



Endeia e euporia, “falta” e “inventividade”: o léxico socrático da natureza de eros no *Banquete*

Endeia and euporia, “lack” and “inventiveness”: the Socratic lexicon for the nature of eros in the *Symposium*

Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes¹

<https://orcid.org/0000-0002-7985-7175>
 juliaznovaes@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.25187/codex.v11i2.57956>

RESUMO: Este artigo foca nas primeiras partes do discurso de Sócrates no *Banquete*, no qual o filósofo descreve a natureza de eros, antes de discutir seus efeitos. Propõe-se que Platão introduz ali um vocabulário específico para descrever o fenômeno erótico que, diferente de outras abordagens sobre o desejo amplamente dito através do *corpus*, substitui o modelo de preenchimento e esvaziamento (πλησμονή e κένωσις) mais característico dos chamados “apetites” (ἐπιθυμίας). Neste diálogo, o eros socrático, intermediário por excelência, oscila entre estados fugazes de ἔνδεια, falta, e εὐπορία, “inventividade”, sem visar à saciedade. A primeira seção do texto se debruça sobre o vocabulário da falta estabelecido, na maior parte, durante o *elenchos* de Agatão (199c–201d), personagem cuja tese, apoiada na superabundância divina, é refutada pelo estabelecimento do caráter necessitado e aporético (sem-recursos) de eros. Na segunda seção, a escolha de Poro (Recurso) e Penia (Penúria) por Diotima como os genitores de eros (203b–204c) é analisada a partir dos usos relevantes destes termos na literatura precedente. É pela interação das características parentais que eros será definido como euporético, o que pode ser melhor traduzido como “inventivo”. Tendo estabelecido o par *endeia* (*aporia*) *x* *euporia* — termos familiares às leitoras do *corpus* por sua aplicação eminentemente discursiva —, Sócrates poderá descrever a melhor atividade ou expressão do desejo erótico como a busca incessante por um *lógos*.

PALAVRAS-CHAVE: eros; falta; *euporia*; *lógos*.

ABSTRACT: This paper focuses on the early parts of Socrates' speech in the *Symposium*, in which the philosopher describes the nature of eros, before discussing its effects. It is proposed that Plato introduces a specific vocabulary to describe the erotic phenomenon, which, unlike other approaches to desire in general across the *corpus*, tacitly rejects the model of filling and emptying (πλησμονή and κένωσις) more characteristic of those usually called appetites (ἐπιθυμίας). In this dialogue, Socratic eros, an intermediary par excellence, oscillates between fleeting states of ἔνδεια, lack, and εὐπορία, “inventiveness”, without aiming at satiety. The first section of the paper focuses on the vocabulary of lack established, for the most part, in the *elenchos* of Agathon (199c–201d), a character whose thesis, based on divine superabundance, is refuted by the establishing of the needy and aporetic (resourceless) character of eros. In the second section, the choice of Poros (Resource) and Penia (Poverty) by Diotima as eros' parents (203b–204c) is analysed on the basis of the relevant uses of these terms in the preceding literature. It is through the interaction of parental characteristics that eros will be defined as “euporetic”, which can be translated as “inventive”. By the establishing of the pair *endeia* (*aporia*) — *euporia* — familiar terms to the readers of the *corpus* for their eminently discursive application —, Socrates will be able to describe the expression of erotic desire, and specifically philosophical desire, as the incessant search for a *logos*.

KEYWORDS: eros; lack; *euporia*; *logos*.

¹ Doutoranda em História da Filosofia Antiga na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).



Antes de começar seu discurso no *Banquete*, Sócrates estabelece uma metodologia própria para elogiar eros, que o distancia dos discursos anteriores: “Não mais elogio desse modo — pois eu não seria capaz —, no entanto, a verdade, se concordais, quero dizer à minha maneira (...)” (199a6-b1)². Tal estratégia discursiva requererá um discurso dividido, pelo menos, em duas partes, o que já marca sua diferença do formato monológico dos outros elogios: uma, que toma a forma de um *elenchos* com um dos convivas, o poeta e anfitrião Agatão; e outra, na qual Sócrates recorre à narrativa de conversas que teria tido com uma sacerdotisa chamada Diotima. Ele parte, contudo, do que se poderia chamar o “manifesto metodológico” do trágico, que começara bem o seu discurso ao dizer que “que primeiro seria preciso mostrar [ἐπιδειξαι] quem é Eros, e depois as suas ações”³. (199c4-5). Ao contrário do resto daquele discurso, este princípio parece ser genuinamente elogiado pelo filósofo, sendo absorvido — e depois reiterado (201d8-e2) —, no seu discurso.

O presente artigo se concentra neste primeiro objetivo do discurso de Sócrates. Propõe-se que Platão introduz ali um vocabulário específico para descrever a natureza do fenômeno erótico que, diferente de outras abordagens sobre o desejo amplamente dito através do *corpus*, substitui o modelo de preenchimento e esvaziamento (πλησμονή e κένωσις) mais característico dos chamados “apetites” (ἐπιθυμῖαι). O eros socrático, intermediário por excelência, oscila entre estados fugazes de ἔνδεια, falta, e εὐπορία, inventividade, sem visar à saciedade. Seguindo a divisão proposta do discurso, a primeira seção do texto se debruça sobre o vocabulário da falta estabelecido, na maior parte, no *elenchos* de Agatão (199c-201d), personagem cuja tese, apoiada na superabundância divina, é refutada pelo estabelecimento do caráter necessitado e aporético (sem-recursos) de eros. Na segunda seção, a escolha de Poro (Recurso) e Penía (Penúria) por Diotima como os genitores de eros (203b-204c) é analisada a partir dos usos relevantes destes termos na literatura precedente. É pela interação das características parentais que eros será definido como euporético ou “inventivo”. Tendo estabelecido o par *endeia (aporia) x euporia* — termos familiares às leitoras do corpus por sua aplicação eminentemente discursiva —, Sócrates poderá descrever a melhor atividade ou expressão do desejo erótico como a busca incessante por um *lógos*.

1. A *endeia* de eros, a *aporia* de Agatão

² οὐ γὰρ ἔτι ἐγκωμιάζω τοῦτον τὸν τρόπον — οὐ γὰρ ἂν δυναίμην — οὐ μέντοι ἀλλὰ τὰ γε ἀληθῆ, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω εἰπεῖν κατ' ἑμαυτὸν (...). A não ser que de outro modo indicado, toda citação traduzida do *Banquete* é de Franco e Torrano, Platão, 2021b.

³ πρῶτον μὲν δέοι αὐτὸν ἐπιδειξαι ὁποῖός τις ἐστὶν ὁ Ἔρως, ὕστερον δὲ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

O primeiro movimento conceitual do *elenchos* será adquirir o assentimento acerca do caráter relacional e intencional de eros, que toma a forma específica de uma carência ou falta (ἔνδεια) constitutiva, determinada pela inserção temporal do fenômeno erótico (cf. Fierro, 2014, p. 93). Sócrates pergunta: “Eros é tal que é eros de algo [τινος] ou de nada [οὐδενός]?” (199d1-2)⁴. O caso genitivo exige um esclarecimento sintático da direção abstrata para a qual o filósofo conduz o rumo da discussão — “não te pergunto se é de uma mãe ou de um pai — pois seria ridícula a pergunta se eros é eros de mãe ou de pai — mas é como se eu perguntasse isso mesmo, pai [“a própria noção de pai”⁵, αὐτὸ τοῦτο πατέρα], é pai de alguém, ou não?” (199d2-5)⁶. Não é casual, é claro, a escolha destes nomes (pai; mãe) para o “jogo linguístico” socrático (Palumbo, 2012, p. 88). Um dos sentidos principais do genitivo, caso da origem em sentido amplo, é o de filiação. Sócrates reconhece e brinca com a ambiguidade da pergunta, que poderia “ou bem se tratar de saber se o amor [nome comum] é amor de alguém ou alguma coisa, ou de ninguém ou de nada; ou bem se tratar de saber se Eros [o deus, o nome próprio] é filho de alguém ou de ninguém” (Brisson in Platão, 2007, p. 207, n. 351, tradução minha). Com esta pergunta, ele também alfineta o início de discursos como de Fedro e Pausânias, cujo método de elogiar buscou não definir a natureza do objeto, mas a ascendência mitológica do deus — o tipo de estratégia discursiva de que, é claro, Sócrates se aproveitará em seguida, mas com outros objetivos. Ela seria “γελοῖον” não apenas porque eros não é o tipo de coisa que se sente por mãe e pai (genitivo objetivo), ou que mãe e pai sentem (por um filho, genitivo subjetivo) (Bury, 1932, p. 89), mas também, possivelmente, porque não é assim que se começa um discurso com conhecimento da verdade:

De entidade mítica, Eros foi degradado a problema sintático: de que maneira “eros”, como palavra, se liga às demais no texto? Há termos absolutos e relativos. Casa é absoluto, pai é relativo, eros é relativo. A sintaxe autoriza Sócrates a declarar eros carente. Sócrates [...] convoca [sc. a linguagem] para o exercício da dialética. Mesmo não havendo a entidade mítica que Eros referia, o signo guarda um conceito que, reelaborado, pode ser empregado para outros fins. À teoria dos signos [sc. dos nomes, como no Crátilo,] acrescenta-se a sintaxe que ata as palavras e ata coisas com a mesma lei. **Entre o lógos verbal e o lógos cósmico não se estabelece diferença de natureza.** (Schüler, 1992, p. 75. Grifo e colchetes meus).

