



GUILHERME DE SOUZA

O *DAÍMON* SOCRÁTICO EM PLATÃO

**LAVRAS-MG
2022**

GUILHERME DE SOUZA

O *DAÍMON* SOCRÁTICO EM PLATÃO

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para a obtenção do título de Mestre.

Prof. Dr. João Geraldo Martins da Cunha
Orientador

**LAVRAS-MG
2022**

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Geração de Ficha Catalográfica da Biblioteca
Universitária da UFLA, com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

Souza, Guilherme de.

O daímon socrático em Platão / Guilherme de Souza. - 2022.
75 p.

Orientador(a): João Geraldo Martins da Cunha.

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de
Lavras, 2022.

Bibliografia.

1. daímon. 2. Filosofia Antiga. 3. religião. I. Cunha, João
Geraldo Martins da. II. Título.

GUILHERME DE SOUZA

O *DAÍMON* SOCRÁTICO EM PLATÃO

THE SOCRATIC *DAÍMON* IN PLATO

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para a obtenção do título de Mestre.

APROVADA em 31 de março de 2022.
Dr. Arthur Klik de Lima UFLA
Dr. Jacyntho José Lins Brandão UFMG



Prof. Dr. João Geraldo Martins da Cunha
Orientador

**LAVRAS-MG
2022**

*Dedico este trabalho à memória de Angela Maria
Matias e à Maria de Lourdes Castro Matias,
respectivamente minha Mãe e minha Avó.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos servidores e servidoras da UFLA e à Universidade pública, sem vocês não poderia me mestrear e estudar com gratuidade e qualidade.

À Profa. Dra. Marta Luzie de Frecheiras por no início confiar a mim um tema tão rico e complexo que é o estudo sobre o *daïmon/daimónion* socrático.

À Profa. Dra. Guiomar de Grammont pelas palavras que me “seguraram” na filosofia.

Ao Prof. Dr. Olímpio Pimenta que com sua sensibilidade me viu como um pesquisador em filosofia.

Ao Prof. Dr. João Geraldo Martins da Cunha pela orientação dada no mestrado.

À UFLA pela oportunidade de cursar um mestrado público de qualidade.

Ao DCH-UFLA, técnicos administrativos e docentes. Ao Colegiado de Filosofia e à Congregação FAELCH.

Aos meus colegas de curso. Me sinto um privilegiado em conhecer tantos e tantas pensadores e pensadoras de qualidades diversas. Em especial ao Carlos Alberto Jr. e à Isabela Betina que foram essenciais para a conclusão desta dissertação.

À APG-UFLA que no momento pandêmico me acolheu demasiadamente.

Aos meus familiares: meu pai Gilson, minha irmã Juliana e minha Tia Beatriz. Cada ajuda deles foram fundamentais para me manter de pé e concentrado para os estudos.

Ao Prof. Dr. Dan Gabriel com carinho e amor abriu as portas da sua casa para poder iniciar minhas escritas para o trabalho.

Às trinta e uma pessoas que me ajudaram a financiar meu PC para poder escrever essa presente dissertação.

Aos meus irmãos da República Trem de Doido-OP. Em especial ao meu querido Pedro Dieguez que esteve junto comigo auxiliando desde a produção do pré-projeto até minha entrada/saída do mestrado. Você é uma enorme inspiração para mim, Doutor.

Muito obrigado! Asè, Asè Bàbá!

RESUMO

Esta pesquisa tem como finalidade analisar como Platão se distancia da tradição religiosa da Antiguidade mediante o pensamento do *daímon*. Em seu diálogo *O Banquete* Platão vai expor o lado filosófico de *Eros*, que até então era conhecido por ser um deus Olímpico do Amor, denominando-o como um grande *daímon* (δαίμων μέγας) a partir do diálogo entre o velho mestre Sócrates e a sacerdotisa Diotima de Mantinea. Para tal análise foi necessário percorrer as diferentes noções que os pensadores que antecederam o filósofo esboçaram os significados (a nível semântico) do *daímon*. Sobretudo, a dissertação traz uma análise da concepção mítico-filosófico sobre o Amor no *Banquete* e como a noção de *daímon* atua nesta questão. Por fim, demonstrar as concepções filosóficas de Sócrates mediante a “transposição platônica” da noção de *daímon*.

Palavras-chave: *daímon*; Filosofia Antiga; Sócrates; Platão; *Eros*; religião.

ABSTRACT

This research aims to analyze how Plato distances himself from the religious tradition of Antiquity through the thought of the *daïmon*. In his dialogue *The Symposium* Plato will expose the philosophical side of *Eros*, who until then was known for being an Olympic god, calling him a great *daïmon* (δαίμων μέγας) from the dialogue between the old master Socrates and the priestess Diotima de Mantinea. For such analysis it was necessary to go through the different notions that the thinkers who preceded the philosopher outlined the meanings (at the semantic level) of the *daïmon*. Above all, the dissertation brings an analysis of the mythical-philosophical conception of Love in the *Symposium* and how the notion of *daïmon* acts on this issue. Finally, demonstrate Socrates' philosophical conceptions through the "Platonic transposition" of the notion of *daïmon*.

Keywords: *daïmon*; Ancient Philosophy; Socrates; Plato; *Eros*; religion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1.....	13
1.1 O <i>daímon</i> na literatura grega até Platão	13
1.2 O <i>daímon</i> em Homero	14
1.3 Sobre os <i>daímones</i> anteriores à luz de Timótin	20
1.4 Os movimentos cognitivos platônicos da religião	26
CAPÍTULO 2.....	29
2.1 O <i>daimónion</i> socrático: uma visão do Sócrates histórico	29
2.2 A morfologia e semântica da palavra <i>daimónion e daímon</i>	31
2.3 O que dizem outros autores sobre o <i>daimónion</i> socrático?	34
CAPÍTULO 3.....	37
3.1 O Banquete e a figura do <i>daímon</i> platônico.....	37
3.2 Apologéticas sobre <i>Eros</i> o deus do Amor	39
3.2.1 A fala de Sócrates e o artifício do <i>daímon</i> de Platão	44
3.2.2 O elogio amoroso de Sócrates.....	49
3.3 O <i>Daímon Eros</i> como “transposição platônica”	53
CONSIDERAÇÕES FINAIS	63
REFERÊNCIAS	70
GLOSSÁRIO	73

INTRODUÇÃO

O termo grego *daïmon* (δαίμων) é o tema central desta pesquisa de mestrado. Em Platão a palavra está presente em vários diálogos, sendo posto em relação com seu velho mestre Sócrates. Nossa investigação abriu-se em várias linhas, visando a demonstrar sua relevância para a construção filosófica de Platão. Para Andrei Timotin, cujo trabalho nos serviu de base para dar vida ao projeto de mestrado, *daïmon* é um conceito-chave, entrelaçado entre religião e filosofia. De maneira geral, na Grécia ele designava uma espécie de ser divino. Entretanto, possui um aspecto imprevisível, com a assimilação do *daïmon* às vezes ao destino, às vezes a espíritos vingativos, a heróis ou às almas dos mortos. Entender isso nos permite aquilatar as tentativas de racionalização das formas religiosas nas obras de Homero e Hesíodo e na filosofia socrática/platônica, nos conceitos dos poetas se tornando mais esclarecedores.

O sentido do termo neste trabalho é o que lhe dá o pensamento de Platão. O que busco mostrar é como o filósofo “transpõe” o sentido presente principalmente nos poetas Homero e Hesíodo, que, entre outros, têm como objetivo conduzir os jovens helenos à virtude e à felicidade, através do bom (εὖ) *daïmon* (δαίμων), assimilando as virtudes dos heróis das epopeias no contexto das cidades. Portanto, as interpretações de Platão sobre o *daïmon* vão seguir um caminho oposto ao dos poetas, nos revelando como o que era somente ente divino passa a ser entendido como uma interlocução interior sob o domínio da razão. Não obstante, não se trata de um significado filosófico unívoco, pois a tendência é dar uma multiplicidade nas definições da palavra. O estudo de Timotin nos auxilia, por fazer um excelente recorte nos diálogos, apontando a incidência e funções do *daïmon*: o *Daïmon Eros* do *Banquete* (202 d-e), intermediador das preces entre homens e deuses e vice versa; os *daïmones* guardiões; o “sinal demoníaco” de Sócrates e de outros homens de excelência; o *Daïmon* pessoal (*República X*, 617 d-e, 620 d-e; *Fédon* 107d) como orientador de cada homem grego; e o *Daïmon Noûs* (*Timeu* 90c) como o mais alto grau de entendimento sobre as coisas do mundo.

Para a pesquisa, consideramos que a incidência da palavra *daïmon* se faz presente em vários textos da antiguidade anteriores a Platão e a sua filosofia. Mencionar que a palavra está presente em outros textos anteriores ao pensamento do filósofo esclarece que o termo faz parte da vida do grego antigo sob a ótica de outras interpretações, estando presente também em outros textos posteriores a Platão.

De acordo com o dicionário *Perseus*, a ocorrência de *daïmon* até os diálogos platônicos é a seguinte: *Iliada*, seis ocorrências (canto 2, 188; 6, 297 e 503; 9, 1; 13, 424); *Odisseia*: três ocorrências (canto 10, 428; 18, 1; 23, 129); Heródoto: uma ocorrência.

Em Platão, encontramos o termo nas seguintes passagens: *Fedro* 242b; *Banquete* 202d e 219c; *República* 382e, 496c, 531c e 614c; *Crátilo* 398c; *Teeteto* 151a; *Eutidemo* 272e; *Górgias* 456a; *Crítias* 117b; *Epínomis* 992d; *Hípias Maior* 304c; *Alcebiades* 103a; *Teages* 128d, 128e, 129a, 129b, 129e, 131a; *Apologia* 24c; e *Eutífron* 3b.

Outro discípulo de Sócrates, Xenofonte, usa o termo em *Helénica* 6, 4, *Agésilau* 5, *Equitação* 11 e *Memoráveis* 1, 1-4, 4, 3 e 8).

Na era cristã, *daîmon* aparece no *Novo Testamento* cinquenta e oito vezes (*Atos dos Apóstolos* 17; *Coríntios* 1 10; *Timóteo* 1, 4; *Tiago* 2); *João* 8 e 10; *Lucas* 4, 8, 9, 10, 11 e 13; *Marcos* 1, 3, 6, 7, 9 e 16; *Mateus* 7, 9, 10, 12 e 17; e *Apocalipse* 9, 16 e 18.

Para alcançarmos nosso objetivo, nos deparamos com vários desafios. Primeiramente, encontrar um diálogo de Platão que nos servisse de apoio para conduzir de maneira satisfatória o que queríamos destacar no papel do *daîmon*, o *Banquete* tendo sido o escolhido, por ser um texto riquíssimo na abordagem do tema, pela beleza da escrita e pelas belas falas dos personagens envolvidos, bem como pela “transposição da religião” para a filosofia.

Outro desafio foi separar o Sócrates histórico do Sócrates de Platão, algo fundamental para que não cometêssemos equívoco ao esclarecer determinadas falas e conceitos que são expressos no texto. As datas do diálogo que usamos, assim como outros mencionados ao longo da dissertação, são imprecisas, daí a dificuldade de seguir uma ordem cronológica para dar ao leitor uma sequência fiel do pensamento platônico, para que se pudesse entender o desenvolvimento e as mudanças do seu pensamento. Assim, utilizar adjetivos como “provável” e “verossímil”, dentre outros, nos ajuda em certos esclarecimentos sobre a filosofia platônica e a filosofia antiga.

A escolha do *Banquete*, em vista de sua qualidade literária, foi fundamental. Nele pudemos dividir nosso trabalho de forma harmônica, para que o tema fosse abordado de maneira coerente, conforme nosso objetivo de compreender o significado e o papel do *daîmon* e seus desdobramentos. Tentamos inserir minuciosos detalhes sobre o tema e o que ele representa no *Banquete*. Isso não quer dizer que outros diálogos não foram considerados, a exemplo de *Fedro*, *República*, *Timeu*, *Crátilo*, *Político* e *Leis*. Por outro lado, trabalhar o *Banquete* permitiu debruçarmos sobre questões como a utilização do mito em Platão, a presença da fala feminina da sábia de Mantineia, as cenas dramáticas de um simpósio e a movimentação nas falas dos personagens, as quais têm como foco central a definição de *Eros* como um *daîmon*.

No percurso geral do trabalho, no primeiro capítulo examinamos os sentidos de *daîmon* anteriormente a Platão, considerando o que dele se diz na literatura grega. Isso foi bastante importante para que, mais à frente, a perspectiva da filosofia pudesse ser encaixada como a

última peça de um complexo quebra-cabeça. Consideramos as visões do *daímon* em dois grandes poetas, Homero e Hesíodo, bem como outros poetas, como Ésquilo, Píndaro e Sófocles, além dos primeiros filósofos, nomeadamente Empédocles, Heráclito e Parmênides. Tentamos, também, trazer informações sobre o cotidiano dos gregos no seu relacionamento com a religião, já que, nela, o *daímon* aparece como uma entidade divina.

Mostramos como, em Homero, a palavra se aplica aos heróis mencionados na *Iliada* e na *Odisseia*. Em seguida, analisamos como, em Hesíodo, os *daimones* estão presentes, em *Os Trabalhos e os Dias*, enquanto guardiões cuja função é a proteção e orientação interior dos homens. Nos poetas e nos filósofos da *phýsis*¹, o *daímon* aparece como uma divindade especial, como poder divino indeterminado, como uma divindade do destino ou como um espírito vingativo. Nessas fontes podemos perceber as funções que o *daímon* podia assumir no que diz respeito ao contexto mítico-filosófico.

No segundo capítulo, abordamos brevemente a questão do Sócrates histórico, para indicar que a interpretação do chamado *daímon* socrático traz uma fundamental importância em sua filosofia e que pode trazer também uma futura perspectiva para uma pesquisa dedicada a este fenômeno. Assim, examinamos o sentido da palavra e o que alguns filósofos entendem sobre o caso peculiar relacionado com Sócrates. Expor a semântica da palavra nos ajudou a demonstrar as várias ambiguidades que ela comporta nos antecessores de Platão, perceber também como o termo está linguisticamente associada e como os elementos semânticos são retidos e descartados pelo uso filosófico.

