶⁵ Estes elementos já foram pontuados e investigados nos capítulos anteriores.

elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos. O primeiro dos quatro elementos dessa proposição é o dos símbolos culturalmente disponíveis, que evocam representações simbólicas e frequentemente contraditórias (Scott 1986, 1067). Aqui, posicionaremos nessa análise a própria figura de Alceste⁶⁶.

3.6 Símbolo

Alceste é usada como símbolo desde Homero, como “divina entre as mulheres, Alceste” (Hom. *Il.* II, 713)⁶⁷, até os dias de hoje, em textos, poemas⁶⁸ e canções. A história da mulher que morreu para que o marido pudesse viver e que voltou do *Hades* persiste através dos séculos como uma referência para diversas narrativas. Como bem sabemos, essa referência está presente também no discurso de Fedro.

Scott (1986, 1067) indica que, para historiadores, neste nível da análise, questões interessantes são: quais representações simbólicas são invocadas, como e em que contexto? No discurso de Fedro, temos a representação simbólica de Alceste, invocada como um exemplo de amante que morre por outro, no caso, por Admeto, sem citação ou referência direta e clara a qual narrativa de Alceste exatamente se refere⁶⁹ e em comparação com dois outros personagens: Orfeu e Aquiles.

O contexto em que Alceste é inserida é frequentemente visto como algo surpreendente pelos comentadores, como vimos no Capítulo I. Esse contexto é construído a partir de 178a, quando Fedro descreve a natureza de *Eros* e relaciona suas honras à antiguidade. Em 178c, essa antiguidade é relacionada aos maiores bens e, nesse trecho, temos também a primeira referência direta à pederastia, que predomina até 179b, quando é revelado que somente os amantes estão dispostos a morrer pelo outro. Essa afirmação se aplica também às mulheres.

O contexto é marcado pelo homoerotismo e por referências à guerra, até que o argumento é expandido para abarcar também as mulheres. O argumento é, de fato, expandido e uma marca disso é que a utilização de termos que se referem especificamente à pederastia deixa de acontecer. Temos, portanto, além da inserção de uma mulher no discurso, e mais

⁶⁶ Outros elementos poderiam ser articulados nesse nível da análise como a representação da mulher na mitologia, no teatro e dentro dos diálogos platônicos.

⁶⁷ Trad. Lourenço (2005).

⁶⁸ Como o de Rilke, no preâmbulo desta dissertação.

⁶⁹ Tratamos detidamente sobre essa questão no Capítulo II.

adiante de um casal heterossexual, Orfeu e Eurídice, a indicação na sintaxe textual de que, a partir daquele ponto, não se tratará apenas de pederastia.

Esses pontos, no entanto, não são considerados por parte dos intérpretes que frequentemente concluem que Fedro insere Alceste num contexto pederástico e, o que seria ainda mais grave: que a personagem é caracterizada pelo simposiarca como amante, *erasta*, de Admeto, o que o colocaria na posição de *eromenos*.

É a posição de Keime (2019, 7) que considera esse ponto um paradoxo, sobretudo por partir da interpretação de que Alceste é inserida na pederastia. Ele afirma que, tradicionalmente, a mulher seria vista como passiva em relacionamentos sexuais, portanto, no sistema estabelecido por Fedro, deveria estar na posição de *eromenos*.

Outra conclusão recorrente que decorre da pressuposição de que Alceste, de alguma maneira, é inserida ou tem seu relacionamento conformado, a essa altura, à dinâmica pederástica, é a de que Alceste amava Admeto, que não a amava de volta, como afirma Dover (1980) ao comentar a passagem 179c, à exemplo do que se supõe que deveria ocorrer numa relação pederástica⁷⁰.

Sheffield (2008), ao afirmar que Alceste sentia desejo sexual por Admeto e que esse desejo teria sido a motivação da personagem se voluntariar à morte, como vimos no Capítulo II, parece espelhar no relacionamento de Alceste a relação de utilidade do *eromenos* em relação ao *erastes*, que, de fato, tem, em certa medida, uma conotação sexual⁷¹. No entanto, parece-nos que essa comparação não necessariamente leva de maneira clara à conclusão de que o que motivou Alceste a se oferecer para morrer no lugar de Admeto foi o desejo sexual.

Superadas essas associações indevidas de Alceste à pederastia, ficamos com um outro elemento muito relevante da construção do contexto no discurso de Fedro até a inserção da personagem. Esse elemento é o dos valores relacionados ao ato de morrer por outra pessoa.