Um verdadeiro tratamento do problema de eros exige que ele seja, em primeiro lugar, deslocado para o campo da linguagem: “o conhecimento verdadeiro mostra imediatamente sua

⁴ πότερον ἐστὶ τοιοῦτος οἷος εἶναι τινος ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενός;

⁵ Tradução de Schüler, Platão, 2021a.

⁶ ἐρωτῶ δ' οὐκ εἰ μητρός τινος ἢ πατρός ἐστὶν — γελοῖον γὰρ ἂν εἴη τὸ ἐρώτημα εἰ Ἔρως ἐστὶν ἔρως μητρός ἢ πατρός — ἀλλ' ὥσπερ ἂν εἰ αὐτὸ τοῦτο πατέρα ἢ πρώτων, ἄρα ὁ πατήρ ἐστὶ πατήρ τινος ἢ οὐ;

natureza linguística: é um conhecimento feito de signos e das relações necessárias entre os signos” (Palumbo, 2012, p. 88). Tal visada coincidência entre o “tecido verbal” e o tecido do cosmos (Schüler, 1992, p. 75), o “isomorfismo entre linguagem e realidade” (Fierro, 2014, p. 96), é posta em evidência por eros, que dentre as coisas a serem descritas e conhecidas na realidade apresenta uma homologia estrutural com o próprio discurso: ἔρως τινος; λόγος τινος (cf. Sofista, 262e5⁷; Teeteto, 208c9⁸). Assim como eros só existe em relação a um algo, também só existe discurso que fale sobre alguma coisa — mesmo que seja dele mesmo. Sócrates assim refina — sofisticada — a proposta metodológica de Agatão, “discursificando” eros.

O signo “eros” exige um complemento, um τι. A relação com esse algo é em seguida qualificada como uma de desejo — eros ama, deseja e quer⁹ (ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, 200a5–6; βούλοιστ' ἄν, b4) — por aquilo que não se tem (οὐκ ἔχων, 200a6), o que é tratado como sinônimo daquilo que falta, do que se é carente/necessitado/faltoso (ἐνδεής, 200a9; cf. Lisis, 221d–e). Tendo sido acordado que eros é amor e desejo daquilo que lhe falta e não tem, Sócrates prossegue pelo vocabulário da posse. Os exemplos de “posses” (κτήματα) não são bens materiais, mas condições como ser grande (μέγας εἶναι), ser forte, ser veloz, ser são e mesmo ser rico (ter grandeza, ter força, ter velocidade, ter saúde, ter riqueza). Portanto, é preciso enfatizar que a noção de “posse” aqui descreve uma relação ontológica e predicativa: a falta de algo — ser carente de algo — é sinônima a não ter este algo e também de não sê-lo: “E o que ele não possui [μὴ ἔχει] e o que ele próprio não é [μὴ ἔστιν] e que lhe falta [ἐνδεής ἐστι], tais não são as coisas de que há desejo e amor?” (200e3–7)¹⁰. Por isso, a reflexão seguinte com base nestes exemplos, atributos humanos sujeitos à perda ou à corrupção, estabelece que eros se projeta no tempo: amar é desejar aquilo que se tem no presente (ἐπιθυμῶ τῶν παρόντων, 200d4) na medida em que se quer a continuidade ou conservação da coisa consigo no presente e no futuro (τὸ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ταῦτα εἶναι αὐτῷ σφρζόμενα καὶ παρόντα; 200d9–10).

O uso de “falta” (ἐνδεια) para caracterizar a experiência do desejo desvia de outras definições localizadas através do *corpus*, que tendem ao uso do termo “vazio” (κενός) (cf. *Filebo*, 35a; *República*, 585a–b). O próprio *Fedro*, o outro diálogo sobre o desejo especificamente erótico, usa sem grandes preocupações o vocabulário do preenchimento e esvaziamento por fluxos (e.g.: *Fedro*, 255d) — com

⁷ “Um enunciado [*lógos*], enquanto o for, é necessário que seja enunciado de algo; é impossível não ser de algo.” Λόγον ἀναγκαῖον, ὅτανπερ ἦ, τινὸς εἶναι λόγον, μὴ δὲ τινὸς ἀδύνατον. Tradução de Murachco, Maia Jr. e Souza. Platão, 2011c.

⁸ Compare o discurso “περὶ τί;” do *Górgias*, 449d *et seq.* com “Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν” em *Banquete*, 204b3.

⁹ Sócrates não esclarece a diferença entre estes termos. Isto não significa que sejam necessariamente sinônimos. É possível dizer que todo eros é *epithymia*, mas nem toda *epithymia* é eros (Frère, 1981, p. 195; cf. Cummins, 1991).

¹⁰ καὶ ὃ μὴ ἔχει καὶ ὃ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὐ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ' ἄττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν; cf. também *Lisis*, 221d–e.

efeito, é um texto que se destaca do corpus pelo uso iterado desse léxico na primeira parte¹¹. Em outros diálogos, ἔνδεια e cognatos podem se referir a deficiências dos mais variados tipos¹² — de conhecimento, de *lógoi*, de virtude, de ajuda, de dinheiro, de artes, dos sentidos, de amigos, de conselhos, de ser. Quando o contexto é explicitamente sobre o desejo, seus usos não se destacam pela repetição, como nesta passagem, e o termo é mais de uma vez usado como complementar à noção de preenchimento (cf. *Filebo*, ἀποπληρουμένων, 45b8, πληρώσεις, 51b5; *Górgias*, πλήρωσις, 496e1; *República*, πλησμονῆ, 571e1)¹³. Nesses casos, na prática, a “falta” é aproximada à noção de vazio.

No *Banquete*, por outro lado, há um acúmulo de ἔνδεια e seu adjetivo biforme correspondente, ἐνδείης, no discurso de Sócrates, a maioria das instâncias ocorrendo neste trecho da refutação (200b1, b7, e4, e9, 201b1, b4, b5, c4, c5, 202d1, 203d3, 204a6; cf. 195d1 e 216a5). Isto é significativo porque parece ser um desvio socrático proposital do vocabulário que usou para descrever o entendimento de Agatão acerca da transmissão de sabedoria, na primeira conversa entre eles: “Seria bom, Agatão, se a sabedoria fosse tal que escorresse de nós, do mais **cheio** ao mais **vazio** [ἐκ τοῦ **πληρεστέρου** εἰς τὸ **κενώτερον** ῥεῖν ἡμῶν], ao nos tocarmos uns aos outros, tal qual a água que nas taças através do fio de lã escorre da mais cheia à mais vazia [ῥέον ἐκ τῆς **πληρεστέρας** εἰς τὴν **κενωτέραν**]” (175d3–7)¹⁴.

Tal resposta pôs em dúvida que a sabedoria pudesse ser transferida por meio de um “fluxo” discursivo¹⁵, mas qualquer investigação a este respeito foi interrompida pela exigência de seu anfitrião que ele jantasse e o ritual simposiástico pudesse prosseguir. É apenas neste momento, onde a palavra é finalmente passada a Sócrates, tendo seguido “da esquerda para a direita”, que ele pode retomar aquele diálogo inicial.

¹¹ Além da presença insinuante do rio Ilisso, identificam-se, por exemplo, termos relativos ao verbo ῥέω: ἀπορρέω: ἀπορρεῖ, 246d4, 255c4; ἀρύω: ἀρύτωσιν, 253a6; εἰσρέω: εἰσερρή, 262b3; ἐπιρρέω: ἐπιρρεῖ, 229d7, ἐπιρρυσίης, 251b12; à noção de preenchimento, pelo nome πλήρης, 235c5; πλησμονή, 233e2, 241c8; e verbos τίμιπλεμι: πλησθεῖσα, 248c7; πλερώω: πεπληρώσθαι, 235d1; ὑποτίμιπλημι: ὑποπλησθῆ, 254a1; ἐπιμιπλημι: ἐνέπλησεν, 255d3, ἐμπλησθεῖς, 270a5; além de uma série de substantivos relativos a rios e emanações em geral, como νᾶμα (235d1, 278b9), κρήνη (259a6), e πηγὴ (230b6, 245c9, 255c1), além de ἀπορροή (251b2), εὐροία (238c7), e ρεῦμα (255c1, 6), cognatos de ῥέω.

¹² Cf. *Eutífron*, 13a1; *Apologia*, 22a4; *Fédon*, 74d6, d8, 74e1, 75a3, 75b2, 84c6, 88e3; *Crátilo*, 432d2; *Sofista*, 245c2, 254c7; *Político*, 262c5; 311a9; *Filebo*, 62c2, c8; *Primeiro Alcibiades*, 104a2; *Segundo Alcibiades*, 145e1, 149a5; *Teages*, 123b5; *Cármides*, 158c4; *Laques*, 199d7; *Eutídemo*, 292e4; *Protágoras*, 322b4, 329b6, 357d4; *Górgias*, 487e4, 522d7; *Hípias Maior*, 283d2; *Menexeno*, 244b6; *República*, 345d5, 369b7, 381c2, 416e3, 491d4, 523e7, 529d2, 538b2, 571a8; *Timeu*, 70d8; *Leis*, 679a3, 697e3, 729a6, 734b6, 802b4, 930c6, 936d3, 945b8; *Carta VII*, 328d5, 328e1, 332d5.

¹³ Vide, ainda, *Protágoras*, 357a2, b2, onde a oposição entre ἔνδεια e ὑπερβολή é o domínio da arte metríca; e *Timeu*, 82a3, πλεονεξία καὶ ἔνδεια, 84c4, ἔνδειας ἢ τινος ὑπερβολῆς, ambos contextos patológicos.