Em seguida, fixamo-nos na abordagem principal da dissertação, tratando da concepção de *daímon* no *Banquete*, analisando cada fala sobre *Eros* na sequência dos discursos presentes no diálogo. É no *daímon Eros* que se encontra a chave da transposição realizada por Platão, a partir da religião grega. Como é característico em Platão, ele utiliza a retórica como artifício para introduzir o *daímon* na fala de Sócrates, sob a luz do diálogo com Diotima, que desvela um outro significado de *Eros*, diferente daqueles antes expostos no simpósio na casa de Agatão, revelando aos demais personagens presentes no festim a nova função do “deus do Amor”. Concluindo o percurso, ressaltamos, na fala de Alcebiades, o uso da palavra ágalma, na assimilação de Sócrates com um sileno e um sátiro. Nesta comparação podemos interpretar que Sócrates esteja tomado ou possuído pelo seu sinal demoníaco e que são mencionados por

¹ Os filósofos anteriores a Sócrates são usualmente descritos como “pré-socráticos”. Entretanto, tomamos o posicionamento igualmente ao da professora Maria Aparecida de Paiva Montenegro e consideramos tais filósofos anteriores como “filósofos da *phýsis*”. Podemos encontrar no artigo da professora intitulado “Linguagem e Conhecimento no *Crátilo* de Platão”.

Alcebíades seus grandes feitos na guerra e o poder de “feitiçaria” que o velho mestre possui para “embriagar” aqueles que o ouvem. Por fim, abordamos como Platão utiliza a figura do *daímon Eros* efetuando uma transposição da religião à filosofia.

O que intentamos demonstrar é como a filosofia de Platão nos fornece vários caminhos para podermos interpretar o sentido de *daímon*, algo muito presente no cotidiano dos helenos e na própria filosofia. Para não se afastar de algo tão significativo para o homem grego e sua religião, tanto Sócrates quanto Platão trabalham a divindade do *daímon*, “transvalorizando” o termo e o tornando-o algo de relevância filosófica. A astúcia platônica está em tornar possível vivenciar a religião sob a luz da filosofia. Para isso, suas habilidades consistem em provocar “confrontos” dialéticos, para ressaltar a forma racional da nova atividade de estudo.

Podemos, então, concluir que Platão promove uma “transposição”, como diz Diès, ou uma “ressignificação”, segundo Timotin, tanto na pedagogia tradicional quanto na religião tradicional grega. Contudo, para atingir tal objetivo ele passa pela reformulação do significado do *daímon*, que, de uma entidade divina que orientava e protegia os homens, na fala da sábia forasteira Diotima de Mantinea ganha um outro significado, enquanto o deus *Eros*. Nosso trabalho pretende demonstrar que a figura do *daímon* platônico tem uma importante relevância para caracterizar dois vieses: a) o rompimento da piedade tradicional, levando a uma nova pedagogia dos jovens, através da filosofia; e b) a demonstração de que o *daímon* pode ser caracterizado como o elevado poder que nos leva ao conhecimento filosófico, sendo personificado na figura de Sócrates. Para tanto, nosso estudo projeta uma interpretação do *Eros* que invoca a interpretação socrático-platônica, mediante a figura do *daímon Eros* numa concepção filosófica e pedagógica.

CAPÍTULO 1

1.1 O *daîmon* na literatura grega até Platão

Para que possamos pensar a noção de *daîmon* em Platão, sua ressignificação, e obter um resultado satisfatório, devemos inserir nesta pesquisa uma investigação dos diversos significados que o termo apresenta na literatura grega anterior ao filósofo ateniense. Por certo, o conceito de *daîmon* é demasiadamente rico no pensamento helênico. Diante das concepções presentes nos poemas de Homero e Hesíodo, bem como nos “filósofos da *13ornal3*”, pode-se aquilatar a importância da “virada de chave” platônica, com relação ao pensamento religioso grego, sabendo-se como o sagrado está presente em todas as esferas da vida dos gregos: política, ética, pintura, dança, teatro, agricultura etc.

Michel Morgan² menciona duas características da vida religiosa na época de Platão: a) a notável presença de novos cultos; e b) a existência de uma teologia abaixo da religião tradicional. Isso diz respeito a Atenas no final do século V a.C., em meio a Guerra do Peloponeso (431-404), quando novos ritos e cultos irromperam. Ao longo do século V podemos perceber como a cidade de Atenas importava formas de religiosidades. Muito dessa “importação” depende dos períodos de guerras vividos pela cidade, como, por exemplo, aconteceu com o culto a Pan, que lá se enraizou após a Batalha de Maratona (490). Para o autor, a relação entre homens e divindades “contribuiu para a existência de um contexto em que a lacuna entre deuses e humanidade foi frequentemente transversal³”.

O fato de que “os deuses são imortais, perfeitos em conhecimentos e extremamente poderosos, e os homens são mortais e limitados em poder de conhecimento” (MORGAN, p. 231) provoca uma busca pela salvação, a partir da qual os homens criam rituais extáticos e cultos orientados para suprir as dores do mundo físico e as angústias, como acontece nos cultos de origem órfica ou nos diversos rituais de mistérios, como os de Elêusis. O objetivo era dar à humanidade um alívio, já que a *psyché* é quase divina (ela é imortal), ou seja, a prática extática da vida e o desempenho do ritual extático poderiam ajudar no ato da salvação da alma.

Neste sentido, podemos inserir Platão no cenário religioso em que viveu. O filósofo tenta conceituar e articular um entendimento da boa vida entrelaçada com a vida filosófica. Assim, Platão segue duas direções sobre a religiosidade. A primeira é a aceitação de certos

² Morgan pág. 228.

³ Morgan pág. 230

pontos da religião tradicional, mesmo que também critique a cidade, a tradição dos festivais, sacrifícios e oráculos. Já a segunda apela à adoção alternativa da piedade que inclui cultos de mistérios e ritos extáticos de iniciação, purificação e salvação. Portanto, é neste último modo que Platão propõe mudanças significativas. Interessa-se pelo modelo extático por envolver um tipo de transformação, na medida em que a alma do iniciado humano desapega do corpo físico e torna-se purificado das inclinações mundanas, para ganhar *status* divino. Nos ritos órfico-báquicos isso é alcançado mediante a excitação emocional, música e dança. Para tanto, ao aceitar este tipo de transformação, Platão parece dar indícios de “racionalizar a piedade”, pois troca o caráter emocional do ritual por um conteúdo mais cognitivo. Assim, Morgan menciona que, para Platão, “uma vida que visa a salvação assume a forma de uma vida de investigação racional, uma vida filosófica⁴”.

É por este viés que este trabalho vai se pautar, a “virada de chave” da religião tradicional na direção de uma religião mais cognitiva e racional, proposta por Platão. As abordagens platônicas vão desde uma visão epistemológica a uma visão metafísica, em que o saldo final é proporcionar uma vida de investigação, uma vida filosófica. A intenção do filósofo, no que concerne à investigação, é dar conhecimento dos objetos divinos e das formas, para que o alcance disso seja favorável à alma, no sentido de torná-la mais divina. Nesse sentido, adotamos a interpretação de Morgan, lendo os textos da perspectiva da “transposição religiosa” efetuada por Platão, o que nos ajuda a demonstrar as características da “piedade socrática”, já que, para Platão, o velho mestre é um modelo de filósofo e um modelo de vida filosófica, sempre tenaz, um interrogador elêntico, um filósofo moral e um devotado cidadão ateniense. Esta é a imagem platônica sobre Sócrates, que o auxilia na transposição, a partir dos diálogos de iniciais, se assim os podemos chamar.

1.2 O *daîmon* em Homero

Um dos conceitos-chave na obra de Homero é a felicidade (*eudaimonía*). Entretanto, na *Odisseia* e na *Ilíada* a palavra não é mencionada. Mesmo não sendo mencionada, seu equivalente é o termo *daîmon*, que remete a uma possível felicidade humana ou uma proteção por seres divinos. Primeiramente, o *daîmon* homérico pode ser bom (εὖ) ou um mau (κακός), dependendo do quanto no homem prevalece cada afeto.

⁴ Morgan pág. 232

Conforme aqueles que consideram Homero o educador na Grécia, ele utiliza o artifício de cantar as epopeias dos heróis, a fim de apresentar um modelo de vida virtuosa, semelhante à dos deuses, bem como de vida bestial, cercada de vícios. Por este caminho, o poeta quer demonstrar que a vida virtuosa é muito mais bem vinda do que viver uma vida de vícios. Assim, ao se “espelharem” nos heróis que possuem uma vida racional e prudente, os jovens irão fortalecer seu (εὖ)*daïmon*, ou seja, seu bom *daïmon*. Como Jaeger diz: “a educação, entendida como formação da personalidade humana através de conselho constante e direção espiritual, é uma característica típica da beleza de todos os tempos e povos.”⁵

Muito se discute a definição de *daïmon* em Homero. Acredita-se em geral que ele opera como uma ação pessoal cuja força irrompe do interior do indivíduo ou, em contrapartida, como um impulso divino pelo qual o indivíduo é afetado exteriormente, causando-lhe impedimentos. Não obstante, para Homero *daïmon* é um agente impessoal e não uma divindade que está imbricada no interior do homem, que, diferentemente dos demais seres terrestres, tem domínio sobre suas faculdades, de modo que seus pensamentos conduzem a ações subsequentes. Assim, para Juan Molina, a definição melhor do *daïmon* homérico é Vida (βίος), “entendendo a vida como aquilo que é mais típico do homem e que distingue do resto dos terrestres, ou seja, sua capacidade racional, que deve dominar suas outras faculdades humanas⁶.” Portanto, este “espelho” de *daïmon* que o poeta propõe mostra como é vantajoso o cultivo da virtude e o afastamento do vício e, sobretudo, cultivar o bom *daïmon* é um exercício pedagógico em direção à virtude que habita nos próprios heróis.

De acordo com Francis Wilford⁷, *daïmon* pode apresentar três esferas de significado em Homero: a) o *daïmon* como força externa ao indivíduo; d) o *daïmon* como criador de eventos físicos e c) o *daïmon* como força interna do indivíduo.

No primeiro aspecto, segundo o autor, o termo denomina na *Iliada*⁸, para nomear um agente divino que possui um significativo poder, podendo impulsionar a ação individual. Molina exemplifica isso na luta entre Diomedes e Eneias: “Pela quarta vez ele o atacou, como um *daïmon*,/ repreendeu-o como vozes aterrorizantes e o protetor Apolo disse a ele:/ Reflita, Tidida e retire-se! Não finja ter projetos iguais aos deuses.” (*Iliada* V, 438-442). Os homens não devem se igualar aos deuses, daí o equívoco de Diomedes em querer lutar como um *daïmon*

⁵ Jaeger, W. *Paideia*. Los ideales de la cultura griega I, trad. Joaquín Xiral. México: Fondo de la Cultura Económica, 2001.

⁶ Ver: El *daïmon* homérico como antecedente del concepto filosófico de felicidad (*eudaimonía*), 2021.

⁷ Ver: Wilford Δαίμων and Homer

⁸ Sobre as referências na *Iliada* estão presentes em: V 438, 459, 884; XVI 705, 786; XX 447, 493; XXI 18, 227.

sem compreender sua fragilidade de homem. Nesta cena Diomedes está tomado pela paixão, por um *daímon* fazendo que sua razão seja encobrida ganhando uma força para motivar sua ação. O desejo de matar que toma Diomedes é um tipo de *daímon* que, segundo, Wilford: “determinante inconsciente de todas as ações, persistentes ao longo da vida do indivíduo”⁹, uma força que estimula a agir, o fato de que ação se faça sob o domínio das paixões fazendo com que a bravura, em princípio digna de elogio, possa se tornar passível de punição. A força que provém do *daímon* é identificada com “a espiritualidade e a humanidade dos heróis” (*Iliada*, 59), o herói homérico exerce por característica a realização de corretas ações impulsionadas e influenciadas pelos deuses. Neste mesmo sentido, podemos exemplificar a “explosão” do *daímon* num herói como Aquiles. Após ter sido ofendido por Agamêmnon, impulsionado pelo *daímon* Aquiles não obtém êxito, devido a sua desmedida e excesso. A raiva e a estupidez do herói não o levam ao caminho certo, assim, há sinais claros da motivação sob o efeito da paixão. Quando, dando ouvidos a Pátroclo, ele deixa a ira e o orgulho de lado, isso faz com que o herói tome decisões acertadas e siga para o caminho próspero. Sob a ótica do *daímon*, pode agir num conselho de um amigo que orienta tanto caminho certo quanto caminhos da perdição. Portanto, o amado exerce aqui como um bom conselheiro ao amante levando a não cometer “extravagâncias”.

Na segunda esfera de atuação, o *daímon* manifesta seu poder nos corpos dos homens¹⁰, mediante um evento físico de força cuja ação é determinada de alguma maneira. Como no primeiro aspecto, o autor, percebe que o termo também está presente na *Iliada*, já que ele considera que existe uma evolução do conceito da *Iliada* para a *Odisseia*, sendo que na primeira obra o indivíduo é um agente externo e na segunda obra é a realidade interna do ser humano. A narrativa da *Iliada* traz na trama épica a disputa entre Agamêmnon e Aquiles que como diz Molina (331) “desencadeia a ira (μήνις) do herói ligeiro e continuará com um período de dor e morte. Essa disputa é gerada pelo *daímon*, que segue as ordens de Zeus cujo desígnio é o ordenamento da raça humana, e para isso levanta um fato específico, a diversidade de critérios de ambos personagens. A exaltação do orgulho pessoal de forma que eles não foram capazes de concordar”. O impulso que *daímon* dá ao homem é defender o que é seu, lembrando que um bom *daímon* estimula a razão e mau *daímon* a irascibilidade. Assim, tanto a raiva de Aquiles quanto a vingança de Ulisses são estimulados pela privação de suas respectivas dignidades que, para Homero, é um bem inegociável. Na Guerra de Tróia (1194 a.C. – 1184 a.C.) o *daímon* vai

⁹ Ver: Wilford, F. Δαίμων and Homer, pág. 223.

¹⁰ Ver: Jebb, pág. 282.

desencadear uma série de eventos devido à morte de Pátroclo. Portanto, o que Homero propõe sobre o *daímon* é a impulsão do herói para as devidas ações, sejam elas racionais (bom) ou promovendo irascibilidade (mau). Em suma, Homero toma o princípio do *daímon* como uma vida moral que também é indícios do *daímon* platônico, neste ponto ambos parecem estar lado a lado, entretanto, o que difere é que em Homero o agente é divino e “comanda” a vida virtuosa dos homens, portanto, é o *daímon*, responsável pelo estímulo da razão.