Tais valores são forjados no contexto do discurso de Fedro, por referências tradicionalmente ligadas ao universo masculino. Em 179a, temos referências claras à guerra, à atuação no combate e uma previsão de que um exército de *erastes* e *eromenos*

⁷⁰ Uma suposição não muito pacífica, como vimos no Capítulo II, sobretudo com o trabalho de Cantarella e Lear (2008), e no capítulo III com David (2001).

⁷¹ Bem perceptível no discurso de Pausânias, como já observamos nos comentários ao trecho 179c no Capítulo II.

seria virtualmente invencível. Em 179b temos referência a heróis homéricos. A virtude que se destaca no discurso de Fedro é a coragem, como abordamos de forma detida no Capítulo II. Para Bloom (2001, 82), a presença de Alceste, como um exemplo no discurso de Fedro, é algo surpreendente, pois a personagem se insere no contexto do que Bloom denomina como a “prática mais masculina de todas”, a coragem.

A compreensão do contexto em que o símbolo de Alceste é inserido se mostra muito relevante para a interpretação do texto. Para além da função de ampliar o argumento de Fedro no elogio a *Eros*, a inserção do gênero feminino através de Alceste⁷² promove uma dissociação dos valores inicialmente apresentados num contexto masculino e de pederastia, de modo que possam ser aplicados às mulheres e às relações heterossexuais. A compreensão de gênero, sobretudo no que toca às virtudes, é invocada e reescrita no discurso.

3.7 Conceitos normativos

O segundo elemento é o dos conceitos normativos, que estabelecem interpretações dos significados dos símbolos. Aqui temos uma multiplicidade de interpretações e narrativas acerca de Alceste. Destacamos neste trabalho a versão de Eurípides e a de Platão. É perceptível como cada versão determina um enfoque diferente à narrativa e, ao mesmo tempo, pretende limitar ou conter suas possibilidades metafóricas.

Os conceitos normativos, segundo Scott (1986, 1067), são expressos nos seguintes âmbitos, como: religioso, educacional, científico, jurídico e em doutrinas políticas. Há todo um arsenal de conceituações relativo à mulher, o que, conseqüentemente, se aplica a Alceste. Podemos verificar particularidades que implicam variações normativas às quais a personagem estaria submetida. Leão (2018) explora algumas dessas questões do ponto de vista jurídico, quanto à condição de estrangeira de Alceste e como isso poderia influenciar no cálculo de morrer ou não no lugar de Admeto.

Nesta análise, tratamos especificamente do discurso de Fedro. A não elucidação de qual fonte da narrativa de Alceste Platão lança mão nos indica exatamente o elemento

⁷² Alceste é, na verdade, um exemplo que confirma a afirmação da inclusão das mulheres em 179b: *E verdadeiramente morrer pelo outro somente os amantes estão dispostos, não somente os homens, mas também as mulheres.*

normativo de restrição de possibilidades metafóricas, exercido pelo simposiarca ao mencionar a personagem e moldar sua descrição às necessidades do próprio discurso. Uma delas, como vimos anteriormente, é a de promover um elogio a *Eros*, incluindo as mulheres sob o efeito da divindade.

Levando em consideração a análise específica do discurso de Fedro, e de como Alceste é caracterizada, cotejamos três principais pontos pertinentes neste nível da análise: a condição de Alceste de esposa de Admeto (179b) e a impossibilidade da personagem ser inserida numa relação pederástica e o fato de Alceste retornar do Hades em razão da admiração dos deuses pelo seu feito.

Ora, parece evidente a essa altura a afirmação de que Alceste não pode ser inserida na dinâmica da pederastia, nem a título de comparação, como observamos na análise do discurso de Fedro no Capítulo II e também na discussão promovida no tópico imediatamente anterior a este. No entanto, é útil nessa análise, atenta à dimensão de gênero, a constatação da impossibilidade de Alceste, sobretudo por ser mulher, de participar da pederastia e, conseqüentemente, de toda a significação que isso toma no seio do discurso de Fedro.

Os conceitos normativos provenientes da pederastia determinam a exclusão de mulheres, metecos e escravos, e, como vimos, no âmbito do próprio texto do discurso de Fedro, a sintaxe é outro elemento que demonstra essa separação.