¹⁴ Εὖ ἂν ἔχοι, φάναι, ὧ Ἀγάθων, εἰ τοιοῦτον εἴη ἡ σοφία ὥστ' ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν ἡμῶν, ἐὰν ἀπτώμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν.

¹⁵ Para o discurso como um tipo de fluxo, cf. *Sofista*, 263e7–8; *Teeteto*, 177b8, 206d1–4; *Timeu*, 75e3–5 e *Leis*, 672b3; também *Crátilo*, 396d7–8; *Hípias Maior*, 291a6; *Lisis*, 204c–d. Cf. Cratino, fr. 198 PCG; Empédocles, fr. 3.1–2 DK; Eurípidēs, fr. 899 TrGF.

O termo ἔνδεια é forma nominal derivada do verbo δέω (cf. ἐνδέω, ἐπιδέω), dizendo respeito a uma noção de deficiência, insuficiência, precisão, escassez ou carência, mesmo uma *pobreza*. O prefixo εν- sugere mesmo que tal falta é de natureza endógena, interna, constitutiva. Percebe-se assim uma ênfase na sutil diferença entre a ideia de vazio e a de falta: um vazio, a princípio, pode ser preenchido por qualquer coisa; uma falta, pelo contrário, é sempre uma falta de algo específico. Um vazio habita o presente e se sustenta nele; já uma falta se projeta para o passado, pois a sua identificação enquanto “falta” pressupõe a impressão da presença de uma ausência, algo que deveria estar lá mas foi retirado, cortado.

O problema da passagem do tempo, como detalhará Diotima, está no centro da experiência erótica enquanto uma reação mortal ao fato da corrupção e da morte. A ênfase na inscrição temporal do fenômeno erótico se torna um obstáculo para a continuidade da interlocução com Agatão, de modo que é preciso concluí-la. Sócrates retorna ao discurso do poeta, indicando que, com base no que foi dito, o poeta não pode mais sustentar a tese de que eros é do belo sendo, ao mesmo tempo, belo, ou que é do bom, sendo bom:

Ἐνδειῆς ἄρ' ἐστὶ καὶ οὐκ ἔχει ὁ Ἔρως κάλλος. / Ἀνάγκη, φάναι. / Τί δέ; τὸ ἐνδεδῆς κάλλους καὶ μηδαμῆ κεκτημένον κάλλος ἄρα λέγεις σὺ καλὸν εἶναι; / Οὐ δῆτα. / Ἔτι οὖν ὁμολογεῖς Ἔρωτα καλὸν εἶναι, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει; / Καὶ τὸν Ἀγάθωνα εἰπεῖν Κινδυνεύω, ὃ Σώκρατες, οὐδὲν εἰδέναι ὧν τότε εἶπον. / Καὶ μὴν καλῶς γε εἶπες, φάναι, ὃ Ἀγάθων. ἀλλὰ σμικρὸν ἔτι εἶπέ· τὰγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι; / Ἔμοιγε. / Εἰ ἄρα ὁ Ἔρως τῶν καλῶν ἐνδειῆς ἐστὶ, τὰ δὲ ἀγαθὰ καλά, κὰν τῶν ἀγαθῶν ἐνδειῆς εἴη. / Ἐγώ, φάναι, ὃ Σώκρατες, σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν, ἀλλ' οὕτως ἐχέτω ὡς σὺ λέγεις. / Οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ, φάναι, ὃ φιλούμενε Ἀγάθων, δύνασαι ἀντιλέγειν, ἐπεὶ Σωκράτει γε οὐδὲν χαλεπὸν.

“Falta, então, a Eros beleza e ele não a possui.” “Necessariamente”, disse ele. “E então? Ao que falta beleza e é despossuído de beleza tu dizes que é belo?” “De modo algum.” “Ainda concordas, então, que o amor é belo, sendo assim?” E Agatão: “Pode ser, Sócrates, que eu nada soubesse do que então dizia”. “Entretanto, foi belo o que disseste, Agatão”, retrucou Sócrates. “Mas diz-me ainda um pouco mais: o que é bom não te parece também belo?” “Sim, a mim me parece.” “Ora, se a Eros falta o que é belo, e se o que é bom é belo, a ele faltaria também o que é bom. E Agatão: “Eu não te poderia contradizer, Sócrates. Que seja assim como dizes!”. “É a verdade que não podes contradizer, caro Agatão, pois a Sócrates não é nada difícil” (201c6-8). (Platão, *Banquete*, 201b4-c8).

Não interessa a Platão que Sócrates aponte agora para sua própria aparente “contradição”: segundo o que ele disse algumas linhas antes, Agatão poderia ter respondido que eros pode ser belo no presente e desejar pela conservação deste bem no futuro. O problema é que, neste ponto

da argumentação, eros é ainda considerado por Agatão como um deus, de modo que não estaria sujeito às mudanças que sofrem os mortais, tais como, por exemplo, o envelhecimento — uma das coisas, inclusive, que o eros do poeta abominaria (195b). Além disso, não caberia a Sócrates, em sua própria voz, apresentar especulações teológicas que poderiam ser consideradas ímpias¹⁶ sem o aval de uma suposta autoridade como Diotima. Dentro dos limites implícitos da discussão, é plausível que o autor feche esta fase da discussão, e retorne à oposição dos modos de elogiar sublinhada por Sócrates anteriormente à refutação: o poeta falou belamente, enquanto o filósofo trouxe à baila a voz irrefutável da verdade.

A nada disto Agatão se compromete com uma resposta direta, atestando apenas seu desgaste e reconhecendo a possibilidade de sua ignorância. Com efeito, ele já estava farto da discussão. Dado que, em seu discurso, atribuiu todas as virtudes a eros (196d), provavelmente imaginou que Sócrates repetiria o mesmo exaustivo procedimento refutatório com todas elas, de modo a concluir que nem eros é como ele quisera retratá-lo, nem é ele próprio a sua imagem — como ele quisera fazer quando disse que, além de belo, bom e sábio, também seria poeta (196d). De acordo com a “poética da plenitude” de Agatão (Corrigan; Glazov-Corrigan, 2004, p. 91), eros seria o poeta que poeta segundo a sua natureza abundante. Enquanto deus, só poderia conferir beleza possuindo-a ele mesmo; só poderia *transmitir* conhecimento sendo ele mesmo, a princípio, *pleno*, como a taça cheia da imagem de Sócrates: “**pois o que não se tem ou não se sabe [μὴ ἔχει ἢ μὴ οἶδεν], não se poderia dar a outrem nem ensinar**” (196e?)¹⁷. Assim, conclusão da refutação de que eros é ἐνδεής foi de encontro com este ponto principal do discurso do trágico, segundo o qual “do amor da beleza [ἐρᾶν τῶν καλῶν] surgiram todos os bens para deuses e homens. (...) Eros sendo antes ele mesmo o mais belo e o melhor é depois para os demais a causa de outros bens semelhantes” (197b7-c3)¹⁸.

O objetivo “teórico” principal da investigação conduzida por Sócrates foi fazer Agatão concordar que eros é uma condição existencial e temporal de falta (ἐνδεια), e nisso efetivamente refuta a tese do poeta trágico. Seu objetivo “prático” teria sido deslocar Agatão de uma posição de amado — objeto de desejo, ou de “eros segundo Agatão” — para a de amante — sujeito de desejo, ou de “eros segundo Sócrates”. O meio pelo qual Sócrates efetiva essas operações é um só, o *elenchos*: ao forçar Agatão a reconhecer a possibilidade de que não sabia do que estava falando, Sócrates o

¹⁶ Lendo o *Banquete* em chave apologética, e Sócrates tendo sido morto por, dentre outras razões, impiedade (cf. *Apologia*, 24b). Ele costuma apresentar esse tipo de doutrina como recebida de outras fontes.

¹⁷ καὶ πρῶτον μὲν, ἴν' αὖ καὶ ἐγὼ τὴν ἡμετέραν τέχνην τιμῶ ὡς περ Ἐρυξίμαχος τὴν αὐτοῦ, ποιητὴς ὁ θεὸς σοφὸς οὕτως ὥστε καὶ ἄλλον ποιῆσαι· πᾶς γοῦν ποιητὴς γίγνεται, “<κἂν ἄμουσος ἢ τὸ πρίν>,” οὗ ἂν Ἔρωσ ἀψηται. ᾧ δὴ πρέπει ἡμᾶς μαρτυρίῃ χρῆσθαι, ὅτι ποιητὴς ὁ Ἔρωσ ἀγαθὸς ἐν κεφαλαίῳ πᾶσαν ποίησιν τὴν κατὰ μουσικὴν· ἃ γὰρ τις ἢ μὴ ἔχει ἢ μὴ οἶδεν, οὐτ' ἂν ἐτέρῳ δοίη οὐτ' ἂν ἄλλον διδάξειεν. καὶ μὲν δὴ τὴν γε τῶν ζῶων ποίησιν πάντων τίς ἐναντιώσεται μὴ οὐχὶ Ἔρωτος εἶναι σοφίαν, ἢ γίγνεται τε καὶ φύεται πάντα τὰ ζῶα;

¹⁸ ἐπειδὴ δ' ὁ θεὸς οὗτος ἔφυ, ἐκ τοῦ ἐρᾶν τῶν καλῶν πάντ' ἀγαθὰ γέγονεν καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις. ... Ἔρωσ πρῶτος αὐτὸς ὦν κάλλιστος καὶ ἀριστος μετὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἄλλων τοιούτων αἴτιος εἶναι.

coloca num estado de *aporia* — uma falta/carência de recursos discursivos — que constitui a base do reconhecimento de ignorância, ponto de partida do estado erótico por sabedoria.