Por último temos o aspecto do “*daímon* como força interna do indivíduo”, que está presente na *Odisseia* e toma uma posição de um persuasor oculto, um conselheiro para a consciência do indivíduo em suas ações. A vida ética dos helenos é marcada por elogios e censuras tanto pelos deuses quanto pelos próprios homens, assim, como temos o bom *daímon* e o mau *daímon* em Homero. Para mostrar esta duplicidade homérica, podemos lembrar que, na *Odisseia* (XIX, 129), Penélope culpa o *daímon* pela ausência de Ulisses e diz viver “com dor porque um *daímon* mau a oprimiu com males” e, diante das investidas, dos outros, pretendentes para desposá-la, Penélope diz que, “no início, um *daímon* inspirou um arдил nas minhas entranhas” (*Od.* XIX, 138-139). Esse estímulo faz com que a mulher de Ulisses, odiar um futuro casamento, diz que pretende tecer uma mortalha no tear para depois se casar. A prudência de Penélope tem como estímulo o bom *daímon*, pois ela age com inteligência utilizando um artifício que faz o tempo em tear seja longo no intuito do marido retornar para casa. Outro exemplo do *daímon* homérico pode ser visto em *Odisseia* III, 26-28, quando a deusa Atena envia Telemaco para pedir conselhos ao rei Nestor, porém, antes, o jovem pergunta à deusa qual a melhor forma de se comportar diante de um rei, seguido pela resposta dela diz: “por você mesmo Telemaco, em parte você encontrará as palavras e algum *daímon* virá para lhe ajudar”. Assim, ele parte para sua missão confiando no auxílio da entidade como guia. Homero pretende mencionar que o projeto humano é resultado da paixão, do intelecto e da inspiração de um *daímon*. Para o poeta os dois últimos são diferentes, enquanto a primeira é desdobrada conscientemente; o intelecto não pode ser assim porque o homem não percebe a existência das ideias que provêm do *daímon*. Ele é um ser celestial que sopra nos homens o melhor caminho a escolher, portanto, aqui ele não identifica com a realidade corporal dos homens por ser algo espiritual que influencia os pensamentos. Talvez, com isso, Homero pretendia “purificar” a visão do divino chegando até o reino dos homens e com isso os *daimones* tornam-se características da personalidade humana e de seu caráter, sob a ótica de cada indivíduo, na maneira de reagir diante das múltiplas situações que a vida se apresenta. Contudo, é nesse terceiro aspecto que se insere o pensamento homérico sobre os deuses. Primeiramente, na *Iliada* há uma relação profunda do *daímon* com muitos heróis e cidades, já na *Odisseia* a

conexão do *daímon* é única, portanto, de um herói e de uma cidade. Nesta obra, podemos dizer que Ulisses (herói) e Ítaca (cidade) estão “lutando por si mesmo e sua vida e a volta para casa (νόστος) de seus homens”. (*Od.* I, 5). A volta para casa (νόστος) é mencionada várias vezes na obra do poeta, com o significado de que “toda jornada autêntica é uma odisseia, uma aventura, cuja grande questão é se alguém está perdido ou percorrendo o mundo e vida, se se apega ao sentido ou se descobre a loucura da existência.” (*Ibid.* 8-9). Para Molina, Ulisses, tem mais “poder” espiritual quando comparado a outros heróis homéricos, pois o rei de Ítaca é um herói mais complexo e singular, de características mais humanas, portanto, o seu *daímon* atua intrinsecamente e o “empurra” para suas ações. O herói Ulisses não depende de armas, o modo de agir dele é mais parecido com as virtudes dos deuses, pois a astúcia e a inteligência são as armas que seu *daímon* lhe fornece na sua jornada.

Além disso, os sentidos que Homero atribui ao termo grego estão também ligados ao seu caráter profético. Assim, podemos assimilar o *daímon* a uma ordem oracular, cujas formas são desenvolvidas de acordo com cada deus. O que estamos dizendo é que os *daímones* de Homero são personificados por deuses como Atena, Hera, Apolo etc. Timotin, também atribui o *daímon* homérico como personificação dos deuses do Olimpo uma particularidade divina como Afrodite (II. III, 420), como Apolo (II. XV, 418) ou Zeus (II. XIX, 188; *Od.* III, 166). Para ele, o uso dessa noção é atestado nos hinos homéricos e nos textos órficos e frequentemente usado nas tragédias, particularmente em Eurípedes¹¹. Um exemplo de quando o poeta retrata a ação do *daímon* impedindo¹² que se façam ações ruins está nas *Orações* de Máximo Tiro: “Aquiles, quando fez um discurso para o exército e brigou com Agamêmnon, e sacou a espada como que quisesse golpeá-lo, foi contido por um *daímon*. Homero chama Atena de *daímon*. Para isso, foi ela que lhe apareceu com raiva e parada, atrás do filho de Peleu, o segurou pelos cabelos louros.” (*Iliada* 1.197). Em um outro exemplo Homero diz: “Telemaco prestes, a encontrar um rei e um homem mais velho, se sentindo envergonhado e desamparado¹³” lhe diz que em algumas situações o *daímon* servirá de sugestão¹⁴. E ele dá sua razão de esperar obter ajuda do *daímon*: Porque eu não acredito que você nasceu e foi criado sem as bênçãos dos deuses.

¹¹ Timotin, pág. 15

¹² Assim como *daímon* socrático é um impedimento das ações ruins do filósofo em um âmbito de “consciência”, em Homero o termo também segue seu entendimento como uma intervenção divina, porém sob a forma de algum deus e especificamente no personagem Ulisses.

¹³ *Odisseia* 3.26-7

¹⁴ Ver *Odisseia* 3.27-8

Como podemos perceber em ambos os casos, o *daïmon* homérico não é uma entidade única (como a de Sócrates), com comportamento individual para um resultado trivial. Os *daïmones* de Homero são múltiplas formas e são um auxílio a certos mortais mais favorecidos. Estes fenômenos se devem ao fato de que certos oráculos foram procurados para que os espíritos demoníacos orientassem a quem fosse preciso. Como o oráculo na Boécia: “quem deseja encontrar o *daïmon* deve vestir uma túnica até o tornozelo e uma capa vermelha, pegar dois pães nas mãos e descer de costas através de uma abertura estreita; tendo visto e ouvido a consulta com seu “fantasma”, retorna à superfície e segue seu caminho.” (*Tiro*, pág. 70). A veracidade do ritual oracular demoníaca é corroborada devido o poeta conhecer os lugares que são descritas nas aventuras e andanças de Odisseu¹⁵.

Nas passagens dos poemas homéricos, Timotin, menciona que a designação do *daïmon* parece um poder divino indeterminado. Sem identidade ao se manifestar, sua existência apenas se revela a partir das intervenções de ação fortuita. Estes fenômenos inexplicáveis estão presentes como a tempestade no mar que atormenta Ulisses (*Od.* V, 396) e nas palavras de Telemaco (*Od.* III, 27, XIX, 10). Nestas passagens o *daïmon* possui sinônimo de “deus” como um teste enviado pelos deuses nas aventuras de Ulisses (*Od.* VI, 172; VI, 174), atribui a salvação de Telemaco e nas sugestões das palavras que dirá ao seu pai (δαίμονα ὑποθήσεται, III, 271).

A interpretação de Timotin como *daïmon* indeterminado está no desconhecimento da verdadeira causa das aventuras cujas atribuições são vagas sobre a influência de um poder divino indeterminado. Destes personagens épicos, apenas Ulisses tem o conhecimento de saber reconhecer a vontade dos deuses, parece aqui que Homero atribui a Ulisses (sábio e piedoso) um poder divino impessoal (δαίμων, θεός τις, θεοῖου Zeus) e para os outros personagens o poeta especifica cada vez que a identidade dos deuses surge nos eventos. O recurso do *daïmon* nos poemas de Homero é utilizado para atribuir nos diversos personagens uma interpretação dos acontecimentos do poder divino não identificado cuja manifestações estão presentes nas ações espontâneas de natureza imprevisível. Neste sentido, o *daïmon* é responsável pelos males do amor em que Penélope sofre pela ausência de Ulisses, ela responsabiliza suas dores ao *daïmon* (*Od.* XVII, 256, XIX, 129, 512).

De outro modo, o *daïmon* de Homero designa a ideia de “sorte” ou “destino” como atestado na *Odisseia*. O *daïmon* conduz as aventuras de Ulisses (επέκλωσεν τά γε δαίμων, XVI, 64) e a aflição de Penélope na espera pela volta do marido à Ítaca (XVIII, 256, XIX, 129)

¹⁵ Ver *Odisseia* II. 13ff

causando-lhe um forte luto (XIX, 512). Portanto, aqui, a designação não é de uma divindade que se manifesta espontaneamente mediante as ações fortuitas, mas sendo uma divindade causadora pelos acontecimentos, de modo geral, desfavoráveis das características da vida dos homens. Assim, Timotin, interpreta como uma ideia individual do destino ou um destino fragmentado.

1.3 Sobre os *daímones* anteriores à luz de Timotin

Andrei Timotin¹⁶ vai refletir sobre os *daímones* anteriores a Platão introduzindo seus aspectos característicos que estão inseridos nas literaturas gregas como em Hesíodo (750-650), Eurípedes (480-406) e em alguns filósofos da *phýsis*.

A começar, o francês, subdivide suas interpretações da noção de *daímon* em: a) como divindade de destino, b) como espírito vingativo e c) como almas dos mortos e gênios tutelares.

Para refletirmos sobre o *daímon* como divindade de destino, Timotin, traz em Hesíodo que a associação das ideias do destino e do *daímon* é um sintagma de valor gnômico, ou seja, as atribuições relacionadas aqui são conferidas no poema de Hesíodo como recurso linguístico em versos que auxilia na memorização. Entretanto, o significado inserido é difícil de estabelecer (δαίμονι δ οιος εησθι, τό εργάζεσθαι αμεινον, *Tr.* 314). Neste contexto, o *daímon* designa os atributos de felicidade (ευδαίμωνια) e infelicidade (κακοδαίμων) dentro da poesia lírica como uma figura de responsabilidade pela fortuna e infortúnio dos indivíduos. Tanto em Teógenes quanto para Píndaro (522-443) a noção assume o mesmo sentido que em Hesíodo. No primeiro “nenhum homem é feliz (ολβιος), nem pobre (πενιχρός), nem mau, nem bom sem a intervenção do *daímon*” (*Elégis*, 166), já no segundo é mencionado que “o sucesso não depende dos homens¹⁷” é o *daímon* que oferece. Em Eurípedes¹⁸, “se os homens obtêm qualquer boa-venturança (ολβιος), nunca é se, trabalho. O *daímon* pode dar hoje, mas o destino continua inevitável, pode chegar um dia que, enganando nossas esperanças, contrariamente à nossa expectativa, nos dê isso e nos faça esperar ainda pelo resto”. Numa série de exemplos podemos perceber que a noção de *daímon* nos poetas flexiona a um entendimento que a divindade é reguladora dos excessos dos homens e condicional à vida. O primeiro exemplo podemos perceber em Êsquilo (525-456), que o *daímon* exerce uma força pesada naqueles que excederam a justa medida; Xerxes sofre com isso e “lamenta que o *daímon* tenha se voltado contra ele

¹⁶ Ver: Timotin Cap. I

¹⁷ Píndaro, *Política*, VIII, 76-77 (Trad. Puech).

¹⁸ Eurípedes, *Medeia*, 125-130

(941)¹⁹” por um excesso de sorte. Já em Sófocles (497-406) o *daîmon* persegue o infeliz Ajax após infortúnios que sobrepujaram em vão Édipo “seria justo se ele se tornasse favorável a ele novamente”²⁰. E Eurípedes diz: “Helenos! Quando o *daîmon* é favorável aos ímpios, eles perdem a medida e acreditam estar mais seguros do sucesso eterno²¹”. Portanto, podemos analisar nestes exemplos como o *daîmon* exercer sua função de destino dos personagens nas obras poéticas; o excesso ou a fuga que certos personagens praticam diante do destino são prontamente “tocados” pelo *daîmon* e suas vidas tomam uma “virada” daquilo que pensavam o que o destino iriam lhes proporcionar.

O *daîmon* é interpretado como um conteúdo de uma moral de essência que varia pouco no período clássico, Timotin, entende que a entidade mantém a moderação e evita os excessos que se adapta “ao estado atual das coisas acolhendo serenamente o infortúnio quando ele chega, sabendo também que os favores dos deuses são inevitavelmente efêmeros²²”. Assim, é o *daîmon* que pune os excessos dos mortais, e também aparece como a personificação do destino, o distribuidor dos infortúnios e a sucessão das formas imprevisíveis da vida. Para tanto, Eurípedes menciona que “o *daîmon* tem em suas mãos o fim de tudo o que toca os mortais, e ele decide como quiser”. (*Or.* 1545). As poesias líricas dos séculos VI e V criam condições para um sentido que o *daîmon* seja concebido como uma divindade de destino concomitantemente com outras figuras tradicionais como a *Moira*, *Aisa*, *Ananke* ou *Tyché*. A filosofia também participa desta evolução, que segundo Timotin, “Antes de Eurípedes, Empédocles qualificou o *daîmon* a *phýsis* e a *εμπαρμένη* que regem as transformações que ocorrem no mundo do devir”. (Timotin, pág.21). Já em Parménides (530-460), há um fragmento que demonstra a relação entre *εμπαρμένη* e o *δαίμων* que ao centro do mundo (*ενδεμέστοτούτων*) está *Ανάγκε* “quem governa tudo” (*η πάντα κυβερνα*) e quem chama *daîmon* é a *αρχή* “de cada parto terrível” (*στυγεριοι τόκου*) e chama de qualquer união (*μίξις*), juntando a fêmea para a união com o macho e vice versa²³. Para tanto, é dito aqui o princípio do devir de função reguladora e limitadora da existência de tudo no qual Parménides nomeia de *Δίκη*²⁴.

Outro levantamento feito por Timotin, traz o *daîmon* como representação da divindade do destino que liga confusamente a figura do gênio pessoal com a ideia de destino individual.

¹⁹ Timotin, pág. 20

²⁰ Timotin, pág. 20

²¹ Timotin, pág. 20

²² Timotin, pág. 21.

²³ Ver Parménides, fr. B 12 DK.

²⁴ Ver: Parménides, fr. A 37 DK.