O fato de Alceste ser esposa de Admeto e a maneira com que isso é expresso se mostra muito adequado a outros pontos do discurso, que insistem em priorizar o modo de vida motivado por *Eros* em comparação à linhagem, riqueza, honras ou qualquer outro (178c). Em 178d, o mecanismo pelo qual se dá a influência de *Eros* é através do repúdio pelo repugnante e a ambição pelas coisas belas, que é exemplificado com o seguinte exemplo: “*um homem que ama, se vem à tona que cometeu, ou que, por covardia, não se defendeu de uma ação vergonhosa, não sofrerá tanto se observado pelo pai, companheiros ou qualquer outro quanto sofrerá se observado pelo menino*” (178d).

Temos neste caso e um comparativo de superioridade do envolvimento erótico com relação ao envolvimento familiar (pai), que é o que ocorre no caso de Alceste, já que é ela que se dispõe a morrer por Admeto, mesmo este tendo pai e mãe vivos (179b). Esse enfoque dado por Fedro a determinada dimensão da narrativa de Alceste se relaciona com

o elemento que tratávamos anteriormente, do contexto em que essa personagem se insere como representação simbólica, de maneira a alinhar a narrativa ao contexto do discurso.

Rosen (1987, 54) afirma que o exemplo de Alceste serve para lançar dúvida quanto à utilidade parental ou filial em face dos “laços românticos”. Nesse caso, cabe uma crítica, já que essa interpretação pressupõe que a questão erótica no discurso de Fedro se refere aos laços românticos, genericamente falando, o que, no caso de Alceste pode significar uma romantização dessa dimensão erótica. Nossos conceitos normativos, certamente mais próximos inclusive temporalmente dos de Rosen, no que toca ao casamento, são provavelmente muito distintos dos da antiguidade.

Outro exemplo dessa dimensão normativa no discurso de Fedro é a inexistência de qualquer explicação com relação ao retorno de Alceste do Hades, para além da afirmação de que a personagem fora presenteada pelos deuses (179c)⁷³. No discurso de Fedro, o enfoque é na conduta de Alceste, a retribuição é a coragem da personagem e não a hospitalidade de Admeto, como ocorre em Eurípidés.

Por fim, vejamos brevemente um último aspecto normativo do discurso de Fedro, que será determinante para o desfecho da narrativa. Como vimos no Capítulo II, Alceste não teve, por seu ato de coragem, honras tão elevadas como as de Aquiles, o que nos levou à hipótese de que Alceste jamais poderia alcançar as honras de Aquiles, pois quando Fedro se refere ao que há de mais apreciado pelos deuses, retoma a utilização de exemplos no âmbito da pederastia.

Fedro delimita a virtude que os deuses mais se maravilham e admiram, a que se forma em torno de *Eros* (180b) e acrescenta: *Recompensam de maneira mais generosa o eromenos que se devota ao erastes do que o erastes que se devota ao menino, porque o erastes é possuído pelo deus, portanto mais divino. Por isso os deuses honraram mais a Aquiles do que a Alceste e enviaram-no à ilha dos Bem-Aventurados. (180b).*

Outro elemento que contribui para a comprovação da hipótese de que à Alceste não estão disponíveis as mesmas honras que estavam a Aquiles pode ser observado em 178c: *De minha parte não posso apontar benefício maior do que, para um jovem, possuir um erastes útil e para o erastes um menino. Ora, é a primeira referência à pederastia que é apontada como o benefício maior que Fedro pode deixar. Parece-nos coerente afirmar*

⁷³ Vimos no capítulo II a importância de Hércules neste retorno de Alceste do Hades, na narrativa de Eurípidés.

que há uma valoração maior da pederastia em relação a outras relações eróticas por Fedro, como narrador, e pelos deuses no discurso, já que Aquiles é o mais honrado dos três exemplos (Alceste, Orfeu e Aquiles).

Podemos argumentar que outra nuance da comparação entre Alceste e Aquiles, a de que Aquiles era *eromenos* e isso, segundo Fedro, significa não ser possuído pela divindade, teria sido o elemento determinante para a diferenciação da honra entre os dois. Mas esse ponto será tratado em outro elemento da primeira proposição de gênero, pois se relaciona com os papéis sociais.

3.8 Aspectos Sociais e Políticos

O terceiro elemento é a concepção política, as instituições e a organização social. Aqui temos uma perspectiva do gênero construído no campo político e econômico. Vimos *Eros* no discurso de Fedro como um agente que potencializa no indivíduo a inclinação determinada pela esfera social.