No *Sofista*, o discurso refutatório é definido como uma espécie de “purificação” que consiste em um “esvaziamento” da alma dos impedimentos ou obstáculos ao conhecimento — τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίους, aquilo que está no caminho dos pés e impede a passagem¹⁹. Diz a Teeteto o Estrangeiro de Eleia:

... νομίζοντες γάρ, ὃ παῖ φίλε, οἱ καθαίροντες αὐτούς, ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἰατροὶ νενομίκασι μὴ πρότερον ἂν τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἂν τὰ ἐμποδίζοντα ἐντός τις ἐκβάλῃ, ταῦτόν καὶ περὶ ψυχῆς διειροήθησαν ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἔξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίους δόξας ἐξελῶν, καθαρὸν ἀποφήνῃ καὶ ταῦτα ἡγούμενον ἅπερ οἶδεν εἰδέναι μόνα, πλείω δὲ μή.

... Pois, ó querido jovem, os que se purificam a si mesmos, considerando, como acham os médicos acerca dos corpos, que um corpo não poderia tirar vantagem do alimento oferecido antes que alguém retirasse as impurezas que nele há, pensam o mesmo acerca da alma: que ela não tirará proveito dos ensinamentos oferecidos antes que alguém, contestando o refutado, o rebaixe pela refutação, expulsando as opiniões contrárias [opiniões “impeditivas” ou “obstaculares”] aos ensinamentos e pela purificação torne manifesto aos que julgam saber apenas aquilo que sabem e nada mais. (Platão, *Sofista*, 230b4-d4. Tradução de Murachco, Maia Jr. e Santos. Platão, 2011).

O Estrangeiro não explicita por qual método os médicos “se livram” (ἐκβάλλῃ) das impurezas do sistema fisiológico, mas é possível imaginar — dentro do esquema hipocrático — que se tenha em mente algum tipo de esvaziamento ou evacuação de fluxos: por meio de um *phármakon* emético, laxante ou diurético, por exemplo, ou um procedimento de sangria. O rebaixamento ou humilhação do refutado é a mesma coisa que Sócrates recomenda que amantes façam com seus amados “inflados” de elogios no *Lísis* (210e) — um tipo de discurso, portanto, que age na alma não a preenchendo de qualquer coisa, mas esvaziando — um meio de produzir o efeito desejado por aquele que o administra, como um *phármakon*. No vocabulário específico do *Banquete*, a refutação mostraria uma “falta” de conhecimento do refutado que, como em muitos outros diálogos, cai em *aporia*, um estado intoxicado (cf. φαρμάπτειν, *Banquete*, 194a5; φαρμάπτεις, *Ménon*, 80a1-2) de

¹⁹ A imagem da caminhada e da viagem é propícia à investigação filosófica, e aparece no início de vários diálogos. A própria noção de *método*, é claro, é a de caminho: μετα + ὁδος, que “signifique originalmente ‘poursuite’”, *perseguição* (Chantraine, 1999, p. 774). Não à toa o eros de Diotima é caçador.

perplexificação e de *não-passagem* discursiva. O obstáculo foi removido, mas como prosseguir? A remoção, expulsão, esvaziamento do que não presta é um passo necessário, mas não suficiente.

Tendo “esvaziado” o diálogo dos obstáculos ao que pretende dizer, e para prosseguir com o encômio prometido, Sócrates inventará um recurso que lhe permite reproduzir a estrutura dialógica e as funções assumidas pelos dialogantes, tentando transmitir/passar (πειράσομαι ... διελθεῖν, 201d6), pelos seus próprios meios e segundo sua capacidade (d7-8; cf. 199a7-b5), suas supostas conversas, décadas antes, com a sacerdotisa Diotima.

O problema da falta, contudo, ainda não foi levado até suas últimas consequências. Sócrates começa a narrar exatamente do mesmo ponto em que Agatão desistiu de responder, e por sua vez se colocando no lugar de Agatão, assumindo uma postura mais ativa: se eros não é nem belo nem bom porque a ele faltam essas coisas, como previamente determinado, “que dizes, Diotima? Então, Eros é feio e mau?” (201e8-9)²⁰. A pergunta-resposta do jovem filósofo permite que a sacerdotisa introduza a noção de *intermediário* — μεταξύ, um advérbio –, aquilo que está entre e no meio, que faz a ligação, a ponte, a passagem entre dois extremos. O exemplo que ela dá é epistemológico: a opinião correta (ἡ ὀρθὴ δόξα, 201e9) — o opinar “sem ter razão para dar” (ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι, e5; ἄλογον, e6; cf. *Teeteto*, 201d) — é o que está entre a ignorância (ἀμαθίας) e o conhecimento (φρονήσεως, 201e9; ἐπιστήμη, e7) (cf. *República*, 477a-478e). O opinar corretamente *falta* e é *carente* de um *lógos* — não qualquer um, certamente, mas de um algo, τινος, o qual o sujeito do discurso deseja.

Ainda que o não-belo não seja necessariamente feio, nem o não-bom, mau, o texto não fornece um termo para o que seria isso (202b). Certamente não seria algo atribuível a um deus, como nota Sócrates em seguida (202b6-7). Deuses são felizes (εὐδαίμονας) possuindo coisas belas e boas (τοὺς τὰγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κερτημένους, 202c10), e eros, como foi acordado, “porque lhe *falta* o que é bom e belo, deseja isso mesmo que lhe *falta*” (δι' ἔνδειαν τῶν ἀγαθῶν καὶ καλῶν ἐπιθυμεῖν αὐτῶν τούτων ὧν ἔνδειξ ἔστιν, 202d1-3). Ao retomar as bases daquilo com que concordaram, Diotima garante a Sócrates a segurança para dar o passo à frente que ele deseja, e o qual Agatão não soube que podia ou não teve vontade de dar, após a retirada do obstáculo. Ela também não considera eros um deus, mas explica que ele é um grande δαίμων, a entidade μεταξύ por excelência, que habita e transita no espaço entre deuses e mortais (μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, 202d11). Assim ela descreve sua *dynamis*, a pedido de Sócrates:

Ἐρμηνεῖον καὶ διαπορθμεῖον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς

²⁰ Πῶς λέγεις, ἔφην, ὦ Διοτίμα; αἰσχροὺς ἄρα ὁ Ἔρως ἐστὶ καὶ κακός;

τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ²¹, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπιδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητεῖαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν **ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος** θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγοροῖσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάνουσος. οὗτοι δὲ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως.

Ele interpreta e transmite aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem dos deuses, de uns as preces e sacrifícios, de outros as ordens e as retribuições dos sacrifícios, e estando no meio de ambos ele os completa de modo a ligar o todo a si mesmo. É através dele que toda arte divinatória flui, e também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios, mistérios e encantamentos e de toda adivinhação e magia. Um deus não se mistura com os homens, mas é através dele que se dá toda **convivência e diálogo**²² dos deuses com os homens, quer despertos, quer adormecidos. O sábio em tais artes é um homem numinoso, já o sábio em quaisquer outras, seja por ofício ou por habilidade, é apenas um artesão. Esses numes são muitos e diversos, um deles é Eros. (Platão, *Banquete*, 202e3–203a8).

Eros, como todo *daimōn*, é poder de comunicação²³. Ele é carente, e por isso mesmo é forçado a um movimento constante que descreve a figura de uma ligação e estabelece uma linguagem — essa mesma que oferece a possibilidade de obtenção daquilo que se deseja. Eros é o que impulsiona através da passagem, ao mesmo tempo que é a passagem, o *poro*. Ainda assim, ele não anula a distância — o mesmo traçado que liga dois pontos é o que mede a distância entre eles —, e não garante nem a obtenção nem a permanência da compreensão que provê: “*homilia kai dialektos*, relação e conversa, que não são nem imanência nem transcendência, mas, precisamente, coligação, vale dizer, conjunção e distinção, *diairesis* e *sinagogé* (*Phaedr.* 266B)” (Palumbo, 2012, p. 91. Tradução minha). Como explicita, ainda, Schüler:

... Eros comparece como hermeneuta (hermeneuon), como tradutor de uma língua estranha, **como um transportador de bens sobre as águas de um rio (*diaporthmeuon*)**, rio da largura do rio Oceano, limite entre o mundo humano e o mistério. Visto que para a linguagem dos deuses não há tradução perfeita, incessante

²¹ Essa é a primeira de duas instâncias do vocabulário do preenchimento no discurso de Sócrates. A próxima é a caracterização do belo em si como “não repleto/não contaminado de carnes” (μη ἀνάπλεων σαρκῶν, 211e2).

²² Cf. *Fedro*, 255b3.

²³ Neste poder de ligação o eros de Sócrates se aproxima do de Agatão, para quem o deus “nos esvazia o estranhamento e nos enche de afinidade, reunindo-nos em todos estes encontros de uns com os outros, guiando-nos nas festas, nos coros, nos sacrifícios; trazendo a doçura e afastando a rudeza, **pródigo** em benevolência, incapaz de malevolência” (οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ, τὰς τοιάσδε συνόδους μετ' ἀλλήλων πάσας τιθεὶς συνιέναι, ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θυσίαισι γιγνόμενος ἡγεμών· πράξιον μὲν **πορίζων**, ἀγριότητα δ' ἐξορίζων, 197d1–4).

é o trabalho da interpretação. Eros desloca-se num ir e vir incansável que mantém aberto o diálogo, renovando as viagens entre margens que não se aproximam. **Eros confunde-se com a linguagem e o desejo de saber**; erotizado se mostra o discurso filosófico. (Schüler, 1992, p. 81. Grifo meu).