É importante tentar esclarecer isso, pois a figura do gênio pessoal como *daímon* parece ser indissociável do destino. Assim, Teógenes menciona que “muitos, sem prudência em seus conselhos, tem um *daímon* favorável, e o que parecia ter que arruína-los acaba sendo para seu bem. Outros, que tem visões razoáveis, com um *daímon* mau, trabalham em vão; não levam seus empreendimentos a um bom termo”. (Timotin, pág.22). Para tanto, o impasse em considerarmos o gênio pessoal com a ideia do destino causa um problema se devemos ser taxativos em pensar assim, pois a imprevisibilidade do destino possui um lugar na poesia lírica de modo geral. Dado isso é saber que os ímpios podem possuir um favorecimento na fortuna e os homens bons possui, às vezes, um destino infeliz. Ainda sobre o *daímon* como destino, Píndaro, utiliza o δαίμων δ ἕτερος (*daímon* mudado) para demarcar o ciúme do amor de Apolo pela sua amada mortal, que decide castiga-la, por isso, dando início ao seu destino que não será mais o mesmo, já que é desprezada pelo deus ela termina seus dias numa cruel chama de uma pira. Para tanto, segundo Timotin, o sentido de “destino” que levou a amada, em seu entender, é a existência de uma imposição já que a imagem do gênio pessoal muda de atitude ou até de identidade.

A religiosidade da antiguidade traz em sua característica essencial a existência de dois *daímones*, um mau outro bom, que acompanha o homem durante toda sua vida. Neste contexto Empédocles (495-430) menciona que “dois destinos (μοῖρα) e dois *daímones* acolhem e conduzem a cada um de nós desde o nascimento²⁵”. Assim, Timotin entende que a união da noção de *daímon* e de destino promove a imagem de dois *daímones* pessoais que está intrinsecamente na representação, que está presente, de modo geral, na poesia lírica construindo um destino bilateral, ou seja, um favorável e outro adverso no qual vão revezando durante a vida do indivíduo. Esta existência de dois *daímones* pessoais é creditada por Empédocles no século V. Assim, tanto em Empédocles quanto Píndaro tentam emergir seus pensamentos sobre o *daímon* pessoal como destino individual em diferentes aspectos. O primeiro há uma imposição do destino como punição, por outro lado, o filósofo credencia a existência de *daímones* opostos que se alternam na condução da vida humana. Para Eurípedes, o *daímon* se apresenta como “senhor do destino” dos homens cujo “*daímon* mais cedo ou mais tarde faz a vida de todos os homens cambalear, ninguém é feliz até o final” (Lísias, *Discursos*, II, 78). Se para Píndaro o *daímon* é mudado (δαίμων δ ἕτερος), Ésquilo tem a ideia de “*daímon* presente” (τόν παρόντα δαίμονα), entretanto, possui também um valor ambíguo como os outros. Ele diz: “Quem, então,

²⁵ Empédocles, fr. B 122 DK.

entre os mortais – admira-se o Corifeus – ousaria se gabar de ter nascido com um *daïmon* protegido de todos os males?²⁶”

Em suma, a ideia de “destino” é presente na associação constante da noção de *daïmon* como μοῖρα ou τύχη. Vejamos como abordam alguns poetas sobre essa associação. Segundo Timotin:

Em Empédocles, “o *daïmon* retorna a Moira dos seus inimigos, ele não tolera orgulho” (*Andr.* 1008). O *daïmon* e a Moira são algumas vezes formalmente assimilados (*Hel.* 211). A imagem do *daïmon* como distribuidor da τύχη remete à Píndaro: Alcimedon havia conquistado a vitória nos jogos “pela τύχη do *daïmon* graças a sua bravura” (*Ol.* VIII, 67). Em Sófocles, o *daïmon* pode ser mantido no dia a dia ευτυχής ou se tornar δυστυχής (*Electra*, 999, 1156-1157), mas a ligação entre δαίμων e τύχη não se torna frequente antes de Eurípedes. Geralmente é um τύχη mau, como aquele infligido por algum *daïmon* em *Madeia* (*Med.* 671), ou como τύχη de Teseu que descobriu o suicídio da esposa (*Alceste*, 935), mas a τύχη favorável é antes uma prerrogativa dos deuses: é Zeus quem dá “a doce alegria de τύχη” e são os deuses que concedem a Andrastus a τύχη a voltar para casa (*Pyth.* 53).

O *daïmon* assimilado como espírito vingativo constitui na Grécia antiga uma série de ações que punem o indivíduo, a fim de, preservar θέμις, as prescrições sociais e religiosas que mantêm a ordem social e a unidade de γένος cujo objetivo é perseguir os transgressores diminuindo suas integridades. Parece, portanto, uma representação de justiça. Retornando a Homero ele menciona em *Od.* II, 134-135, que Telemaco teme ser punido pelo *daïmon* ao tentar expulsar sua mãe chamado a de “as tristes *Erínias*”. As *Erínias* são ligadas ao γένος, por um vínculo familiar, elas possuem um papel de vingar a indignação dos crimes familiares. Para exemplificarmos, temos um poema lírico de Agamêmnon cujo coro lamenta que o *daïmon* “caiu” sobre a casa de Tântalo e nutre a sede de vingança. Eurípedes também menciona a terrível ira dos *daïmones* que “cai” e desorienta a família de Tântalo (*Iphig.* T. 987-988).

Timotin percebe um paralelo entre o *daïmon* e o ἀλάστωρ caracterizando como um gênio vingador de crimes. Na batalha contra os persas é um ἀλάστωρ ou um κακός δαίμων que atua na proteção da cidade de Atenas contra os inimigos, pois a vontade dos deuses, por inveja do poder de Xerxes e ofensa pelos seus excessos, auxilia os atenienses na vitória. Podemos perceber a ação e o impedimento do *daïmon*, no que diz respeito, aos excessos atribuídos ao rei dos Persas e na atuação do *daïmon* vingador devido Xerxes insuflar de enorme poder causando uma ira divina. Em suma, sua derrota é dada pelo valor do vício do excesso que logo é coibido pelos deuses. A atuação deste gênio vingador é evidentemente causada pelos crimes que são

²⁶ Ésquilo, *Agamêmnon*, 1341-1342.

praticados no âmbito familiar, seja por um crime de honrar a família ou por um crime interno familiar. Portanto, a especificidade deste *daímon* está num âmbito de “fazer justiça” quando o crime é tratado por algo injustamente acometido. Neste sentido, no poema *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo, introduz o elemento da justiça nas ações dos deuses, sendo a Zeus que cabe intervir nos homens no sentido de combater a violência com justiça. Para tanto, o valor moral é estabelecido para aqueles que mais sofrem com os infortúnios da vida, pois é Zeus que tudo vê e age com castigo na cidade. Assim, pela interpretação de Hesíodo os deuses deixam de ser entidades caprichosas para se tornarem símbolos de proteção e, o trabalho do poeta serve de antídoto e o único modo de reagir as tentações do mal e das injustiças.

Nas tragédias de Ésquilo e Sófocles, por exemplo, estão presentes a figura mítica do gênio vingador e a impulsão do assassino que passa por geração em geração conduzindo esses personagens à busca pela “sede de sangue”, a imagem da maldição vitalizada e o caminho do criminoso. Portanto, o *daímon* vingador é descrito como impulso interno do indivíduo para a realização de crimes que de acordo com as tragédias estão no meio familiar.

Para nossa última característica de interpretação dos *daímones* anterior a Platão começaremos por Hesíodo cujo no mito das Eras concede o título póstumo dos *daímones* aos homens da idade do Ouro: “eles são, pela vontade do poderoso Zeus, os bons espíritos da terra (*daímones*... επιχθόνιον), guardiões dos mortais (φύλακες θνητων ανθρώπων) e doadores de riquezas (πλουτοδόται)²⁷.” A interpretação dada por Hesíodo de um *daímon* guardião dos mortais após suas vidas terrenas está ligada ao fato desses indivíduos usufruírem de uma vida nobre e de pacífica existência. A título de comparação, segundo Timotin, os *daímones* são como os “trinta mil que Hesíodo apresenta um pouco ainda como os superintendentes dos mortais” (Timotin, pág. 31). A noção de *daímon* no poeta, traz duas representações arcaicas que independem da tradição literária: a) um gênio totalmente favorável, provedor de bens e b) guardião da justiça, vingador dos ultrajes contra a lei divina. Para tanto, a concepção de Hesíodo é conceder a determinados seres humanos póstumos o posto de *daímon*, essa concepção obteve um certo sucesso em diversas correntes filosóficas-religiosas da Antiguidade, como atesta Timotin. Assim, ele diz:

Segundo uma tradição que Hesíodo evoca na *Teogonia* (987-991), Afrodite havia levado à categoria de “*daímon* divino” (δαίμονα διον) Fedon, filho de Aurora, de quem fez o guardião do santuário. Como exemplos de divinização

²⁷ Hesíodo, *Trabalhos*, 121-126.

póstuma podemos citar também Ganimede, Dario e Alceste, venerados postumamente como μάκαιρα δαίμωνων²⁸.

Pelos seus grandiosos feitos na Terra suas almas são agraciadas como *daímones* divinos e em Isócrates (436-338) reproduz uma tradição poética aos homens que se transformaram em *daímones* após a morte. Neste contexto, Empédocles é por excelência detentor de divinização durante sua vida sendo um filósofo, poeta e médico este curioso personagem se proclama aos seus concidadãos que não era mais um mortal, mas um deus imortal. Esses *daímones* são definidos como μακαράϊωνες (fr. B 115.5) que morrem e reencarnam constantemente para “renascerem na forma de deuses” (fr. B 146.3) são por essência conectados ao mundo do devir. Por outro lado, nos pitagóricos há uma teoria da deificação dos homens excelentes. No fragmento Περὶ τῶν Πυθαγορείων de Aristóteles é falado: “alguns de seus discípulos colocaram Pitágoras ao lado dos deuses, como um *daímon* gentil e amoroso para os homens (αγαθὸν τινα δαίμονα καὶ φιλανθρωπότατον), enquanto outros o consideravam um dos *daímones* que habitavam a lua.²⁹” Para este título honorário concedidos aos homens excepcionais podem ser dados tanto em vida quanto postumamente. Mitologicamente a maioria desses *daímones* são póstumos, assim, guiados por Hermes, o guardião das almas, e corroborado por Tales (624-548) ao afirmar que “o universo é animado e cheio de *daímones*”. A teoria da divinização ou “demonização” dos homens excelentes podem ser interpretadas também a partir da assimilação do *daímon* como entidade localizada no interior do indivíduo juntamente com a *psyché*. Segundo o fragmento *Memórias Pitagóricas* (VIII, 32) “os homens tem uma boa alma quando uma boa alma vem a eles”, ou seja, “os homens excelentes possuem uma abertura para a εὐδαίμονια que significa possuir um bom *daímon*”.

Para resumirmos este capítulo, vimos que, pelo um lado filosófico da noção de *daímon* não começa em Platão podemos perceber isso nos exemplos dos primeiros filósofos como Parmênides e Empédocles. Não obstante, não detectamos que eles sejam representantes “dignos” em apresentar uma passagem do pensamento religioso ao pensamento filosófico como é feito por Platão. O que Timotin nos alerta é que a filosofia servirá de prolongamento e continuidade nessa tendência. Assim, em Platão e em seus sucessores o conteúdo religioso servirá de instrumento de racionalização e sistematização da própria experiência religiosa. A filosofia não irá eliminar os valores religiosos com a iniciativa de racionalizar a noção do

²⁸ Timotin, pág. 32. Nesta passagem o autor menciona os nomes de Ganimede, Dario e Alceste que podem ser vistos nas seguintes referências respectivamente: Teógenes, *Euménides* 946-948; Ésquilo, *Persas* 619-621 e Eurípedes, *Alceste* 1003.

²⁹ Timotin, pág. 33.

daïmon, ela vai preservar a essência do conteúdo, como em Empédocles e Parmênides, e aplicar num sentido universal os valores da noção do *daïmon*. Para tanto, a importância de expor pensamentos sobre a noção atingem dois pontos, primeiramente, a saber, que o entendimento sobre o *daïmon* é anterior a Platão e que a filosofia estrutura a noção no processo de racionalizar um aspecto que é de vivência da sociedade helênica. Neste contexto, é evidente do convívio dos homens com os *daimones*, a noção traz uma forma pedagógica para a educação aos jovens e ordenamento da sociedade grega mediante os mitos expostos pelos poetas. E no processo “evolutivo” da noção em Platão, o filósofo vai ressignificar a piedade tradicional e as formas pedagógicas como contribuição para o fortalecimento da filosofia como faculdade de inteligência e busca pela verdade.

Para a compreensão dos significados expostos aqui como *daïmon* de destino, de bens, de males e de justiça é necessário entendermos seu lado semântico. Para isso, dedicaremos mais à frente uma sessão em particular sobre a semântica que contribui para percebermos as ambiguidades que a palavra pode causar, no que diz respeito, as ações características atribuídas ao *daïmon*. Entender como diagnosticar estas ambiguidades que trazem no modo de como o *daïmon* age é evoluir num sentido semântico para detectar as personalizações da figura do *daïmon*. Como é visto, em Teógenes e Píndaro, a confusão na ideia de gênio pessoal com o destino individual. Em Eurípedes o conceito surge mais claro sobre o destino individual, já que *τύχη* é concebido como indivíduo, e por fim, em Empédocles diz respeito a ideia de gênio pessoal. Com Platão a tendência acaba. Esta tendência personalizada está associada concomitantemente com a interiorização do *daïmon*, isso já num sentido filosófico com Heráclito.

1.4 Os movimentos cognitivos platônicos da religião

Para esta sessão demonstraremos em que medida Platão desenvolve a piedade socrática a partir do *Banquete*. Este diálogo dito intermediário pode ser considerado em que seu discípulo retrata seu mestre religiosamente sob o aspecto em que pode ser compatível com o próprio pensamento, neste diálogo podemos perceber dois aspectos do Sócrates de Platão: a) um elogio a Sócrates e sua vida filosófica e b) a passagem central do diálogo não discorre em uma característica de interrogação elêtica, mas sim, numa conversa entre Sócrates e a profetisa Diotima de Mantinea.

Toda descrição apresentada por Diotima sobre o que realmente *Eros* desemboca no desejo filosófico e utilizando um vocabulário dos ritos de mistérios (*myesis*) faz a aceitação do

modelo platônico religioso como mencionado acima. Esses mistérios, assim chamados, de Mistérios de Elêusis são celebrados no mês de Boedromion com um número grande de iniciados tendo seus participantes atenienses e não atenienses (*mystai*) caminhando numa procissão de Atenas até Elêusis.