A divindade atua na estimulação dos indivíduos em desempenhar ou performar os papéis sociais adequados ao seu sexo, raça, classe, idade ou posição social. Temos no discurso de Fedro uma concepção do que se espera das personagens Alceste, Orfeu e Aquiles no contexto social, e se esperam coisas diferentes de cada uma delas.

De Orfeu, vimos no Capítulo II que se esperava coragem de morrer por Eurídice, se esperava que agisse como um homem⁷⁴ ao invés de “contornar” a situação com artifícios para entrar no Hades e resgatar a amada. A punição de Orfeu, executada por mulheres, e o termo utilizado para caracterizá-lo, que remete a algo como “afeminado”, denunciam diretrizes diferentes do que se espera dele, pelo simples fato de ser um homem. Para completar, Orfeu ainda é diretamente comparado a Alceste, tida como testemunha de coragem: *Não tendo coragem de morrer apegado a ela como Alceste, penetrou arditosamente vivo no Hades. Este foi o motivo da punição e foi morto por mulheres (179d).*

Os exemplos de Orfeu e Alceste, quando justapostos, fortalecem a relação de comparação e valoração de virtudes e de sexos, ou gêneros: masculino e feminino. Também denotam

⁷⁴ Tratamos deste assunto de maneira mais detida no capítulo II, na tradução e comentário do trecho 179d.

como as virtudes são dissociadas do sexo biológico, no discurso, para, então, serem valoradas e julgadas.

É preciso levar em consideração, neste âmbito da análise, algumas questões pontuadas por Scott (1986, 1068), as quais vão além das relações entre Orfeu e Eurídice, Alceste e Admeto e Aquiles e Pátroclo como “amantes”. Questões políticas e sociais, como a segregação de mulheres em algumas esferas sociais, são pautadas justamente no gênero, como no caso da pederastia, já tratada anteriormente, mas também no sufrágio, na economia e no âmbito educacional. O discurso certamente pressupõe também uma organização política e social específica do período, a qual os personagens estão submetidos⁷⁵.

Nessa dimensão social e política, que excede o âmbito puramente privado, também se constrói o gênero. Nas palavras de Scott (1986):

Gender is constructed through kindship, but not exclusively; it is constructed as well in the economy and the polity, which, in our society at least, now operate largely independently of kindship (Scott 1986, 1068).

Tratamos no segundo capítulo de algumas questões que envolvem a pederastia. Vimos que ela se relaciona diretamente com elementos normativos no discurso de Fedro, como tratado anteriormente, e é significativa por estabelecer que, em razão de ser *eromenos*, Aquiles não era possuído pela divindade.

A possessão de *Eros* estimula o indivíduo a performar virtudes nos moldes socialmente estabelecidos. Como vimos no capítulo II, não se esperava de Aquiles que morresse por Pátroclo, em razão da posição de *eromenos* do herói. Isso justifica a recompensa extraordinária.

Quanto à Alceste, não podemos dizer que não era esperado de uma mulher que morresse pelo amado. De certa forma, não é tão inusitada a presença de Alceste no discurso neste ponto se compreendermos que a virtude da coragem foi desvinculada por Fedro do gênero masculino, da pederastia e do contexto bélico. Também não deve ser um grande desapontamento que Alceste não tenha recebido honras iguais ou maiores que as de

⁷⁵ Pela economia do texto, não tratamos de muitas dessas questões sociais e políticas marcadas por determinações de gênero. No entanto, teria muita relevância, por exemplo, analisar as possibilidades de uma mulher viúva na sociedade ateniense, do ponto de vista pessoal, político e econômico.

Aquiles, já que essas honras não estavam, de fato, ao seu alcance. Aqui não se trata apenas de virtude, mas do acesso a uma posição social que coincide com a posição de *eromenos* na relação pederástica.

3.9 Identidade Subjetiva

O quarto aspecto é a identidade subjetiva, que, se formos colher de Eurípides, podemos estabelecer um perfil de Alceste que destaca as seguintes características: mulher, estrangeira, mãe e esposa. Se formos colher somente as informações explicitadas no discurso de Fedro, teremos: mulher e esposa. No discurso de Fedro, não temos muitos elementos da trajetória de Alceste até a ação de morrer no lugar de Admeto, o que é diferente, por exemplo, da versão de Eurípides. Isso não significa que não estejam pressupostos, de alguma maneira, outros elementos, já que a narrativa de Alceste era muito conhecida. Sabemos por Fedro que Alceste é amante de Admeto (179b) e que foi através de seu amor que superou os pais de Admeto, ao morrer pelo esposo (179c).