O mesmo jogo de intermediaridade entre eros e *lógos* se desenrola no *Crátilo*, no passo em que Sócrates desenvolve a etimologia de “herói” como um meio-termo entre homens e deuses:

Πάντες δῆπου γεγόνασιν ἐρασθέντος ἢ θεοῦ θνητῆς ἢ θνητοῦ θεᾶς. ἐὰν οὖν σκοπῆς καὶ τοῦτο κατὰ τὴν Ἀπτικὴν τὴν παλαιὰν φωνήν, μᾶλλον εἴσῃ· δηλώσει γάρ σοι ὅτι παρὰ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα, ὅθεν γεγόνασιν οἱ ἥρωες, σμικρὸν παρηγμένον ἐστὶν ἰονόματοσϛ χάριν. καὶ ἦτοι τοῦτο λέγει τοὺς ἥρωας, ἢ ὅτι σοφοὶ ἦσαν καὶ ῥήτορες [καὶ] δεινοὶ καὶ διαλεκτικοί, ἐρωτᾶν ἱκανοὶ ὄντες· τὸ γὰρ “εἴρειν” λέγειν ἐστίν. ὅπερ οὖν ἄρτι λέγομεν, ἐν τῇ Ἀπτικῇ φωνῇ λεγόμενοι οἱ ἥρωες ῥήτορες τινες καὶ ἐρωτητικοὶ συμβαίνουσιν, ὥστε ῥητόρων καὶ σοφιστῶν γένος γίγνεται τὸ ἥρωικὸν φύλον. ἀλλὰ οὐ τοῦτο χαλεπὸν ἐστὶν ἐννοῆσαι.

Todos nasceram ou do amor de um deus a uma mulher mortal, ou do de uma deusa a um homem. Para te convenceres disso, basta considerares a expressão [a voz, a sonoridade] na antiga linguagem da Ática; aí verificarás que de Eros [**do nome de Eros**] provêm os heróis, tendo havido apenas uma pequena modificação do nome. Ou Herói quer dizer isso mesmo, ou está a indicar que seus possuidores eram sábios e também hábeis retóricos e dialéticos, sempre dispostos a **formular perguntas**, por *eirein* significar falar. Por conseguinte, como acabamos de dizer, na linguagem da Ática os heróis se nos apresentam como retóricos e **formuladores de perguntas**, de forma que todo o gênero dos heróis nada mais é do que uma tribo de sofistas. Isso, aliás, não é difícil de entender. (Platão, *Crátilo*, 398d1-e3. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Platão, 1988. Colchetes meus).

Eros é desejo *de* saber, que é o tesão de ter *lógos* para dar, a condição (mas não a garantia) de ultrapassagem do entre para o além, pela formulação de uma pergunta. Eros é amor e pergunta *de*: toda pergunta de um emissor também se torna a pergunta do seu receptor — ele também passa a se perguntar a pergunta, também se torna erótico — carente, em falta — da resposta. Ora, eros é aquele que escorre (ἐσ-ρεῖν > ἔσρος, *Crátilo*, 420a) entre amante e amado (cf. *Fedro*, 251b), e também será, segundo Sócrates/Diotima, a passagem por onde flui o dito, dizendo o discurso-fluxo — εἴ-ρειν — que responde.

2. *Euporia* entre Poro e Penía

Tendo bem estabelecido o caráter linguístico que lhe interessa, Platão permite ao jovem Sócrates a pergunta mítica, que com certeza estava na cabeça dos ouvintes do *sympósion* desde a

questão “ἔρως τίνος”: quem são o pai e a mãe de eros? A profetisa responde, adequadamente, com um discurso mítico:

Μακρότερον μὲν, ἔφη, διηγήσασθαι· ὅμως δέ σοι ἔρῳ. ὅτε γὰρ ἐγένετο ἡ Ἀφροδίτη, ἡσιῶντο οἱ θεοὶ οἱ τε ἄλλοι καὶ ὁ τῆς Μήτιδος υἱὸς Πόρος. ἐπειδὴ δὲ ἐδείπνησαν, προσαιτήσουσα οἶον δὴ εὐωχίας οὔσης ἀφίκετο ἡ Πενία, καὶ ἦν περὶ τὰς θύρας. ὁ οὖν Πόρος μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος — οἶνος γὰρ οὐπω ἦν — εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθὼν βεβαρημένος ἤυδεν. ἡ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα **διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν** παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεται τε παρ’ αὐτῷ καὶ ἐκύησε τὸν Ἔρωτα. διὸ δὴ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεράπων γέγονεν ὁ Ἔρως, γεννηθεὶς ἐν τοῖς ἐκείνης γενεθλίοις, καὶ ἅμα φύσει ἐραστὴς ὢν περὶ τὸ καλὸν καὶ τῆς Ἀφροδίτης καλῆς οὔσης.

É um tanto longo contar, disse ela, mas vou contar mesmo assim. Quando nasceu Afrodite, festejavam os deuses e, entre eles, **Poro, filho de Astúcia** [*Métis*]. Depois do jantar, como era um banquete, **Penúria** [*Penía*] veio mendigar e ficou perto da porta. Poro, então, embriagado de néctar, pois o vinho ainda não existia — entrou no jardim e dormiu pesadamente. Penúria, em sua inórcia [**por sua aporia**], tramando ter um filho de Poro, deitou-se ao seu lado e concebeu Eros. Eis por que Eros se tornou parceiro e servo de Afrodite, concebido no seu natalício, e também por natureza amante do belo, porque Afrodite é bela. (PLATÃO, *Banquete*, 203b1-c4).

O termo *πενία* é da família de *πένομαι*, “trabalhar” ou “esforçar-se” — penar –, da qual pertence também a noção de *πόνος*, trabalho, esforço, provação, “pena”. A ideia de “ser pobre/necessitado”, ou seja, de carência, falta, escassez, surge de uma associação intrínseca com a necessidade *de* trabalhar (Chantraine, 1999, p. 1103): quem pena é quem é *πένης*. Enquanto figura poética, Pobreza é mencionada frequentemente em Teógnis (cf. vv. 351-4, 649-52, 1130-32), onde é parente de *Ἀμηχανία* (Desamparo, Sem-Recurso, Sem-maquinação, Impotência) em I.385, como também é em Alceu (fr. 364 Voigt) e Heródoto (VIII.111.13-14) (cf. Eurípides, fr. 248 *TrGF*). Contudo, do que sobrevive do *corpus* grego, a única “personificação” digna do nome se encontra no *Ploutos* de Aristófanes, onde *Penía* ganha aparência e voz de uma velha senhora, oposta ao velho e cego *Pluto*, o elemento masculino de abundância. Assim, como afirma Caciagli et al. (2016, p. 88), “esta bem sucedida alegoria parece revelar um **influxo** direto de Aristófanes”²⁴, dentre vários outros exemplos possíveis de se destacar em que Platão dialoga diretamente com tópicos cômicos (cf. CAPRA, 2007).

Ploutos é a última que se tem de Aristófanes em estado completo, e foi encenada por uma segunda vez em 388 a.C., próximo à possível data de composição do *Banquete* (cf. Brisson

²⁴ “Questa riuscita allegoria sembra rivelare un influsso diretto di Aristofane.” Tradução e grifo meus.

in Platão, 2007, p. 14; Dover, 1980, p. 10). No texto aristofânico, Penía é porta-voz de um *lógos* bastante forte, persuasivo, que emula o estilo retórico-trágico (Caciagli et al, 2016, p. 79-81). Ela é protagonista de uma única cena de *agōn*, após a qual é prontamente expulsa do texto e nunca mais vista. O discurso cômico de Penía contém as mesmas associações lexicais que serão feitas também por Platão. Ela repreende os personagens Crêmilo e Blesidemo por curarem a cegueira de Pluto, anunciando o fim dos confortos da civilização se todos se tornarem ricos e, portanto, não terem por que trabalhar: “Se Pluto voltasse a ver de novo e se repartisse por igual, ninguém mais dentre os homens se preocuparia com a **arte [τέχνην]** ou com a **sabedoria [σοφίαν]**”²⁵ (vv. 510-12). Sem luxos como camas, perfumes, mantos decorados,

{ΠΕ} ... Καίτοι τί πλέον πλουτεῖν ἔστιν τούτων πάντων **ἀποροῦντα**; Παρ' ἐμοῦ δ' ἔστιν ταῦτ' **εὐπορα** πάνθ' ὑμῖν ὧν δεῖσθον· ἐγὼ γὰρ τὸν χειροτέχνην ὥσπερ δέσποιν' ἐπαναγκάζουσα κάθημαι διὰ τὴν χρείαν καὶ τὴν πενίαν ζητεῖν ὀπόθεν βίον ἔξει.

... de que vale ser rico, estando **privado** de tudo isso? Comigo, todavia, está à vossa disposição [**εὐπορα**] tudo aquilo que precisais, porque eu fico aqui como uma patroa que força o trabalhador manual, por meio da necessidade da pobreza, a procurar os meios da vida. (ARISTÓFANES, *Plutos*, vv. 531-34. Tradução de Américo da Costa Ramalho, 1999).