No clímax do Banquete, Platão se utiliza da reminiscência dos Mistérios de Elêusis para resgatar Sócrates como interlocutor destinatário ao ensino religioso-filosófico e como um iniciado de um rito de mistério. Quando Diotima ensina o seu conteúdo revela que Sócrates está sendo iniciado mediante a prática da filosofia física para um conhecimento que tem como saldo final o contato cognitivo com as Formas. Outra característica que envolve a religiosidade no próprio diálogo está na cena em que Alcebíades retrata Sócrates como um sátiro báquico. Platão, exhibe Sócrates através de Alcebíades como um celebrante báquico, entretanto, ao contrário do que é feito esse rito (frenesis, danças, embriaguez), o velho mestre se põe a um pensamento racional intenso. Em suma, Morgan entende que “a concepção de Platão deste processo, e na verdade, da vida filosófica, é religioso e particularmente extático”, ou seja, o autor atribui a filosofia como piedade. E além dos ritos de mistérios e das práticas extáticas, o que envolve aqui é a investigação e a educação com ponto de partida a tradição e ao final é a filosofia uma forma de tais ritos de iniciação.

Os ritos do deus Dioniso (deus do vinho e do êxtase) é outro exemplo da cognição platônica da piedade. O deus é dobrado largamente e possui na cidade vários festivais como a Antesteria, a Lenaia e a rústica dionisiaca. O objetivo do rito era uma “mudança efetuada na alma”, ela é purificada por meio de um estado delirante (*baccheia*) ou seu alcance, assim, a alma ganha novos poderes ao seu estado abençoado. No *Fedro*, é relatado esta espécie de loucura (*mania*) no qual o celebrante fica imobilizado e envolvido por ela sua mistéria é curada (244d – 245a).

Para tanto, em Platão, há uma associação de seu pensamento na complexidade da religião grega e suas variações. O filósofo compreende a existência e as características dela, adapta outras e rejeita todas. O jogo do pensamento platônico em agregar e distanciar da piedade grega está numa profunda complexidade, ao passo, que ele toma para si as características do ritual extático para estruturar a investigação filosófica. Portanto, a filosofia se torna tão importante no período de Platão pelo fato do filósofo se basear nas dimensões religiosas para fortalecer o pensamento racional, logo a filosofia. É evidentemente que não possuímos uma bibliografia adequada ao falarmos de Platão, mas segundo Irwin, “Aristóteles nos fornece evidências importantes sobre o desenvolvimento intelectual do filósofo”. (Irwin, pág. 51). Aristóteles faz sugestão das influências de Platão teria sofrido, como pela tradição “pré-

socrática” dos naturalistas (*physiologi*; cf. Aristóteles, *De Caelo* 289b 25-9). Com isso podemos perceber essa miscelânea das influências dos naturalistas no pensamento de Platão ao irromper seu pensamento na “ressignificação da religião” e tornar a piedade grega mais racional e cognitiva e menos mítica.

CAPÍTULO 2

2.1 O *daimónion* socrático: uma visão do Sócrates histórico

É de comum acordo entre os especialistas em filosofia antiga e na filosofia socrática que a visão do personagem é mostrada pelos olhos de seu discípulo Platão mediante seus diálogos. A divisão destes diálogos é feita pelo estado de juventude, maturidade e de velhice de Platão, sendo que, os diálogos de juventude há a percepção de um Sócrates bastante fiel ao que realmente foi o velho mestre. Entretanto, é crucial entendermos que os estudos sobre o personagem Sócrates causam um complexo problema filosófico em virtude do velho mestre não nos deixar nada por escrito ou documentado por suas mãos, e o que sabemos são relatos de amigos, interlocutores e discípulos como Xenofonte e Platão.

Um estudo mais aprofundado sobre o Sócrates histórico requer muita propriedade ao que se escreve, pois sempre que temos diante de nós textos antigos devemos estar atentos aos muitos tipos de fontes que nos é apresentado. Dentre textos antigos, segundo Lívio Rossetti, temos os mais “afortunados” como Platão, Aristóteles, Sextus Empiricus, Plotino etc. Porém, a atenção aos textos da antiguidade se deve pelo fato de que ao longo da história da humanidade eles podem ter sofrido alterações bastante significativas do que se encontrava no original. Os exemplos podem ser de perda de páginas a rasuras devido ao estado de conservação e que poderiam ser facilmente “deturpadas” ou “improvisadas” pelos calígrafos, e a existência das chamadas “falsificações autênticas”³⁰. Portanto, diante destas advertências sobre os textos antigos que nos servem de material de estudos, devemos estar atentos para certas afirmações que, por ventura, possam ser equivocadas. É neste sentido, que as afirmações sobre o personagem Sócrates podem ser mal interpretadas e até mesmo nos levar a inveracidades.

Não obstante, há autores que para compreender melhor o *corpus platonicum* seria de grande valia tornar importante o “Sócrates histórico” para um ideal filosófico. Para tanto, Gregory Vlastos, é um exemplo de estudioso de Sócrates de tamanha importância dentro daqueles especialistas na filosofia platônica. O debate para este tema apresenta um duplo caminho para compreender e sustentar da tese do “Sócrates histórico”. Por um lado, há o caráter analítico cuja visão é adotar através de uma solidez lógica as formas claras, diretas, concisas e

³⁰ Segundo Lívio Rossetti: “A eclosão de uma vasta produção de falsificações (os assim chamados apócrifos, ou melhor, pseudepígrafes). O fenômeno atingiu proporções consideráveis especialmente no período que vai dos séc. III-II a.C. ao sec. I d.C. Foi portanto, a paixão pelos tempos antigos que tornou lucrativo produzir e posteriormente vender como autênticas as mais diversas obras.” (Rossetti, pág. 52)

eloquentes de expressão em conjunto com as análises dos conceitos promovidos pelo filósofo. De outro lado é o caráter existencial que, segundo Vlastos, a compreensão do Sócrates histórico se dá mediante as suas relações com a cidade. Para o debate o autor se baseia em fontes que considera sólidas como os testemunhos de Xenofonte, Aristófanes e Platão. Outro ponto usado pelo autor para sustentar sua tese é sobre a “ironia socrática” que está presente nos diálogos e serve de base de identificação do estilo de Sócrates, assim, Vlastos diz: “não muda a palavra ao teorizar sobre ela, mas cria algo novo para ela exprimir uma nova forma de vida que em si mesma era percebida como a própria encarnação da ironia, segundo o uso contemporâneo”³¹.

Se isso nos serve de base para podermos dizer algo sobre Sócrates sem a idealização de Platão, é de bom grado mencionarmos sobre seu famoso sinal ou voz divina, ou seja, sobre seu *daimónion*. Peculiaridade que serve de propriedade fidedigna do velho mestre e lhe atribui ações de “ajustes” ao direcionar seu pensamento filosófico em algum momento que lhe cause algum certo tipo de “falha intelectual”.

Não obstante, esta secção não pretende confrontar a ideia entre Sócrates histórico com o Sócrates platônico, pois não é o intuito desta pesquisa, mas trazer o sinal demoníaco como um ponto de ilustração para as diversas formas do *daímon* de Platão. De acordo com a tese de Alton R. Pope, nos diálogos platônicos aparecem em oito deles o relato deste fenômeno característico que Sócrates obedece e experimenta. Sobretudo, segundo o autor, “dos treze usos literais do *daimónion* grego nos oito diálogos, onze são usados pelo próprio Sócrates”. (Pope, pág.82). Estão presentes o termo grego nos diálogos: *Apologia*, *Eutífron*, *Eutidemo*, *Fedro*, *República*, *Teeteto*, *Alcebiades I* e *Theages*. Para tanto, em todos eles o fenômeno característico de Sócrates surge para impedi-lo de alguma ação e conseqüentemente realizar outra, e é disso que se trata o fenômeno, isto é, as ações do velho mestre são impedidas pela voz que numa interlocução interior o faz repensar no melhor caminho a ser seguido.

Exemplos desses impedimentos podemos citar na *Apologia* (40a) quando a voz que o sempre acompanhou desde de sua infância o impedindo de exercer as coisas políticas, para assim, dedicar as coisas da filosofia. E, também, no mesmo diálogo, a voz não sobrepõe a sua aceitação pela penalidade do julgamento que acontecia. Sócrates aceita a pena máxima (morte) devido sua voz sempre o guiar para coisas boas, assim, aceitar isso leva ao velho mestre a crer que a morte é algo bom. No *Eutífron*, o termo é mencionado logo no início do diálogo quando Eutífron diz que uma das suas acusações indicada por Meleto é a introdução de novas divindades na cidade. Já no *Eutidemo*, também no começo do diálogo, Sócrates tem a intenção

³¹ Vlastos, 1991, pag. 29

de se retirar do local onde estava (ginásio), mas sua voz o faz retornar ao seu acento e coincide da interlocução entre os sofistas Eutidemo e Dionisodoro. Após discursar sobre o amor no *Fedro*, a voz demoníaca (*daimónion semêion*) o impede de atravessar o rio e retornar para fazer a palinódia ao deus *Eros*. Na *República* o termo aparece no sexto livro quando Sócrates diz a Adimanto sobre a raridade do número de verdadeiros filósofos e menciona exemplos que podem ajudar os homens a seguir a filosofia. No *Teeteto*, o *daimónion* aparece também como “espírito” inibitório e mostra como a voz afetou os relacionamentos de Sócrates com seus amigos e que esta característica associa o velho mestre àqueles chamados de “vigaristas”³². No diálogo *Alcebiades I*, o *daimónion* é mencionado e caracterizado como “Deus” ou o “Deus de Sócrates” (talvez seja o diálogo que o sinal aparece pela primeira vez), as ações do *daimónion* são equiparadas como “comando de Deus”. Por fim, o diálogo *Theages*³³ (texto apócrifo) o *daimónion* é posto com ênfase principal diferentemente dos outros diálogos. Diante disso, o diálogo é considerar se há a possibilidade que a educação socrática seja cooperada pelo *daimónion*. Portanto, é pelo *daimónion* socrático que a educação seja transmitida, já que, ele funcionaria como um oráculo ou um guia para Sócrates educar seus alunos.

2.2 A morfologia e semântica da palavra *daimónion* e *daímon*

A definição ou as definições do termo grego *daimónion* acusam um número muito abrangente de significados sejam eles dados a partir dos dicionários de grego *koné* variando suas funcionalidades de acordo com sua classe gramatical. Podendo funcionar como um substantivo, adjetivo ou um verbo dependendo da sua declinação. A palavra é um diminutivo de *daímon*, termo que parece provir do verbo *daiên* que corresponde a “partilhar” e “repartir”, sobretudo, um *daímon* seria, também, uma entidade distribuidora de sortes se levarmos em conta uma interpretação advinda no *Timeu*. Para tanto, nos diálogos platônicos em que ela se incide toma uma posição vivificadora nas ações como em Sócrates, nos poetas que antecedem Platão o *daímon* toma uma posição de orientação e proteção divina.

No que diz respeito ao famoso sinal de Sócrates, ela age como um inibidor de ações sendo um grande poder divino ou uma divindade interior. Há interpretações que o *daimónion* em Sócrates age como um oráculo ou um guia que conduz a razão do velho mestre chamando,

³² Ver Jowett (translate), *The Dialogs of Plato*, III

³³ Este texto não é considerado de autoria legítima de Platão, pode ter sido criado por algum autor que quis enfatizar o lado místico de Sócrates. Por outro lado, esta obra pode ter sido escrita por Platão logo no começo dos seus estudos e aprimorado posteriormente. Já que no início os impactos da vida e das crenças de Sócrates estavam começando a surgir em Platão.

assim, de uma voz ou sopro divino, outra interpretação poderia ser que o próprio estaria tomado por alguma divindade, ou seja, em um estado de possessão. As polêmicas que este sinal atribui a Sócrates vão desde a comparação com os “adivinhos” da época até a sua acusação de introdução de novas divindades na cidade de Atenas, que o leva a beber a cicuta cuja sentença é verificada na *Apologia*. Entretanto, a admiração e o fato deste sinal causar tamanha intriga aos estudiosos de Sócrates é que o *daimónion* realiza uma interlocução interior no ateniense que pode ser visto como peça fundamental para suas realizações filosóficas na cidade. É compreendido, no que diz respeito ao *daímon*, que cada homem grego nasce com um podendo agir como uma índole, porém a contrapartida em Sócrates é que diferentemente dos outros homens, o velho mestre produz a força no seu *daimónion* dialogando com ele, isto é, parece que o filósofo cria um nível disciplinar com sua “consciência” tornando sua razão uma poderosa arma de intelecção para desenvolver questões complexas que a cidade exigia. Portanto, é disso que se trata o *daimónion* socrático, uma interlocução interior que eleva o espírito ao nível mais alto de compreensão racional.

De modo geral, o *daímon* é designado por “entidade divina” cujo papel é de ser intermediadora, tendo por característica ser menor que os deuses e maior que os humanos. Dente vários estudiosos sobre o polêmico termo grego encontram-se Lalande (1999:238) que o termo é uma potência espiritual; Japiassu & Marcondes define o termo como gênio (bom ou mau), assim como Ramiz Galvão (1994:189). Assim, tanto *tò daimónion* quanto *daímon* são designados pelos autores como algo proveniente da natureza espiritual, servindo de tutela aos homens, intermediação entre homens e deuses, interlocução interior e no caso especial em Sócrates como “voz divina interior”.

A importância da semântica nos deixa claro a possibilidade de ambiguidade que trazem alguns poetas ao darem significados relevantes sobre o termo. Timotin é taxativo ao expor a etimologia da palavra *daímon*. Assim ele nos referencia que:

Δαίμων é um derivado da raiz da(i) que deu gr. *δαίωμα* (partilhar, dividir, distribuir), *δαΐς* (refeição) cuja as proporções são iguais, festas e banquetes; skr. *dayate* (compartilhar, destruir), daí o significado de “distribuidor de poder”, de “distribuidor (de riquezas)”. De Homero, no entanto, *δαίμονα* adquire o significado de “poder divino” (impessoal) ou “divindade de destino”, e pode-se notar que existem outras raízes indo-europeias que combinam os significados de “partilha, distribuição”, de “destino” e “divindade”: em primeiro lugar *bhag-* que deu av. *baga-* “partir”, “destino”, v. pers. *baga-* “deus”, skr. *bhág-* “partida, destino, mestre”, v. sl. *bogu* “deus”, mas também *smer.* > lat. *mereo*, gr. *μέρος* “partilha”, *μείρομαι* “partilhar, separar, dividir” (*εἰμαρμένη*, “o destino definido pelo destino”, *μοῖρα* “porção (do território), parte (da vida) atribuído a cada um, destino (maligno) e Moira

“o destino personificado”, ou então, *nem.*>gr. νέμο, “compartilhar legalmente, fazer atribuição regular”, especialmente do destino (*Od.* VI, 188-189, Ζεύς... νέμει), e Némesis, a deusa da justiça distributiva.