O que Scott (1986) parece tratar, no entanto, neste item da identidade subjetiva, parece não se adequar muito bem a Alceste, já que se trata, ao que tudo indica, de uma personagem fictícia. Segundo Scott, os maiores avanços nesse âmbito são das biografias (Scott 1986, 1068).

3.10 Gênero é um campo de articulação de poder

Após mapear os elementos da primeira proposição, vejamos como a inserção de Alceste se articula em relação à segunda proposição da definição de gênero, que é uma “forma primária de dar significado às relações de poder” (Scott 1986, 1069).

Para isso, questionemos, diante dos referenciais trabalhados até aqui, as compreensões implícitas de gênero que são invocadas e reinscritas por Fedro na inserção de Alceste no discurso.

O gênero atua como um campo primário que dá significado às relações de poder (Scott 1986). No discurso de Fedro, pode envolver a determinação do destino dos homens, a partir de recompensas ou punições pelas suas condutas.

A maneira como são caracterizados Alceste, Orfeu e Aquiles também determina seus destinos, para além da conduta em si. Parece-nos ser isso o que Platão tenta fazer com Sócrates e com Alcibíades ao sustentar uma retórica de gênero que caracteriza Alcibíades a partir de sua *paranoia* sexual.

Alceste, afinal, não pode competir com Aquiles, pois é impedida por algo socialmente insuperável: seu corpo de mulher. Mas Fedro, sem dúvida, lança mão de determinações de gênero desde o início do discurso. Com a inserção de Alceste, além de fortalecer seu elogio a *Eros*, reescreve a compreensão de gênero invocada ao separar a virtude da coragem do contexto puramente masculino de que foi extraída. Alceste pode ser uma extraordinária representante dessa mesma virtude.

Por fim, o que dá significado às relações de poder ao final do discurso de Fedro é algo relacionado aos aspectos normativos circunscritos por determinações de gênero. Alceste jamais poderia lograr as mesmas honras de Aquiles, pois é uma mulher. A narrativa conduz o pensamento para uma conclusão que parece não depender de determinações convencionais, mas sim de determinações naturais. Ela, de fato, reflete percepções sociais e políticas sobre o que é “natural” para uma mulher. Assim, a divindade, no caso *Eros*, é utilizada no estabelecimento dessa norma social “naturalizada”, por ser, quando divina, apartada ou de natureza superior aos humanos.

Resta claro que o gênero é, no discurso de Fedro e no *Banquete*, uma forma de revelar relações de poder de outra maneira escondidas no tecido social. Por isso, uma leitura atenta a essa dimensão pode contribuir para a compreensão global do diálogo, bem como para questões pontuais, como a inserção de Alceste no discurso de Fedro.

CONCLUSÃO

Ao final de toda pesquisa, e no caso desta dissertação não é diferente, resta a clara impressão de que uma conclusão, propriamente, seria impossível. Há de fato muito mais a ser investigado do ponto de vista da análise da inserção de Alceste no discurso de Fedro, mas também de toda a dimensão de gênero que subjaz tanto o *Banquete* quanto outros diálogos platônicos. O campo dos estudos de gênero é relativamente recente e o diálogo de teorias modernas com os estudos de textos filosóficos da antiguidade ainda está no início, o que ao mesmo tempo é intimidador e estimulante.

Olhando para trás para o percurso aqui desenhado, vemos que, no primeiro capítulo, ao tratar de questões preliminares, nos posicionamos com relação a direcionamentos interpretativos historicamente estabelecidos nos estudos do Platão, tentamos limitar referências que poderiam condicionar determinadas interpretações para o texto como a ordenação dos diálogos e o respectivo posicionamento do *Banquete* nessa ordenação. Este posicionamento inicial ditou o tom da análise que buscou questionar pressuposições tomadas pelos intérpretes como auto evidentes no texto e conseqüentemente na antiguidade, mas que de fato revelavam mais acerca do tempo da interpretação do que do texto em si.

Para dominarmos o texto do discurso de Fedro promovemos no segundo capítulo uma tradução comentada do grego, passo a passo, tratando dos principais pontos do discurso, investigando controvérsias entre os intérpretes e buscando compreender a coesão interna da fala do simposiarca e a função da inserção das personagens Alceste, Orfeu e Aquiles em seu argumento.