Neste último trecho, onde a privação é descrita como uma *aporia*, uma carência de recursos, a *euporia* emerge como atributo reivindicado pela própria Pobreza, ao passo que é conferido a Pluto pelos personagens que o salvam:

Em contraste com Crêmilo, que se vangloria da capacidade de Pluto de conquistar cada recurso (v. 461 f.: ἐκπορίζομεν ἀγαθόν, “proporcionamos o bem”, v. 506: πορίσειεν, “que proporcione”), Penia é apresentada como o motor do progresso humano, aquele que dissolve cada impasse (ἀποροῦντας, v. 531) e oferece cada recurso (εὐπορα, v. 532). Não só encontramos aqui várias vezes termos afins a Poro, mas certos detalhes da comparação entre pobreza e riqueza (falta de cama, núpcias difíceis, mendicância) estranhamente reaparecem na Penía platônica. (Caciagli et al., 2016, p. 89. Tradução minha).

Também a Penía platônica apresenta algum tipo de engenhosidade ou inventividade de caráter deliberativo: ela foi ao banquete dos deuses para mendigar, e talvez também já tivesse pensado com antecedência no seu encontro com Poro: por sua *aporia*, ela engendra um plano

²⁵ Εἰ γὰρ ὁ Πλοῦτος βλέψει πάλιν διανείμειν τ' ἴσον αὐτόν, οὔτε τέχνην ἂν τῶν ἀνθρώπων οὔτ' ἂν σοφίαν μελετῶν οὐδεῖς· Tradução de Américo da Costa Ramalho, Aristófanes, 1999.

(ἐπιβουλεύουσα) para engendrar/criar um filho. Os anglófonos popularizaram o provérbio: “*Necessity is the mother of invention*”, a necessidade é mãe da invenção. No caso do mito platônico, isto é literal. Ao descrever eros a partir dos significantes associados a cada um de seus genitores, tanto *euporia* (εὐπορήση, 203e2) quanto *epiboulia* (ἐπίβουλός, 203d4) estão associadas ao lado paterno. Contudo, e isso é crucial, não haveria *euporia* sem a necessidade dela. Os sentidos do genitivo aqui se misturam: eros, dito “Falta de”, mas também “(filho) da Falta”.

Tal como na comédia, o discurso do comediógrafo no diálogo empregou um elemento insolúvel de falta para acusar a ineficácia dos métodos humanos de satisfação do desejo. Nesta “poética da necessidade” (Corrigan; Glazov-Corrigan, 2004, p. 9), eros foi definido como “o nome para o desejo e a busca [do] todo” (τοῦ ὅλου οὖν τῆ ἐπιθυμίας καὶ διώξει ἔρωσ ὄνομα, 192e10-193e1), sendo este “todo” o estado de completude primordial e imemorial da criatura humana pré-corte. Na prática, ele se realiza como relação sexual, cuja possibilidade foi arranjada (πορίζεται, 191b6) por Zeus como um prêmio de consolação com segundas intenções: transferidos os órgãos sexuais para a frente dos novos corpos, permitiu-se que homens e mulheres “voltassem para seus afazeres e se ocupassem do mais da vida” (ἐπὶ τὰ ἔργα τρέποιντο καὶ τοῦ ἄλλου βίου ἐπιμελοῖντο, 191c6-7) — e, dentre estas coisas, honrar os deuses. Isso é possível porque o sexo provê uma sensação de completude substituta na hora do enlace-encaixe (ἐν τῆ συμπλοκῇ, 191c4) dos seres-*symbola*, e na sua consequência, seja esta a procriação ou a saciedade, πλησμονή (191c6). Sente-se, contudo, que isto não é de fato suficiente:

ἀλλ' ἄλλο τι βουλομένη ἑκατέρου ἢ ψυχὴ δῆλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται. καὶ εἰ αὐτοῖς ἐν τῷ αὐτῷ κατακειμένοις ἐπιστάς ὁ Ἥφαιστος, ἔχων τὰ ὄργανα, ἔροιτο· “Τί ἔσθ' ὃ βούλεσθε, ὦ ἄνθρωποι, ὑμῖν παρ' ἀλλήλων γενέσθαι;” καὶ εἰ ἀποροῦντας αὐτοὺς πάλιν ἔροιτο· “Ἄρά γε τοῦδε ἐπιθυμεῖτε, ἐν τῷ αὐτῷ γενέσθαι ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις, ὥστε καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν μὴ ἀπολείπεσθαι ἀλλήλων; εἰ γὰρ τούτου ἐπιθυμεῖτε, θέλω ὑμᾶς συντῆξαι καὶ συμφυσῆσαι εἰς τὸ αὐτό, ὥστε δύ' ὄντας ἓνα γεγονέναί.

É claramente uma outra coisa que a alma de cada um quer, **algo que ela não consegue exprimir/dizer, mas adivinha e diz por enigmas**. Se diante deles juntos surgisse Hefesto com seus instrumentos e perguntasse: ‘O que é que quereis, homens, um do outro?’ E se, **por estarem perplexos, perguntasse de novo**: ‘Será isto que desejais, estar o máximo possível um com o outro no mesmo lugar, de modo a nem de noite nem de dia afastar-vos um do outro? Se é isso o que desejais, quero vos fundir e soldar no mesmo, de modo a de dois tornar-vos um.’ (PLATÃO, *Banquete*, 192c-d).

A condição erótica é descrita pelo personagem do cômico como uma espécie de *aporia*: os seres humanos são incapazes de definir o objeto do seu desejo — ἔρωσ τίνος? –, ainda que tentem de

maneiras oblíquas, e assim não podem de fato buscá-lo. A “falta” que marca as criaturas do discurso de Aristófanes, é propriamente uma *endeia*, e não um vazio, enquanto negatividade constitutiva destes seres que presentifica, na ausência, um estado primordial ao qual não se retorna, a não ser com auxílio divino externamente concedido. O mesmo será dito por Diotima: a procriação — biológica ou intelectual — não é o *fim* de eros, e sim um recurso de obtenção de seu verdadeiro objeto de desejo, a imortalidade (207a, 208b). O que impede as criaturas aristofânicas, na visão de Sócrates, além de uma incorreta identificação do que é que de fato falta (206e), é que o eros delas

‘**não passa**’, mas se detém no corpo único; o de Sócrates tira ímpeto da visão de uma beleza particular, e nisso o discurso do filósofo sem dúvida se liga à paixão devoradora do Eros de Aristófanes. Mas então o eros socrático definitivamente ‘**passa para além**’: é por isso que Pluto é substituído por **Poros**. (Capra, 2007, p. 18. Tradução e grifo meus).

Dito de outro modo: como a noção de *plesmoné* não é suficiente enquanto fim do desejo erótico, que se constitui a partir de uma *endeia*, e não um vazio, Platão não poderia ter escolhido como pai de eros a figura de “Ploutos”, a riqueza *stricto sensu*, por causa, justamente, de seu aspecto passivo ou estagnante de *fim*, completude, plenitude.

Já πόρος, informa Chantraine (1999, p. 929), está relacionado ao verbo πείρω, “perfurar, fazer atravessar” e passar. O termo significa em primeiro lugar uma passagem/rota fluvial ou marítima — o poro, a abertura pela qual se passa alguma coisa, ou o próprio curso do rio ou extensão marítima (cf. Tucídides, I.120.2 *apud* Detienne; Vernant, 2008, p. 140, n. 492). A mesma ideia de passagem adquiriu também o sentido de recurso ou riqueza, de modo que o mesmo radical deu origem tanto a termos significantes de “passagem” (e.g.: πορεία e πορεύματα, viagem; πορεύς, viajante, passante; πορεύω, transportar, passar, andar) quanto dos meios pelos quais uma passagem se efetua (e.g.: πόριμος, cheio de recursos/inventivo; πορίζω, prover). Deste modo, “Poros” está, sim, associado a uma certa noção de riqueza ou prosperidade, mas de caráter muito mais fluido e dinâmico, na medida em que se associa à noção de *meio através do qual*. Por isso, pode ser traduzido, no contexto do diálogo, como Recurso, Engenho, Expediente — ou, oportunamente, “Maña” na tradução para o espanhol de Claudia Mársico (Platão, 2009a).

Ao imaginar Poros como filho de Métis, a *Astúcia*, Platão sublinha seu aspecto inventivo, arranjador, astuto e maquinador, sem deixar de lado suas associações marítimas, líquidas, fluidas. Na mitologia hesiódica, Métis é uma Oceânida, filha dos titãs Oceano e Tethys (*Teogonia*, vv. 337–361), “a mais inteligente entre os deuses e homens mortais” (πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν

ἀνθρώπων, v. 887)²⁶. Primeira esposa de Zeus, foi engolida grávida por ele, que pariu pela cabeça Atena, deusa da estratégia e dos artificios (*tékhnai*)²⁷, além de protetora do astuto e maquinador Odisseu. Na cosmogonia órfica, Métis assume o papel de divindade primordial (fr. 85 Kern = 140 F Bernabé) andrógina com a qual Zeus se funde e se identifica ao engoli-la. Seu ato de criação da lua, por exemplo, é descrito como uma “concepção de pensamento”, um “meditar” — μήσατο, de μήδομαι (fr. 91 Kern = 155 F Bernabé; cf. Detienne; Vernant, 2008, 121-7). O traçado desta genealogia etimológica (ou etimologia genealógica) parece se encontrar também via Parmênides, de modo que, sugerem Detienne e Vernant (2008, p. 134-5), Platão não teria inventado “inteiramente a relação Métis-Poros-eros”: o fr. 13 DK afirma sobre a divindade que “[eros] foi o primeiro de todos os deuses que **concebeu** (um atrás do outro)” (πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν **μητίσατο** πάντων [καὶ τὰ ἐξῆς])²⁸.