Linguisticamente associada, as ideias de “partilhar”, “destino” e de “deus”, mesmo de “destino personificado”, também estão associadas mitologicamente. Além de Moira e δαίμων na Grécia, podemos evocar, para dar um exemplo, o deus Bhaga na Índia védica, “o Atribuidor”, “o Distribuidor”, é personificação da “sorte feliz” e da “boa fortuna”. “Soberano menor” da teologia védica, correspondente ao registro da terceira função, Bhaga seria de fato, segundo G. Dumézil, análogo aos *daímones* do grego, os “demônios” que são propriamente “distribuidores”, uma vez que seu nome é formado na raiz *day-* que vimos em védico também expressam o ofício de Bhaga, e que se, no mito das *Eras* (*Tr.* 126), Hesíodo qualifica sua variedade terrena como *πλουτοδότης* “doador de riquezas”, toda tradição grega os emprega para diferenciar entre feliz e o infeliz, o *εθδαίμωνε* e o *κακοδαίμων*. Etimologicamente, o *daímon* seria, portanto, um deus “distribuidor (de riquezas)” pertencentes à categoria de deuses “doadores de riquezas” (*Od.* VIII, 325, 335 etc). Historicamente, o *daímon* está, muitas vezes ligado, ao período arcaico e clássico, à esfera das divindades do destino, quando não é o próprio destino, feliz ou infeliz, e pode-se mesmo perguntar, se não se trata, neste caso, de uma aplicação particular da ideia mais geral, de doação, de distribuição (riqueza, carne sacrificada, território etc): “o que o *daímon* distribui seria o destino, o destino de todos, entendidos globalmente, mas também o destino que nos sobreveio em determinado momento”. (Timotin, pág.13)

Contudo, ao nível do conteúdo semântico cumpre o registro das ações que são atribuídas ao *daímon*. Para Timotin, tais intervenções estão inseridas tanto interna quanto externa do indivíduo sendo um poder indefinido (o *daímon* pode levantar o vento do mar ou incutir pensamentos irrefletidos); um espírito vingativo mantém o hereditário e irrompe no coração dos descendentes da vítima a vontade pela vingança e pelo sangue derramado, entretanto, ele é uma divindade justiceira que pune impiedosamente o culpado, e os *daimones* das almas dos mortos e guardiões. Já ao nível da evolução da semântica, Timotin, percebe uma tendência à personificação da figura do *daímon* no qual há um “casamento” com o indivíduo. Para tanto, esta tendência é percebida nos primórdios de Teogenes e Píndaro cujo em ambos há a união da ideia de gênio individual com o destino individual. Nota-se, portanto, que construir bem os esclarecimentos sobre a semântica do *daímon*, seja em nível do conteúdo quanto da sua evolução, nos permite diagnosticar cada noção de *daímon* nos diversos autores mencionados que por aqui foram inseridos. E, em suma, nos fazem compreender os caminhos traçados por Platão para sua “transposição” filosófica e “ressignificação” da piedade grega e que nos leva a visualizar o seu distanciamento tanto dos poetas quanto dos “primeiros filósofos”.

2.3 O que dizem outros autores sobre o *daimónion* socrático?

Muitos grandes filósofos da história da filosofia também se debruçaram sobre o *daimónion* socrático. Aqui estaremos dispostos a mencionar alguns para ilustrar como este sinal de Sócrates movimentam os pensadores e o que dizem sobre ele.

Podemos começar por dois de seus discípulos: Xenofonte e Platão. O primeiro entende o *daimónion* como um feito para “ajudar” seus companheiros, dizia a eles o que sentia e os aconselhava através de uma “inspiração divina” como aqueles que observavam nos voos das aves uma forma de sinal de presságio, por exemplo. O *daimónion* de Xenofonte é percebido como sinal para a realização de alguma ação. Enquanto para Platão, ele interpretou esse fenômeno como uma atribuição filosófica, ou seja, o sinal tomava um comportamento de “possessão intuitiva” que impedia as ações de Sócrates.

Alton Pope, considera que tanto Descartes quanto Sócrates possuem características semelhantes como a centralidade do autoconhecimento. Segundo o autor, ambos possuem uma combinação de equilíbrio e de autocontrole pela “intuição” e que neles não há separação entre a investigação racional e “visão interior”. Para fortalecer tal “união” um biógrafo³⁴ de Descartes menciona que

o que é comumente chamado de “gênio” de Sócrates é, obviamente, simplesmente isso, que ele estava acostumado a seguir suas inclinações interiores, e pensava que o resultado de seus empreendimentos seriam bem-sucedidos se ele tivesse um sentimento secreto de “alegria”, mas seria malsucedido se ele se sentisse “triste”. Mas é verdade que seria supersticioso confiar nisso tanto quanto se diz ter feito; pois Platão relata que até ficava em casa sempre que seu gênio não o aconselhasse sair. Mas no que diz respeito às ações importantes da vida de alguém, quando parecem tão incertas que a prudência não pode nos ensinar o que devemos fazer, penso o que é certo seguir o conselho do gênio, e que é bom estar firmemente convencidos de que as tarefas que empreendemos sem repugnância, com aquela liberdade que geralmente acompanha a “alegria”, não deixarão de vir para uma boa questão. (Pope, pág. 161)

Portanto, o “gênio” de Sócrates para o pai da filosofia moderna é “uma predisposição para honrar suas inclinações interiores, que se manifestam com sentimentos de alegria ou tristeza sobre um curso de ação proposto.” (Pope, pág.162)

³⁴ Micheline Sauvage

Outros autores modernos, como Nietzsche, atribuem apenas o fenômeno como “intuição³⁵”. Nietzsche é um e grande estudioso da filosofia socrática e platônica, crítico e admirador ferrenho da racionalidade dos filósofos antigos, ele diz sobre o sinal de Sócrates o seguinte: “a irreconhecível selvageria e anarquia dos instintos de Sócrates são indicativas de decadência...delírios auditivos que foram religiosamente interpretados como o *daimónion* de Sócrates. Tudo nele é exagerado, bufo, caricatural, ... cheio de dissimulação, de segundas intenções e de correntes subterrâneas³⁶.” Neste mesmo senso crítico, o filósofo alemão, comenta em seu *Nascimento da Tragédia*: “Esta voz, sempre que vem, sempre dissuade. Nesta natureza totalmente anormal, a sabedoria instintiva só aparece para impedir aqui e ali o progresso da percepção consciente. Enquanto em todos os homens produtivos é o instinto que é a força afirmativa criativa, ... com Sócrates é o instinto que se torna monstruosidade crítica perfeita *per defectum*.” Em contradição, Nietzsche fala de forma simpática sobre o sinal do velho mestre cuja a chave para compreender o caráter de Sócrates está em seu fenômeno “daimônico”, afirmando que quando o velho mestre está para “errar” em seu intelecto, a voz surge para junto de si auxiliado.

Voltaire escreve sobre o *daimónion* socrático assim: “Algumas pessoas, de fato, fingem que um homem que se gabava de ser assistido por um gênio familiar deve infalivelmente ser um patife ou um louco, mas este tipo de pessoa é raramente satisfeito com qualquer coisa, mas a razão³⁷”.

O pensamento de Kierkegaard sobre o termo é discorrido na sua tese *O conceito da Ironia* sendo tratado como algo abstrato, impreciso e divino. A interpretação de Kierkegaard traz a importante consideração de como o *daimónion* é concebido por Sócrates e como se apresentava, isto é, “a determinação e a certeza da subjetividade, em oposição a uma confiança automática e impensada no estado e costume.” (Pope, pág. 176). E trata-se, segundo o filósofo, como um “limite necessário” na liberdade que Sócrates exercia para tomar certas decisões “dialogando” com seu interior de forma subjetiva.

Para Montaigne, o *daimónion* de Sócrates faz parte da sua própria vontade, ainda que o filósofo francês não descarta ser uma “inspiração divina”, sua fonte não pode ser compreendida como um gênio pessoal. Por outro lado, Schleiermacher, menciona que o *daimónion* está no âmbito das questões morais ligando o fenômeno socrático as funções da consciência.

³⁵ Ver em: A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos

³⁶ Ver em Crepúsculo dos Ídolos

³⁷ Ver em: Cartas sobre o inglês, cap. XIII

Diferentemente da definição do *daimónion* como “intuição”, Schopenhauer, atribui o sinal de Sócrates a um lugar com sonhos, fantasmas e de fenômenos ocultos.

Para Stuart Mill, o fenômeno nada mais é que uma figura de linguagem no qual age por uma questão de conveniência para que os companheiros atenienses de Sócrates fossem capazes de compreendê-lo. Já em Bertrand Russel, ele nos fala “dificilmente parece haver dúvidas de que o Sócrates histórico afirmou ser guiado por um oráculo ou *daimónion*. Se isso era análogo ao que o cristão chamaria de voz da consciência ou se lhe parecia como uma voz real, é impossível de saber³⁸.” Para tanto, Russel não se aventura em definir sobre o fenômeno socrático, ele considera uma impossibilidade de conhecimento real.

Contudo, este sinal demoníaco sendo de relevância ou não a alguns pensadores da filosofia, o que deixa claro aqui, é que eles percebem que um homem que ouve “vozes” ou comete loucura como é visto por Voltaire ou suas enormes façanhas no âmbito da filosofia são creditadas à sua interlocução interior. As polêmicas que rodeiam a palavra com as ações filosóficas de Sócrates geram diversas interpretações sobre o velho mestre nas suas grandiosas batalhas discursivas contra os retóricos sofistas e até mesmo seu modo de agir nas guerras em que participava.

³⁸ Bertrand Russel, *History of Western Philosophy*. London: George Allen & Unwin, Ltd., 1961.

CAPÍTULO 3

3.1 O Banquete e a figura do *daïmon* platônico

O *Banquete*³⁹ é um diálogo que se considera ter sido escrito no período de maturidade de Platão, mesmo que não se possa estabelecer uma cronologia da ordem de composição dos diálogos que possamos tomar como certa, mas apenas como aceitável. Já Nietzsche, em *Introdução ao Estudo dos diálogos platônicos*, apontava que o *Banquete* “talvez possa ter sido escrito somente na Olimpíada 102, 3, isto é, em 370-369 a.C.” (NIETZSCHE, 1872). Por outro lado, é notável que a maioria dos estudiosos de Platão atribuem a data do “diálogo socrático” por volta de 385 a.C., assim, como Andrei Timotin que se refere a data a 385 a.C. e que é relatado o conteúdo do banquete por Apolodoro por volta de 416 a.C.

Sendo provavelmente produto da maturidade de Platão, o *Banquete* apresenta qualidades que o tornam muito atraente, havendo inúmeros estudos sobre uma variedade de temas relacionados não apenas com o campo da filosofia, mas também da arte, da literatura e da religião. Destaca-se em especial nele a qualidade literária com que Platão trabalhou a ordem dramática e as variações dos discursos, tratando de questões centrais sobre a condição humana, tais como a alma, o erotismo e a vida filosófica. O tema da religiosidade merece destaque neste trabalho, porque nos interessa fazer o contraponto entre a religiosidade tradicional grega e a filosofia.

Entendemos que qualidade literária como é entrelaçada a sucessão dos discursos que compõem a cena dramática deste diálogo não pode ser desconsiderada para o tratamento de nosso tema. Como ponto de partida, assumiremos que a compreensão da significação filosófica atribuída a *Eros* pode ser facilitada através de certo contraste entre suas ocorrências na sucessão desses discursos. Assim, sem pretender oferecer uma análise exaustiva de cada um deles, cabe pelo menos apresentar suas linhas gerais como um pano de fundo a partir do qual poderemos situar a questão mais específica que norteia nosso trabalho.

A cena dramática na qual se inserem dos discursos sobre *Eros* no *Banquete* pode ser resumida da seguinte maneira. O poeta Agatão realiza um banquete em sua casa, em comemoração à sua vitória no concurso de tragédias daquele ano. Para esta comemoração são

³⁹ *Banquete* é a tradução mais usual do título grego Συμπόσιον, em latim *Symposium*. O termo grego deriva de *sympíno*, que tem o significado literal de “beber junto”, “beber com”, sob a supervisão de um mestre de cerimônia (*symposiarkhos*), cuja responsabilidade garantir o cumprimento dos protocolos, dos serviços do vinho e das realizações de libações.

convidadas ilustres figuras da sociedade aristocrata ateniense, para saciar-se com comida e deleitar-se com música e vinho. Como afirma o texto, “depois de ter-se reclinado Sócrates no leito e de haverem comido, ele e os demais fizeram as libações, entoaram o hino à divindade e praticaram as cerimônias do costume, preparando-se, após, para beber” (176a). Normalmente, banquetes propostos pela época contém apresentações de músicos, jogos etc, entretanto, para esta ocasião na casa de Agatão será diferente. O desenvolvimento proposto por Platão visa a ressaltar de modo dramático o jogo discursivo e o que o banquete narrado tem de específico com relação a outros banquetes: Pausânias sugere a todos que não bebam em excesso, devido ao fato de que no dia anterior eles haviam se embriagado em outro festim, alegando a possibilidade de isso prejudicar todos; eles decidem então substituir os divertimentos próprios do banquete pela sucessão de discursos, a partir da sugestão de Erixímaco, que se manifesta nestes termos: “mandemos embora a flautista que acabou de chegar [...]; quanto a nós, com discursos (*lógoi*) devemos fazer nossa reunião hoje” (176e). De todo modo, ainda que a proposta de Pausânias tenha sido bem vista pelos demais, o hábito característico de se beber em um banquete permaneceu, porém com a ressalva acordada de que não deveria haver excessos: “Todos concordaram com a proposta de não se embriagarem naquela reunião, mas beberem por passatempo” (176e).

Neste sentido, Fedro, um jovem retórico, inicia com sua fala, sendo seguido por Pausânias, o amante de Agatão, Erixímaco, um médico, Aristófanes, o comediógrafo, Agatão, o poeta trágico, Sócrates, que é filósofo, e, por último, Alcebíades, jovem político⁴⁰.