Nos alinhamos a uma ousada sugestão de Cornelli (2013) que uma narrativa de gênero construída em torno de Alcibíades seria protagonista na construção do *Banquete* que figuraria como mais uma apologia a Sócrates, essa última uma suposição mais comum entre os intérpretes. A partir dessa sugestão buscamos apreender a dimensão de gênero no discurso a partir da sistematização e dos instrumentais de Scott (1986) para o tratamento do gênero como categoria de análise histórica.

A partir deste exercício pudemos esclarecer no terceiro capítulo, diversos problemas interpretativos que a inserção da personagem Alceste no discurso de Fedro criou para os comentadores, e simultaneamente compreender melhor como o gênero exerce papel

fundamental tanto neste discurso como no *Banquete*, como uma forma de dar significado às relações de poder.

Para além de procurar uma aproximação à figura de Alceste na filosofia de Platão, a presente dissertação acabou por marcar um ponto hermenêutico e político que supera o objeto imediato da pesquisa: ficamos com a convicção de que qualquer estudo histórico, filosófico ou filológico da Antiguidade que pretenda ignorar a dimensão de gênero tenderá a incorrer nos mesmos equívocos que interpretações da recepção da figura de Alceste no *Banquete* de Platão nos revelaram nestas páginas. Desta forma, ousamos esperar que esta singela dissertação possa contribuir para o aprofundamento dos estudos de gênero em filosofia antiga.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, M. (1998). Os “usos” do feminino. Ou da participação da mulher na pólis dos atenienses no período clássico. *Phoînix* 4, p. 389-401.
- ANDRADE, M. (2005). Gênero, Poder e Diferenças. *Phoînix* 11, p. 171-187.
- BARNEY, R. (2010). *Note on Plato on the Kalon and the Good*. Toronto, Classical Philology, p. 363-377.
- BENARDETE, S.; BLOOM, A. (2001). Plato. *Plato's Symposium* (translation and commentaries). Chicago, The University of Chicago Press.
- BOURDIEU, P. (1980). *Le Sens Pratique*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- BRISSON, L. (2007). Platon. *Le Banquet* (tradition inédite, introduction et notes). 5 édition. Paris, Flammarion.
- BURNET, J. (1903). *Platp. Platonis Opera*. Oxford, Oxford University Press.
- BURY, R. G. (1932) *The Symposium of Plato*. Cambridge.
- CANTARELLA, E.; LEAR, A. (2008). *Images of ancient Greek pederasty: boys were their gods*. New York, Routledge [Epub format].
- CHANTRAINE, P. (1999). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris, Klincksieck.
- COLLI, G (1993). Platone. *Simposio*. Rome, Armando Curcio Editore.
- COOKSEY, T. L. (2010). Plato. *Plato's Symposium: a reader's guide*. London, Continuum.
- CORNELLI, G. (2013). Seduzindo Sócrates: retórica de gênero e política da memória no Alcibiades platônico. In: CORNELLI, G.; DA COSTA, G. G. (eds). *Estudos Classicos I: Origens do Pensamento Ocidental*. UNESCO.
- CUCHET, V (2015). *Women and the Economic History of the Ancient Greek World Still a challenge for gender studies*. Hal archives-ouvertes.fr.
- DAVIDSON, J. (2001) Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex. *The past and Present Society*. Oxford Journals, p. 3-51.
- DAVIS, N. (1975) Women's History in Transitions: The European Case. *Feminist Studies* 3.
- DOVER, K. J. (1980). Plato. *Symposium (Commentary)*. Cambridge, Cambridge University Press.