Ambos os verbos parentes, μήδομαι e μητίομαι, guardam o sentido de “conceber” por um ato mental, por uma operação de inteligência. Como Diotima revelará depois, a ação de eros e do homem erotizado é se expressar, justamente, através de uma “concepção”, um parto de filhos — biológicos ou discursivos (208e-209b) — que servem como *recurso* para a obtenção do objeto desejado. Esta busca pode ser figurada como uma caça, o montar de uma arapuca. Nesta linha, a respeito da potência polimórfica das divindades oceânicas (como Métis, mas também Nereu, Proteu, Tétis), Detienne e Vernant afirmam que:

... é associad[a] a uma forma particular de inteligência feita de astúcia [ou seja, *métis*], de artimanha, de engano, e que se exerce quando, no lugar de contemplar as essências imutáveis, está em luta com as realidades fugidias, múltiplas e imprevisas do devir. Neste mundo de mudança incessante, é necessário um espírito *pantopóros*²⁹, **fecundo em expedientes, capaz de inventar cada vez um plano (*mêkhos, mekhané boulé*) adaptado às circunstâncias, de encontrar a saída e o expediente, *póros*, para sair da *aporía*, ou como diz Aristófanes n’*Os Cavaleiros* [v. 759]: *ek tón amekhánon pórous eumekhánous porízein*, para situações impossíveis encontrar saídas hábeis. (Detienne; Vernant, 2008, p. 132-3. Grifos meus).**

Métis é, ainda, a astúcia especial do piloto/navegador (κυβερνήτης)³⁰, que se norteia pelo traçado noturno do movimento dos astros, traçando com base nele os seus próprios caminhos e

²⁶ Tradução de Werner, Hesíodo, 2013.

²⁷ Cf. Ésquilo, *Prometeu Cadeeiro*, vv. 110-111.

²⁸ Tradução de Santoro, Parmênides; Xenófanes, 2011.

²⁹ Cf. Sófocles, *Antígona*, v. 360.

³⁰ Um dos atributos de eros segundo Agatão (197e1). Cf. *Iliada*, XXIII.316-7: “é pela argúcia [métis] que o timoneiro no mar cor de vinho / mantém direita a nau veloz assolada pelos ventos” (μήτι δ’ αὖτε κυβερνήτης ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ / νῆα θοῖν ἰθύνει ἐρεχθομένην ἀνέμοισι). Tradução de Frederico Lourenço, Homero, 2013.

passagens, *póroi*. As mesmas associações seriam atestadas no fragmento cosmogônico de Álcman (fr. 5.2, col. II, v. 19; cf. fr. 1, v. 14 PMG), onde Poro aparece como entidade primordial ao lado de Tékmor (Τέκμωρ, também τέκμωρ), este marcador ou sinal de um fim, limite, ou desígnio divino (cf. AUBERT, 2020). Ambos, acompanhando a deusa marinha Tétis, são termos associados à navegação: “Póros é o trajeto, a passagem através; Tékmor, o objetivo visado, o termo do percurso” através de *Pontos*, o alto-mar virgem, “sem o menor traço humano, **um póros que deve se abrir e traçar de novo, sem cessar, sobre a extensão líquida**, como se nunca tivesse sido aberto” (Detienne; Vernant, 2008, p. 141-2. Grifo meu)³¹.

Do ambivalente *πόρος*, se derivam as duas importantes noções de **ἄπορος/ἀπορία** e **εὐπορος/εὐπορία**, que assumem um papel central na caracterização de eros a partir da reunião de significantes relativos aos distintos lados de sua ascendência. O primeiro termo, pelo alfa privativo, sugere uma situação de passagem difícil, de carência de recursos, ou dificuldade de encontrar os recursos para fazer a passagem. O segundo, seu contrário, mais do que uma situação de passagem fácil ou de abundância de recursos, pelo prefixo *εὐ-* sugere uma facilidade de encontrar recursos e *bem* empregá-los, ou seja, com certa inventividade.

Na totalidade do *corpus* platônico, *aporia* e *euporia* são noções aplicadas, por excelência, para descrever situações discursivas dialógicas, e frequentemente o são em conjunto (cf. *Cármides*, 167b; *Fédon*, 84c-d; *Filebo*, 15c; *Protágoras*, 348d; *Sofista*, 241b, 243c). *Aporia* se tornou muito mais notória enquanto efeito da refutação, especialmente a socrática, no seu interlocutor — e também no próprio Sócrates (*Eutidemo*, 292e; *Ménon*, 80c) —, e é com frequência traduzida como “embaraço” ou “perplexidade”. Em teoria, a refutação, enquanto produção de *aporia* ou expropriação de recursos discursivos, pode também ser entendida como retirar a *euporia* “pré-aporética” (cf. Sheffield, 2006, p. 70) de alguém.

Euporia, por sua vez, corresponde à condição de “desembaraço” que poderia levar um discurso ou uma investigação à frente (cf. *Crátilo*, 414d8; *Fédon*, 86d7; *Laques*, 194b9), aquilo que permitiria dar o passo seguinte após a remoção dos obstáculos à passagem. Assim, Crítias, no *Timeu*, afirma que buscou bem se lembrar da história de seu avô para que pudesse apresentar aos seus co-banqueteadores de discursos (27b) um relato “adequado aos objetivos e possa ser suficientemente vantajoso [“bem-fornido”, **εὐπορήσειν**] para nós” (26a5-6, cf. também 26c4)³². É importante ressaltar que *euporia* não descreve um estado de saber incontestável, ou a descoberta de uma via única e correta, mas uma condição discursiva de facilidade. Uma circunstância euporética pode

³¹ Cf. Platão, *Timeu*, 25d4, o mar intransitável e inscrutável, “ἄπορον καὶ ἀδιερεύνητον ... πέλαγος”.

³² λόγον τινὰ πρέποντα τοῖς βουλήμασιν ὑποθέσθαι, τούτου μετρίως ἡμᾶς εὐπορήσειν. Tradução de Rodolfo Lopes, Platão, 2012c. O trecho é de difícil tradução. Brisson (Platão, 2008) sugere “fournir un discours qui convienne aux souhaits exprimés, et qu'en cela, nous serions pourvus [εὐπορήσειν] comme il faut [μετρίως]”.

se dever também a alguma “inspiração” poética (*Íon*, *passim*, esp. 532c, 536b-d), à ignorância dos ouvintes em relação ao tema a ser abordado por um orador (*Crítias*, 107b3), ou a ter se preparado com antecedência (*Menexeno*, 235c7)³³. Ao contrário de *plesmoné*, portanto, *euporia* designa um estado transitório e que não se pretende ser final; diz respeito não ao fim da busca de sabedoria — nem do desejo erótico —, e sim o seu meio de expressão.

Entendida a partir da chave dicotômica *aporia-euporia*, a experiência discursiva se mostra uma dinâmica constante de pausa e prosseguimento, de impasse e arranjo, de falta e inventividade. Esta seria também a natureza de eros. Como o nome “Hermes” no *Crátilo*, eros, que já foi dito *hermeneuta* ou mensageiro (*Banquete*, 202e3, cf. ἑρμηνεῖα e ἄγγελον, *Crátilo*, 406e6), também pode ser dito “trapaceiro [surrupador/larápio], [ilusionista das palavras] e comerciante labioso, qualidades que se assentam exclusivamente no poder da palavra” (καὶ τὸ κλοπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικόν, περὶ λόγου δυνάμιν ἐστὶν πᾶσα αὕτη ἢ πραγματεία, *Crátilo*, 408a1-2)³⁴, aquele do falar que flui (εἴρειν, o discurso-fluxo) e que **concebe maquinações** (ἐμήσατο, 408a7; μηχανήσασθαι, a8) pelo seu *lógos-phármakon*, como um “*philosophos-goes-pharmakeús-sophistes*”:

ἄτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὢν ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν. πρῶτον μὲν πένης αἰεὶ ἐστὶ, καὶ πολλοῦ δεῖ ἀπαλὸς τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἴονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς αἰεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, αἰεὶ ἐνδεία σύνοικος. κατὰ δὲ αὐτὸν πατέρα ἐπιβουλὸς ἐστὶ τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρεῖος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, αἰεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστὴς· καὶ οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκῃ, πάλιν δὲ ἀναβιώσκειται διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ δὲ ποριζόμενον αἰεὶ ὑπεκρεῖ, ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ ...

Por ser filho de Poro e Penúria, Eros se encontra na seguinte situação: primeiro, ele é sempre pobre, e está longe de [lhe falta muito para] ser doce e belo, como muitos supõem, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre rastejante e sem leite, deitado ao relento, porque tem a natureza da mãe, convivendo sempre com a necessidade [com a falta]. Por outro lado, a exemplo do pai, ele é **ardiloso** com o que é belo e bom, sendo corajoso, resolutivo e ardente, um caçador terrível, **sempre urdindo maquinações**; desejoso de saber e **inventivo, a filosofar por toda a vida, mago terrível, feiticeiro e sofista**. Por natureza ele nem é imortal nem mortal, mas no mesmo dia ora floresce e vive, quando **prospera**, ora morre, e de novo revive graças à natureza do pai, e o que obtém [arranja] sempre **lhe escapa [escorre]**,

³³ Cf. também *Crítias*, 107b3; *Eutidemo*, 279a7; *Fedro*, 235a4; *Górgias*, 478a2; *Hípias Maior*, 298c7; *Lísis*, 213c9.

³⁴ Tradução modificada de Carlos Alberto Nunes, Platão, 1988.

de modo que Eros não se torna nem pobre nem rico. (Platão, *Banquete*, 203c4-d8. Grifos meus).