Cabe uma observação preliminar antes de prosseguir. O objetivo deste capítulo é analisar o texto platônico e, assim, tentar defender uma hipótese de leitura restrita a ele. Entretanto, como tentaremos demonstrar, a acepção filosófica que este diálogo atribui a *Eros* é apresentada mediante a figura do *daímon* e, nessa medida, Platão parece se apropriar de termos caros à tradição religiosa (e educacional) grega, para ressignificá-los a partir de seu próprio pensamento⁴¹. Nessa hipótese de leitura, além do contraponto geral frente à tradição, tratado no primeiro capítulo, talvez o *Banquete* contenha alguma variação do pensamento platônico sobre o *daímon*, se comparado, por exemplo, com a *Apologia*, e, eventualmente, alguma indicação

⁴⁰ Este personagem apesar de estar presente no diálogo ‘*O Banquete*’, ele não está propriamente inserido na ordem para o discurso sobre *Eros*. Sua participação vai encadear outro tipo de elogio.

⁴¹ Em termos mais gerais, essa estratégia para a interpretação dos diálogos já foi defendida como “a transposição platônica” e, originalmente, vinculada ao estudo de três casos, a partir do *Fedro*: “a transposição da Retórica, a transposição do Erotismo, a transposição do Misticismo e Orfismo”. Diès, 1927, p. 400-1.

que poderia contribuir para pensar a questão da representação de Sócrates como um homem *daimônico*.

Dito isso, passemos às considerações sobre cada discurso sobre *Eros*.

3.2 Apologéticas sobre *Eros* o deus do Amor

O primeiro a falar é o jovem retórico Fedro. Ele começa dizendo que *Eros* é o primeiro deus, o mais velho, o que surgiu antes de todos e por isso possui um caráter excepcional. *Eros*, segundo Fedro, é o deus do amor dos amantes, havendo exemplos que comprovam que os atos mais virtuosos e nobres dos amantes estão na entrega que fazem aos seus amados. Os amantes, nos impulsos afetivos, se dispõem a proteger ou até mesmo dar a vida pelos amados, tais atos configurando um alto grau de virtude. É nesse movimento que se mostra a presença do *Eros*, no vínculo que estabelece entre os homens, entrelaçando tudo que for de bom. O ato de entrega do amante pelo amado ressalta o exemplo de Alceste: “Alceste, [...], por ter sido a única pessoa que se prontificou a morrer no lugar do marido, [...], por virtude do amor...” (179c). O ato de Alceste estimula a admiração dos deuses no merecimento do amor, o mesmo acontecendo com Aquiles, ao abdicar da longevidade em sua pátria para entregar sua vida, a fim de que pudesse vingar a morte de seu amigo Pátroclo. Segundo Fedro, a relação entre ἐραστής⁴² (amante) e ἐρόμενος (amado) é vista pelos deuses da seguinte maneira: “Sendo verdade que os deuses apreciam particularmente a virtude relativa ao amor, muito mais admiram, e amam, e recompensam, quando o amado se afeiçoa ao amante do que o inverso: o amante ao amado” (180b). Com efeito, “o amante é mais divino do que o amado, por estar possuído pela divindade” (180b).

Portanto, a fala do jovem retórico afirma que apenas os que amam de verdade sabem dar a vida pelo outro. Estar cheio desta divindade é ser piedoso sob o olhar dos deuses e manifestar a virtude do amor, através da qual *Eros* está presente em meio aos homens. O deus *Eros* é a pura beleza e o amor buscado pelos homens.

O segundo a falar é o amante de Agatão, Pausânias. Ele afirma que *Eros* não é apenas um como dissera Fedro anteriormente, cabendo então, identificar de qual dos *Eros* se deverá fazer o elogio. Segundo Pausânias, “se só houvesse uma Afrodite, *Eros* também seria um só;

⁴² Utilizo os seguintes dicionários: PEREIRA, Isidro. DICCIONARIO MODERNO DE GREGO: PORTUGUÊS/GREGO – GREGO PORTUGUÊS, Porto Editora, 2013; The Abridgment of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon, Editora Oxford University, 1996; Greek Dictionary Headword. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu>. Acessado em 20/03/2021.

mas, como há duas, será forçoso haver dois Eros” (180d). Para ele, são duas as divindades, uma dada como mais velha, sem mãe, filha de Urano (chamada de urânia ou celeste), e a outra mais nova, filha de Zeus e de Dione (apelidada de pandêmia ou vulgar). Portanto, são dois os *Eros* auxiliares das deusas, sendo o primeiro definido como “celeste” e o segundo como “vulgar”. Diante desta dualidade, Pausânias sustenta que, por si mesmos, os atos não são nem belos, nem censuráveis, dependendo do sentido que assumem em cada situação. Assim, ele diz, “tudo o que fazemos neste momento: beber, cantar, conversar, nada, em si mesmo, é belo; da maneira por que é feito é que dependerá ser isso; se a ação for executada com beleza e retidão, será bela; se não houver retidão, será feia. É o que se dá com *Eros* e o ato de amar” (181a). Neste sentido, o *Eros* de Pausânias é dual, pois nem todo amor é belo e merecedor de louvores, mas são merecedores os que estiverem alinhados pela nobreza.

O *Eros* provindo da Afrodite pandêmia é apreciado pelos indivíduos de *baixa extração*, são os que gostam tanto do sexo feminino quanto do masculino, e são mais amantes do corpo do que da alma. Isso se dá porque o nascimento da deusa supõe a participação de ambos os sexos (masculino e feminino), sua origem sendo mais nova do que a da outra. O outro *Eros*, que acompanha a Afrodite urânia, não possui a participação do sexo feminino, voltando-se mais para o masculino, em vista de a inspiração dessa divindade deleitar-se mais com o gênero mais forte e inteligente. Diante disso, esse tipo de amor é mais natural na cidade de Atenas do que em outras localidades, como na Jônia, por exemplo, já que esse tipo de costume, por lá, tem cunho imoral.

Em resumo, os amores da Afrodite pandêmia são aqueles que aproximam os amigos por algo que não seja a da virtude, por exemplo, o entregar-se a outro por dinheiro: “se alguém a entrega por dinheiro, na suposição de que o amigo é rico, e verifica posteriormente que se enganou, não vindo a obter o que esperava, por ser, de fato, pobre o amigo, de todo jeito trata-se de um ato indecoroso, visto ficar patente que essa pessoa é capaz de fazer tudo por dinheiro, seja com quem for” (185a). Por outro lado, os amores da Afrodite celeste têm em vista acima de tudo a virtude, assim, tanto o amante como o amado tendo essa preocupação.

Ainda no mesmo sentido do seu antecessor, Erixímaco mantém o discurso da dualidade de *Eros*. Não obstante, alinhado à técnica que pratica, o médico faz o elogio a *Eros* a partir de uma noção distinta da de seu antecessor, considerando a saúde de um corpo que seja “bom e saudável. Assim, ele propõe que os intemperantes se tornem temperantes pelo amor que é belo, o da musa Urânia; entretanto, o amor pandêmio, relacionado com a musa Polímnia, também deve conduzir a , “a fim de que se colha o seu prazer sem que nenhuma intemperança nele suscite” (187e). A proposta do médico é que um corpo sem saúde e intemperante não atinge a

virtude do deus, assim, tal corpo não comunga da beleza do amor de *Eros*. Todas as artes, como a ciência, a música e a ginástica, por exemplo, são belas desde que contenham o exercício da moderação e, por conseguinte, seja tomadas como coisas divinas. Estes movimentos que produzem um corpo em estado de harmonia tendem a dar prosperidade e saúde aos homens. Por outro lado, um amor desordenado tende a provocar doença e estragos para os homens, como Erixímaco diz: “Porém quando é o amor desordenado [...], por tudo há prejuízo e estrago. De regra, as epidemias se originam desse fato, e outras muitas e variedades de doenças, [...], todas, todas provêm do excesso e da desordem que o amor introduz nos elementos” (188b). Nesse sentido, seria impiedoso não cultivar o amor divino, pois fazer o contrário é cometer um ato ímpio, cabendo aos oráculos vigiar estes dois amores e curar a desordem. Portanto, o *Eros* de Erixímaco possui uma força grandiosa e universal, desde que sua manifestação se faça em equilíbrio e justiça. Assim, ele pode fazer com que os homens vivam bem em sociedade, tornando-os amigos dos deuses.

Aristófanes sendo um comediógrafo, que tem como prática expressar seu pensamento de maneira satírica, mas se propõe falar de forma séria sobre *Eros*. Ele começa contrapondo as versões de Erixímaco e Pausânias, e dizendo que, se *Eros* fosse bem conhecido de todos, haveria de ter templos magníficos e solenes sacrifícios, diferentemente do que, de fato, acontece. Para demonstrar sua visão sobre o poder de *Eros*, o comediógrafo opta por descrever a natureza humana. Segundo ele, havia anteriormente três sexos, masculino, feminino e a mistura de masculino e feminino, sendo que este último se encontra perdido, porém seu nome subsiste: andrógino. O andrógino é descrito desta maneira:

Possuíam quatro mãos, igual número de pernas, dois rostos perfeitamente iguais num só pescoço bem torneado, e uma única cabeça com os rostos dispostos em sentido contrário, quatro orelhas, dois órgãos genitais e tudo o mais pelo mesmo modo, como será fácil de imaginar. Andavam de pé, como hoje, para qualquer lado; porém se se dispunham a correr velozmente, faziam como os saltimbancos, que viram em círculo e jogam as pernas para o ar, até completar uma volta; e como nesse tempo tinham oito membros para apoiar-se, deslocavam-se com rapidez incrível. (190a-b).

Segundo Aristófanes, os três sexos possuíam uma extraordinária força e vigor, o que os leva a atacarem os deuses. Preocupado com tais ações contra os deuses, Zeus encontra uma maneira de não destruir os homens, como fez com os gigantes, apenas enfraquecendo-os: “vou dividi-los pelo meio, pois desse modo não somente ficarão mais fracos, [...]. Passarão a andar com dois pés, em posição ereta” (190d). Os cortes produzidos por Zeus geraram distintos indivíduos. O corte no meio daqueles mistos (andróginos) geram os mulherengos e os adúlteros,

e a maioria que sai deles são as mulheres que se apaixonam por homens e também as mulheres adúlteras; os cortes provindos do sexo feminino primitivo não procuram os homens e têm preferência por outras mulheres; já os cortes dos homens do sexo masculino primitivo procuram o mesmo sexo, o convívio dos meninos, em fase da adolescência, com outros homens tornando-os melhores devido à convivência natural e ao contato com o espírito de virilidade. São esses meninos, segundo Aristófanes, que, ao se tornarem homens, serão os que se ocupam as coisas públicas. O que o mito aristofânico revela sobre a natureza humana é como cada tipo, ao sentir falta da sua outra metade, quer restituir a unidade primitiva, sendo isso o que é definido como amor. Ao encontrar a outra metade, seguindo a piedade para com os deuses e guiados por *Eros*, amante e amado tendem a se unificarem. Nesse sentido, é privilégio de poucos amantes encontrarem seus amados e celebrar a divindade, o bem maior estando em se poder fazer o elogio a *Eros*, quando o restabelecimento da natureza primitiva dos homens permite que se alcance felicidade plena.

O quinto orador é Agatão, anfitrião do festim. Ele começa seu discurso contrapondo-se aos discursos anteriores, que não tiveram como objetivo enaltecer o deus, mas sim elogiar os bens que ele concede aos homens. Portanto, ocupando-se de exaltar as dádivas, os antecessores falharam em dizer quem é essa divindade. Por isso Agatão se propõe elogiar primeiramente a natureza de *Eros* para só e em seguida falar de seus benefícios.

Eros, segundo o poeta, é o mais bem-aventurado dos deuses, devido ao fato de ser, dentre todos, o mais belo e o melhor. A primeira diferença de Agatão está em afirmar que o deus é o mais jovem entre os deuses e cultiva uma eterna mocidade, contrariando o que fora dito por Fedro, segundo o qual *Eros* era o mais velho, o primeiro dentre os deuses. Para Agatão, se *Eros* já vivesse entre os outros deuses, como afirmara Fedro, não haveria entre eles castrações e nem violências, pois viveriam num ambiente de paz e amizade. O elogio de Agatão enaltece a jovialidade e a delicadeza do deus, argumentando que ele anda no que há de mais de macio no mundo, sendo no coração e na alma dos deuses e dos homens que *Eros* caminha e constrói sua casa. Entretanto, ele se dirige apenas aos corações e às almas daqueles que se mostram um temperamento mais brando, passando longe daqueles que têm temperamento duro. Além disso Agatão salienta a relação de *Eros* com a beleza e a fecundidade, o que

Eros possui em grau eminentíssimo, pois o Amor e a Deformidade estão permanentemente em guerra. A frescura de sua compleição é assegurada pelo fato de passar ele a vida no meio de flores, pois o que não deu flor ou já veio a perdê-la, ou se trate do corpo ou de alma ou do que quer que seja, nisso *Eros* não pousa; só nos lugares floridos e amorosos é que ele se detém e deixa-se ficar. (196a-b).

O discurso termina enfatizando a virtude de *Eros*. O primeiro ponto é que ele não comete ofensas aos deuses e nem aos homens, por isso, também não as recebe de ninguém, não sofrendo qualquer tipo de violência, já que estes atos não podem atingi-lo. Ademais, ele é justo, possuindo um alto grau de temperança e sendo capaz de dominar os prazeres e as paixões. Neste sentido, considerado em contraponto com *Ares*, ele afirma a vantagem de *Eros*, pois, dominando o mais corajoso de todos os deuses – como se constata na história dos amores de *Ares* e *Afrodite* –, revela-se ele o mais forte e corajoso de todos, sendo mais impávido que *Ares*.

Sobre a sabedoria de *Eros*, *Agatão*, assim como *Erixímaco* fizera, enaltece a sua técnica, mencionando que o deus é um poeta de enorme virtude, “que com um simples toque deixa poeta qualquer pessoa, ainda que até então estranho fosse às *Musas*” (196e). *Eros* é um perfeito criador da música, ele é o único capaz de tal criação neste domínio, visto que nenhuma pessoa pode ensinar ou doar o que não possui ou o que não sabe. Para *Agatão*, deuses como *Apolo*, as *Musas*, *Hefesto*, *Atenas* e *Zeus* desempenham um papel na esfera do aprendizado e da sabedoria, sendo também discípulos de *Eros*: o primeiro, na arte de manejar o arco, a medicina e a adivinhação; as segundas, nas melodias; o terceiro, na arte de forjar; a quarta, na arte de tecer; e o último, no domínio sobre os deuses e sobre os homens. Portanto, é *Eros* o mestre e o que toca os outros deuses para o bom desempenho de sua sabedoria, sendo belo porque o Amor não se fixa naquilo que é feio.