- FIALHO, M. (2011). Plutarco. *Vidas paralelas: Alcibiades e Coriolano*. São Paulo, Annablume, Classica Digitalia Brasil.
- FINKELBERG, M. (1997). Plato's Language of Love and the Female. In: *The Harvard Theological Review* 90, n. 3, p. 231-261.
- FRANCO, I. (2006). *O Sopro do Amor: um comentário ao discurso de Fedro no Banquete de Platão*. Rio de Janeiro, Palimpsesto.
- FOUCAULT, M (1980). *The History of Sexuality*, v. 1. New York, Hurley.
- GATENS, M. (1983) A Critique of the Sex/Gender Distinction. In: ALLEN, J.; PATTON, P. *Beyond Marxism: Interventions After Marx*. Leichardt, p. 143- 160.
- GOMME, A (1925). The position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries. *Classical Philology* XX, n. I, p. 1-25.
- GUAL, C. G.; HERNÁNDEZ, M.; ÍÑIGO, E. (1988). Platão. *Diálogos III. Fédon, Banquete, Fedro*. Madrid, Editorial Gredos.
- GUTHRIE (1975). *A History of Greek Philosophy*. v. IV. London, Cambridge University Press.
- HOBBS, A. (2000). *Plato and the hero: courage manliness, and the impersonal god*. New York, Cambridge University Press.
- HOBDEN, F. (2013). *The Symposium in Ancient Greek Society and Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HOWATSON, M. C; SHEFFIELD, F. C. C. (2008). Plato. The Symposium. In: *Cambridge Texts in the History of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- IGLESIAS, M. (2001). *Mênon* (tradução). Platão. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio, Edições Loyola.
- JOWETT, B. (1892). *Dialogues of Plato*. v. I. Oxford University Press.
- JUST, R (1989). *Women in Athenian Law and Life*. London, Routledge.
- KEIME, M. (2019) *Plato's Symposium: the Other Half. A study of Phaedrus', Pausania's, and Eryximachus' Speeches'*. PhD Dissertation. Cambridge.
- KING, H (1994). Producing Woman: Hippocratic Gyneacology. In: ARCHER, L.; FISCHLER, S.; WYKE, M. (1994). *Women in Ancient Societies an Illusion of the Night*. London, Macmillan.
- KONSTAN, D. (2003). Shame in Ancient Greece. In. *Social Reserarch: An international Quartely* 70, n. 4, p. 1031-1060.
- LAFER, M. (2002). Hesiodo. *Os Trabalhos e os Dias*. São Paulo, Iluminuras.

- LAQUEUR, T. (1990) *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud*. United States of America, Harvard University Press.
- LEÃO, D. (2018) Existe-t-il une limite à la *paidotrophia* et à la *gêrotrophia*? In: *Cahiers Mondes anciens. Les politiques familiales dans les mondes antiques*. Open Edition Journals.
- LEDGER, G. R. (1989). Re-counting Plato. *A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford, Clarendon Press, p. 119.
- LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. (eds.). (2007). *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Hellenic Studies Series 22. Washington, DC, Center for Hellenic Studies.
- LISSARRAGUE, F. *The Aesthetics of the Greek Banquet: Images of Wine and Ritual*. transl. A. Szegedy-Maszak. Princeton, Princeton Legacy Library.
- LOPES, R. (2019). Tradução do Mito de Er (Platão, República, 614b-621c). *Nuntius Antiquus* 14, n. 2, p. 114-124.
- LORAUX, N. (1989) *Les Expériences de Tirésias*. Le féminin et l'Homme grec. Paris, Gallimard.
- LOURENÇO, F. (2005). Homero. *Iliada*. (Tradução). Penguin Companhia.
- MALÇA, A. N.; PULQUÉRIO, M. O. (1973). Eurípedes. Alceste. In: *Alceste, Andrômaca, Íon e Bacantes* (tradução). Lisboa, Verbo.
- MARQUES, M. P. (2012). O caráter antilógico da busca erótica no Banquete. In: Cornelli, G. *Plato's styles and characters*. São Paulo, Annablume Clássica; Brasília, Archaï UNESCO Chair, p. 223-240.
- MCARTHUR, T. (1992). *The Oxford companion to the English language*. Oxford, Oxford University Press.
- NAILS, D. (1995). *Agora, Academy and the conduct of Philosophy*. Philosophical Studies, Series 63. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- NAILS, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis, Hackett Publishing.
- NIGHTINGALE, A. W. (1995). *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- NIXON, L. (1994) Gender Bias in Archaeology. In. ARCHER. L; FISCHLER. S; WYKE. M. (1994) *Women in Ancient Societies an Illusion of the Night*. London, Macmillan.
- NOLA, R. (1990). On Some Neglected Minor Speakers in Plato's Symposium: Phaedrus and Pausanias. *Prudentia* 22, n. 1, p. 54-73.