Pelo lado materno, eros convive com a *falta*, e, pelo paterno, é *desejoso de saber e filósofo*. Um não seria como é sem o outro. Diotima já havia dito que eros é um *daimon* διαπορθμεῖον (202e3), outro termo, claro, associado a *poros*: transportador, transmissor, que transita entre portos e funde as concepções de “meio” e “caminho”. Agora, vê-se que ele reúne em si as características dos dois lados, de modo que oscila ou escorre entre eles: sua intermediaridade não constitui um estado neutro, mas dinâmico, “que participa de ambos os extremos ou simultaneamente ou sequencialmente” (Sheffield, 2006, p. 43-4, n. 2), sem cessar:

A aquisição (“o adquirido/arranjado”, τὸ ποριζόμενον) não permanece tempo o suficiente para que se diga que ele é rico (πλουτεῖ), nem seu estado de privação dura o suficiente para que se diga que ele é pobre (ἀπορεῖ). A flutuação de Eros entre o estado de falta e posse dá aos amantes uma natureza intermediária. (Sheffield, 2006, p. 43, tradução minha).

É a ação de filosofar que Diotima pinça, em específico, para continuar a descrição do fenômeno erótico. É sabido que a descrição de eros no mito descreve também Sócrates — descalço, pelas portas, caçador, filósofo, “mago terrível, feiticeiro e sofista” –, e que isto é sublinhado pelo discurso de Alcibiades, tudo em um diálogo que serve de elogio e apologia ao mestre. Isso não é de se desconsiderar. Aqui se deseja focar no papel de paradigma do filósofo³⁵ que o mito confere a eros, ao qual Sócrates se adequa, sendo filósofo, que é o mesmo que ser amante (ainda que nem todo amante seja filósofo). Ao dizer que o próprio eros filosofa, Diotima antecipa que a melhor realização do desejo erótico — a melhor forma de colaborar com nosso colaborador (συνεργόν, 212b4) — é se tornando, como ele, filósofo.

οὔκουν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὐδ' ἂν μὴ οἴηται ἐπιδειῖσθαι. Τίνας οὖν, ἔφην ἐγώ, ὦ Διοτίμα, οἱ φιλοσοφοῦντες, εἰ μήτε οἱ σοφοὶ μήτε οἱ ἀμαθεῖς; Δῆλον δὴ, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρως. ἔστιν γὰρ διὰ τῶν καλλίστων ἢ σοφία, Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. **αἰτία δὲ αὐτῷ καὶ τούτων ἡ γένεσις: πατὴρ μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητὴρ δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου.** ἡ μὲν οὖν φύσις τοῦ δαίμονος, ὃ φίλε Σώκρατες, αὕτη·

³⁵ Cf. *Apologia*, 23a-c: o Oráculo faz de Sócrates um modelo (παράδειγμα), e pela servidão ao deus o filósofo está em “penúria extrema” (πενία μυρία).

Quem não se supõe carente não deseja o que supõe não lhe faltar. Quais então os que filosofam, Diotima, perguntei eu, se não são nem os sábios nem os ignorantes? Isso é claro até para uma criança, disse ela. São os intermediários entre esses dois, um dos quais seria também Eros. Dentre o que há de mais belo está a sabedoria, e Eros é amor do que é belo, de modo que é necessário que seja filósofo e que sendo filósofo esteja entre o sábio e o ignorante. **A causa disso está em sua origem, pois nasceu de um pai sábio e rico [“euporético”], e de uma mãe ignorante e pobre [“aporética”].** Tal é, meu caro, Sócrates, a natureza desse Nume [*daimon*]. (Platão, *Banquete*, 204a6-204b8).

Anteriormente, o intermediário entre sabedoria e ignorância foi identificado como a “opinião correta”, aquela que não tem um *lógos* (201e), é carente dele, ou seja, o deseja. É neste âmbito, portanto, que Eros-filósofo habita, um estado de intermediaridade epistêmica (Sheffield, 2006, p. 58) além de ontológica, ou seja, entre humanos e deuses. O desejo de eros, que é o desejo do filósofo, é busca ativa de um *lógos*, não como o *objeto* final de “saciedade” do desejo, mas como meio de alcançar um outro *objetivo* — qual seja, um estado ontológico-epistêmico superior. Tornar-se filósofo, nesse sentido, implicará não apenas o reconhecimento da própria *endeia* — ou seja, tornar-se eros de –, e, portanto, da própria carência/falta de recursos (*aporia*), como também arranjar tais recursos (*euporia*): buscar (διώκω, cf. 206b2) esse *lógos*. Assim, a dinâmica da natureza erótica é a causa da sua atividade privilegiada, cujas variações Diotima subsumirá à noção de *poiesis*, poesia ou “produção”.

Este artigo visou a ressaltar as escolhas lexicais do personagem Sócrates para caracterizar a natureza de eros em seu discurso no *Banquete*. A investigação dos termos *endeia*, falta, e *euporia*, inventividade, foi conduzida em duas seções, nas quais se buscou sublinhar de que maneira eles se diferenciam das noções de “vazio” e “plenitude” que regem a compreensão do desejo em chave apetitiva. Assim, a principal consequência do desenvolvimento de um novo vocabulário para falar da natureza de eros foi afastá-la da busca da saciedade ou preenchimento (πλησιμονή), e substituir esta pela atividade poiética. Assim, o desejo erótico não funcionaria segundo a lógica do consumo e da passividade receptiva, e sim da produção e da atividade emissora. Nesse sentido, o discurso socrático busca continuar a responder Agatão pelo que ele havia dito no início do diálogo (175d) e acerca de eros como poeta “pleno” (196d): o sujeito desejante não se torna nem “sábio” nem “poeta” através do preenchimento, mas se torna filósofo-poeta através da geração própria para ter um *lógos* a dar.

Tentou-se evidenciar, ainda, a relação privilegiada dos termos *endeia* e com as suas circunstâncias dramáticas de enunciação. A maior parte do estabelecimento do vocabulário da

falta ocorre durante um *elenchos*, modo do dialogar socrático que privilegia a remoção de opiniões obstrutivas ao pensamento e, nesse sentido, revelam a ignorância enquanto falta, causando *aporia*, ou seja, falta de recursos. Já a noção de *euporia* se desenvolve durante a narrativa socrática de uma conversa com uma figura à qual ele *recorre* — dentre outras possíveis razões — para cumprir as exigências restritivas do gênero encomiástico.

Referências bibliográficas

- ARISTÓFANES. **Pluto (A Riqueza)**. Tradução de Américo da Costa Ramalho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
- HESÍODO. **Teogonia**. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.
- HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.
- PARMÊNIDES; XENÓFANES. **Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes, fragmentos**. Tradução de Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Hexis; Fundação Biblioteca Nacional, 2001.
- PLATÃO. COOPER, J. M. (Ed.) **Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- PLATON. **Le Banquet**. Tradução de Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2007.
- PLATÃO. BRISSON, L. (Dir.) **Platon: Œuvres Complètes**. Paris: Flammarion, 2008.
- PLATÃO. **Banquete**. Tradução de Claudia Mársico, estudo preliminar por Lucas Soares. Buenos Aires: Miluno Editorial, 2009a.
- PLATÃO. **O Banquete**. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2021a.
- PLATÃO. **O Banquete**. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano Rio de Janeiro: Editora Loyola / PUC-Rio, 2021b.
- PLATÃO. **Sofista**. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.
- PLATÃO. **Teeteto; Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.
- PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume Clássica, 2012c.
- TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

Secundárias

- AUBERT, E. H. O coro, a musa e as estrelas: estudo do fr. 5 Page de Álcman. **Classica**, v. 33, n. 1, pp. 11-30, 2020. DOI: <https://doi.org/10.24277/classica.v33i1.858>
- BURY, R. G. **The Symposium of Plato**. 2 ed. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1932.
- CACIAGLI, S.; CAPRA, A.; GIOVANNELLI, M.; REGALI, M. Penia da Aristofane alla scena contemporanea. La forza drammatica di un personaggio anti-cômico. **Lessico del Comico**, v. I, pp. 78-97, 2016.
- CAPRA, A. Stratagemmi comici da Aristofane a Platone Parte I. Il satiro ironico (Simposio, Nuvole e altro). **Stratagemmi**, v. 2, pp. 7-48, 2007.

- CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1999.
- CORRIGAN, K.; GLAZOV-CORRIGAN, E. **Plato’s dialectic at play**: argument, structure, and myth in the Symposium. University Park: Pennsylvania State University Press, 2004.
- CUMMINS, W. J. “Eros”, “Epithumia”, and “Philia” in Plato. **Apeiron**, v. 15, n. 1, p. 10–18, 1981. DOI: <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1981.15.1.10>
- DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. **Métis**: as astúcias da inteligência. Tradução de Filomena Yoshie Hirata. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- DOVER, K. J. **Symposium**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- FIERRO, M. A. Elenchos y eros: el caso de Sócrates y Agatón en *Smp.* 199c-201a. **Archai**, n. 14, pp. 93-108, 2014. <http://hdl.handle.net/11336/52103>
- FRÈRE, J. **Les Grecs et le désir de l’être**. Des préplatoniciens à Aristote. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- PALUMBO, L. Eros e Linguaggio nel Simposio. **Archai**, n. 9, pp. 85-92, 2012. <https://www.redalyc.org/pdf/5861/586161971010.pdf>
- SCHÜLER, D. **Eros**: Dialética e Retórica. São Paulo: Editora Edusp, 1992.
- SHEFFIELD, F. C. C. **Plato’s Symposium**: the ethics of desire. Oxford: Oxford University Press, 2006.