- NOTOMI, N. (2013). *Citations in Plato Symposium 178b-c*. Studi Classici Orientali LIX, p. 55-69.
- OSWYN, M (1990). *Symptotica: a symposium on the symposion*. New York Clarendon Press.
- PALMER, J. (1999). *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford.
- PÀMIAS, J. (2012). 'Phaedrus' cosmology in the Symposium: a reappraisal. In *Classical Quarterly* 62, n. 2, p. 532-540.
- PINHEIRO, A. E. (2008). *Banquete, Apologia de Sócrates*. Coimbra, Coimbra University Press.
- POMEROY, S. (1975). *Godesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York, Schocken Books.
- POSTER, C. (1998). The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and Their Hermeneutic Consequences. *Phoenix* 52, p. 282-298.
- PRESS, G. A. (2000). *Who speaks for Plato?: studies in Platonic anonymity*. Boston, Rowman & Littlefield Publishers
- REALE, G. (2001). Platão. *Simposio*. Fondazione Lorenzo Valla; Arnoldo Mondadori editore.
- RENAUT, O. (2018). Gênero. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. *Platão*. São Paulo, Paulus; Portugal, Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 331-325.
- RILKE, R.; SCHOOLFIELD, G. (2015). Alcestis. In L. Krisak (Trans.), *New Poems*. Boydell & Brewer, p. 157-162
- ROBIN, L. (1938). Platon. Platon Oeuvres Complètes, *Le Banquet*. (Tradução, notas e comentários. T. IV, 2ème. Partie. Paris, Les Belles Lettres.
- ROSEN, S. (1987). *Plato's Symposium*. Yale University.
- ROSS, W. D. (1951). *Plato's theory of ideas*. Oxford, Clarendon Press.
- ROWE, C. (1998). Socrates and Diotima: Eros, Imortality, and Creativity. *Area Colloquium in Ancient Philosophy*, p. 239-259.
- ROWE, C. (2007) The *Symposium* as a Socratic Dialogue. In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. (eds.). *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Hellenic Studies Series 22. Washington, DC, Center for Hellenic Studies.
- SALMAN. C (1992). Phaedrus cosmology in the Symposium. *Interpretation* 20, n. 2, p. 99-116.

- SANDFORD, S. (2010). *Plato and Sex*. Cambridge, Polity Press.
- SCHULLER, D. (2009). Platão. *O Banquete* (tradução, notas e comentários). Porto Alegre, L&PM Pocket.
- SCOTT, J. (1983). Women's history: The Modern Period. In. *The Past and Present Society* 101, p. 141-157.
- SCOTT, J. (1986) Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review* 91, n. 5, p. 1053-1075.
- SEDLEY, D. (2006). The speech of Agathon in Plato's Symposium. In: REIS, B. *The Virtuous Life in Greek Ethics*. New York, Cambridge University Press, p. 47-69.
- STAFFORD, E. (1998). Masculine values, feminine forms: on the gender of personified abstractions. In: FOXHALL, L.; SALMON, J. (1998). *Thinking Men: Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*.
- STRAUSS, L. (2001). *On Plato's Symposium*. Chicaco, Univerdity of Chicago Press.
- SCHIAPPA AZEVEDO, M. T. (2018). Platão. *O Banquete*. Lisboa, Relógio D'Água Editores.
- SHEFFIELD, F. (2006) *Platos Symposium: The Ethics of Desire*. New York, Oxford University Press.
- SHEFFIELD, F. (2007). The Role of the Earlier Speeches in the Symposium: Plato's Endoxic Method? In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. (eds.). *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Hellenic Studies Series 22. Washington, DC, Center for Hellenic Studies.
- SMITH, N. D. (1995). Asking Scholarly Questions and Reading Plato's Dialogues. (preface) In: NAILS, D. *Agora, Academy and the conduct of Philosophy*. Philosophical Studies, Series 63. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- TAYLOR, A. E. (1960). *Plato: The Man and his Work*. London, Methuen.
- TORRANO, J. (2003). Hesíodo. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo, Iuminuras.
- TROMBINO, M. (2008). Platone. *Simposio*. Roma, Armando editore.
- VIDAL-NAQUET, P. (1991). *Le Chasseur Noir*. Formes de Pensée et Formes de Société dans le monde grec. Paris. Maspero.
- VLASTOS, G. (1994) Was Plato a feminist? In: TUANA, N. *Feminist Interpretation of Plato*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- YAMAGATA, N. (2012). *Use of homeric references in Plato and Xenophon*. Classical Quarterly, Great Britain, Cambridge Journals.

WEST, M (1985). *The Hesiodic Catalogue of Women*. Orxford, Claredon Press.

WINKLER, J. (1990) *The Constraints of Desire: the antropology of sex and gender in ancient Greece*. New York, Routledge.

ZEITLIN, F. (1996) *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literatura*. The University of Chicago Press.