O fim do discurso de *Agatão* ressalta como o deus promove, nos homens e nos deuses, sensações de solidariedade e brandura, afastando-os de tudo que é rude e violento. Essa beleza de *Eros* produz, com seu nascimento, benevolência nos que ele toca, alegria nos bons, admiração pelos sábios, delicadeza e desejos, tornando presente o melhor e mais belo que os homens devem seguir. Todos os adjetivos atribuídos por *Agatão* a *Eros* visam a enaltecer a natureza do deus e, com isso, seu discurso é o que mais difere das demais falas, o poeta tendo o cuidado de elevar a natureza do *Eros*. O término do discurso de *Agatão* provoca um estrondoso clamor de palmas, como convém a alguém vitorioso no concurso de tragédias, *Sócrates* observando a *Erixímaco*: “Ainda achas [...] que não se justificavam meus temores de a pouco? Não me revelei bom profeta agora mesmo, ao predizer que o discurso de *Agatão* ia ser tão maravilhoso e me criaria dificuldades?” (198a).

3.2.1 A fala de Sócrates e o artifício do *daímon* de Platão

O procedimento que é costumeiramente atribuído a Sócrates é retomado aqui. O método de perguntas e respostas é o modo como ele inicia sua intervenção, levando seu interlocutor, Agatão, a perceber a insuficiência de seu conhecimento sobre o assunto, ou seja, conduzindo-o ao reconhecimento de uma *ἀπορία* (dificuldade) em seu discurso anterior. Dirigindo-se diretamente ao anfitrião, ele pergunta: “Faz parte da natureza do Amor ser o amor de alguma coisa, ou de nada?” (199d), ao que Agatão responde concordando com a primeira alternativa. Em seguida, uma segunda questão é levantada: “O Amor deseja ou não deseja aquilo que ele ama?” (199e). Desde então o impasse se torna evidente: “se *Eros* é carente de beleza, e o bom é belo, ele terá também de ser desprovido do que é bom” (201c).

Estabelecida a *aporia* e, portanto, a insuficiência dos elogios anteriores (não só de Agatão), cabe, antes de mais nada, enfrentá-la, para, apenas depois, poder dizer algo mais sobre *Eros*. A resposta para a *aporia*, bem como o “elogio” a *Eros* que dela se segue, consiste numa *rememoração*: uma antiga conversa que Sócrates tivera, segundo ele, com a sacerdotisa de Mantineia: Diotima.

Para os propósitos deste capítulo, interessa reter os seguintes aspectos. Em primeiro lugar, o contraste entre o discurso de Sócrates que se seguirá, na forma do diálogo, e os antecessores, variações de monólogos, bem como, paralelamente, a precaução filosófica de enfrentar a *aporia* prévia a qualquer possível elogio. Em segundo lugar, reforça esse contraste o fato de que, doravante, estamos diante de uma *rememoração*. Por fim, como se verá logo em seguida, encontra-se a resposta à *aporia* decorrente sobretudo da estratégia de se afastar uma oposição exclusiva entre os termos nela envolvidos: ou *Eros* é bom e belo; ou ele não o é. Este aspecto incide diretamente no tema proposto, pois, através dele, percebe-se a importância da noção de “mediação”, expressa, exatamente, pela figura do *daímon*. Na reconstrução do texto que apresento abaixo pretendo explorar estes e, principalmente, mostrar o que chamamos acima de “ressignificação” ou “transposição platônica” das noções de *Eros* e *daímon*.

O entendimento tanto de Sócrates quanto de Agatão sobre *Eros*, anteriormente ao relato da conversa com Diotima, é dotado de verossimilhança, ou seja, “*Eros* é um deus poderoso e amante das coisas belas” (201e). Todavia, ao começar a dialogar com a estrangeira de Mantineia, esta contesta tudo aquilo que pensava Sócrates sobre *Eros*, desvelando que o deus não poderia ser nem belo nem bom. Para a perplexidade de Sócrates, *Eros* então, seria feio e mau. Entretanto, a sacerdotisa menciona que, entre o belo e o feio, a sabedoria e a ignorância,

haveria um intervalo, ou melhor, uma intermediação entre os dois polos. Para deixar claro seu pensamento a Sócrates, Diotima diz:

E quem não for sábio, será ignorante? Não percebeste que há algo intermediário entre sabedoria e a ignorância?

Que poderá ser?

A opinião verdadeira de alguma coisa, sem que se possa justificá-la. Como se sabes, continuou, nem é conhecimento – pois como poderá haver conhecimento do que não se pode demonstrar? – nem ignorância, visto não poder ser ignorância o que atinge, de algum modo, o real. A opinião verdadeira é qualquer coisa desse tipo, entre compreensão e a ignorância (202a).

Desse modo, ela ensina que o ser feio não implica que não seja belo e também que ser ruim signifique que não seja bom, como se dá com *Eros*: “uma vez que tu mesmo admitiste não ser ele nem belo nem bom, não te ponhas a imaginar que ele seja feio e mau, porém algo, arrematou, entre esses dois extremos” (202b). Diotima admite que os deuses são seres bem-aventurados e belos, pois tais coisas não lhes faltam. Entretanto, como já admitido também por Sócrates, essas coisas faltam a *Eros*, o que não implica que ele seja considerado um mortal, mas, ao invés disso, seria algo que está entre o mortal e o imortal. Segundo a sacerdotisa, *Eros* seria um “grande demônio” (δαίμον μέγας) que atua como elo intermediário entre os deuses e os homens. Este elo desempenha o papel de acolher o que provém dos homens e levá-lo até os deuses olímpicos, e vice-versa, preenchendo, portanto, o intervalo entre mortais e imortais, e produzindo uma ligação do todo consigo mesmo. Para tanto, sua intermediação diz respeito a dois pontos: a) as preces e sacrifício dos homens; b) as ordens e as remunerações dos sacrifícios pelos deuses. Conforme Diotima, é também de *Eros* que “procede a adivinhação e as artes dos sacerdotes, em relação aos sacrifícios e iniciações, aos encantamentos, ao vaticínio e à magia” (203a). E os *daimones* estão presentes em número bastante significativo e de formas variadas. Segundo Andrei Timotin, a noção de *daímon* em Platão é utilizada em diversos campos da sua filosofia como: religião, ética, cosmologia e psicologia e as funções das várias figuras do *daímon* são classificadas pelo autor em duas categorias; a) o “*daímon Eros*” como função de intermediação entre os deuses e os homens (Banquete 202 d-e), e b) classe genérica dos *daimones* “guardiões” que agrupa o “sinal demoníaco” de Sócrates como função de orientação (o *daimon* pessoal *República* X, 617 d-e, 620 d-e, *Fédon* 107d), como função de “guardiões dos mortais” em Hesíodo (*Crátilo* 397e – 398c, *Político* 271c – 274d, *Leis* IV 713 d-e) e o *daímon-noús* assimilado à parte superior da alma como função da divinação da inteligência do homem (*Timeu* 90 a-c).

Afirmar que *Eros* é um δαίμων permite a Platão desenvolver nova perspectiva sobre os *daímones*, que parte da religião tradicional para dar-lhes uma nova configuração. Neste sentido, o *Daímon Eros* é que possibilita as revelações sobre os mistérios do deus e sua genealogia, na história contada por Diotima de Mantinea. Com isso, cria-se uma outra perspectiva sobre *Eros*, diferente das transmitidas pela tradição literária.

Admirado e curioso por tal revelação feita pela sacerdotisa, Sócrates, então, pergunta quais eram os pais de *Eros* e de onde ele vem. Mesmo sendo longo, Diotima não hesita em revelar isso ao filósofo, recorrendo a um mito sobre o nascimento de *Eros*:

No dia em que nasceu Afrodite, os deuses aprestaram um banquete, achando-se entre eles Poro, ou Recurso, filho da Prudência. Já no fim do banquete chegou a Pobreza (Penia), com a intenção de aproveitar aquela oportunidade única de mendigar [...]. Poro, embriagado de néctar [...], penetrou no jardim de Zeus e logo adormeceu pesadamente. Então, Penia, espicaçada por sua própria falta de recursos, pensou na possibilidade de ter um filho com Poro: deitou-se-lhe ao lado e concebeu *Eros*. Assim, tornou-se *Eros* companheiro e servidor de Afrodite, por ter sido gerado no dia do seu nascimento e por ser Afrodite bela, ele sendo naturalmente amante de coisas belas (203b).

Portanto, *Eros* é filho da riqueza e da indigência, os extremos de Poro e Pênia nele se entrelaçando. A pobreza está sempre presente, a beleza e a delicadeza lhe falta, ao contrário, ele é áspero, esquelético, não possui calçado nem casa, dorme apenas de agasalho e ao ar livre, e em qualquer lugar segue pela marginalidade, em suma, a herança dada pela mãe faz com que *Eros* seja um eterno companheiro da indigência. Não obstante, a herança dada por seu pai faz com que ele pesquise como alcançar tudo que for bom e belo. Além disso, é bravo, caçador de homens, fértil, sagaz, um filósofo o tempo todo, feiticeiro, mágico e sofista.

Ainda conforme Diotima, *Eros* por Diotima não é mortal nem imortal, ele morre e vive num só dia, podendo adquirir algo num instante e perder em seguida. Assim, não é rico e nem pobre, podendo ser encontrado no meio entre a ignorância e a sabedoria. Isso faz com que *Eros* seja o verdadeiro filósofo, já que os deuses não têm a preocupação de serem sábios e não se dedicam à filosofia, pois neles o saber é intrínseco, do mesmo modo que para os homens que se julgam serem sábios não há necessidade de se dedicarem à filosofia. Não obstante, os ignorantes também não procuram a filosofia, pois sua natureza não é bela, boa nem inteligente, e, assim, têm como predicado o amor pelo conhecimento. Ora, “quem é que se ocupa com a filosofia, se não o fazem nem os sábios nem os ignorantes?” (204a), pergunta Sócrates a Diotima, recebendo como resposta que *Eros* é o que dela se ocupa, pois a sabedoria é bela e *Eros* é amante da sabedoria e, por sua natureza, situa-se no meio dos sábios e dos ignorantes. A

sua origem diz muito sobre seu estado de intermediário, seu lado paterno sendo rico e sábio, seu lado materno não sendo abastado de inteligência e contando com poucos recursos.

O diálogo toma prosseguimento e, após Sócrates tomar conhecimento da verdadeira natureza e origem de *Eros*, busca ele uma resposta de Diotima sobre a utilidade desse *daímon* para os homens. Ora, possuir o belo e as coisas boas faz com que haja um amor pelas coisas belas e pelas coisas boas, produzindo felicidade. As pessoas querem ser boas e ser felizes, isso é de comum a todos os homens. E Diotima prossegue ensinando sobre *Eros*: conforme um ditado (como havia sido afirmado antes por Aristófanes), amar é uma busca da outra metade de si mesmo, mas a teoria de Diotima é que o amor não é nem da metade nem o todo, se não se encontram esses em bom estado, a prova disso sendo “que os homens permitem que lhes amputem as mãos ou os pés, sempre que consideram prejudiciais essas partes do corpo” (205e). Neste sentido, os homens, para Diotima, amam o bem e desejam estar em posse desse bem, não apenas possuí-lo, mas possuí-lo para sempre – em resumo, o amor é o desejo de possuir para sempre o bem.

O amor é definido como geração e parturição no belo, essa geração equivalente ao desejo de procriar que atinge os homens de uma certa idade. Portanto, procriar deve ser no belo e não ao contrário. O entrelaçar de um homem com uma mulher é geração, um dado divino responsável pela imortalidade do mortal. Essa realização não se dá através do que é discordante e, como o feio está em discordância com o que é divino, o processo de fecundação tende a estar próximo do que é belo, tornando-se jovial e expansivo no seu prazer. É mediante a procriação que os mortais participam da eternidade, por isso o amor, segundo Diotima, é o desejo ardente da eternidade. Com efeito, nossa natureza mortal está à procura de se estabelecer como imortal e eterna, sendo na geração que isso se torna possível, ao deixar-se um ser mais novo no lugar de outro mais velho. Podemos compreender que o intuito é o de fixar-se um legado, ainda que o processo de renovação constante acabe por fazer que as características físicas, as opiniões, os costumes os prazeres, as tristezas, os temores e tudo aquilo de que se participa no corpo e na alma não permaneçam em ninguém. O mesmo se dá com os conhecimentos, eles nascem e se propagam. Portanto, o legado permanece de acordo com as novas lembranças, o que dá certa impressão de ser sempre o mesmo. Assim, segundo Diotima, essa é a maneira de como tudo que é mortal se conserva, não permanecendo o mesmo, como nas coisas divinas, mas retirando o que envelhece e inserindo algo mais novo no lugar, dando a impressão de ser o mesmo. A forma com que o mortal se aproxima do imortal está na sua ação de proteção dos seus rebentos tanto pelo zelo quanto pelo o amor.

Os grandes feitos produzidos tanto pelo sacrifício de Alceste, ao morrer no lugar de Admeto, quanto por Aquiles, ao defender a honra de seu amante morto mesmo sabendo que a morte era para ele certa, se fizeram em nome da glória da imortalidade e pela fama que permanece até hoje. Isso se dá porque os homens são movidos pela busca da imortalidade e isso reside no amor que possuem eles, em vida procurando realizar as mais extraordinárias formas de virtude. Por fim, podemos entender que Diotima revela duas formas de se estabelecer a imortalidade e a eternidade. A primeira é dada pelo desejo de procriação, com a união de homem com mulher, tendo como consequência a sucessão das gerações, e a segunda, pelas ações de cunho extraordinariamente virtuoso, produzidas por indivíduos que se atrevem a enfrentar os perigos pelos seus amados. Ao falar que a busca do amor é o bem e este bem está na conservação dos mortais, tornando-os imortais pela conversação da espécie, Diotima nos diz que o Amor é a busca dos homens pela eternidade e a imortalidade.

As últimas palavras da sacerdotisa de Manteneia são sobre a fecundidade que está presente também na alma dos homens, de modo que a força da procriação dela provém, de uma forma é mais ativa do que em relação ao corpo. Disso participam os poetas e os artistas, mas principalmente aqueles que se ocupam das formas de governo da cidade e da família, ou seja, que cultivam prudência e justiça, algumas dessas almas, dadas como divinas, procurando o belo em toda parte, a fim de procriar. A procura é sempre pela beleza do corpo e da alma, a fim de comungar o valor da virtude e os valores dos homens bons no que diz respeito às suas aspirações e deveres, com finalidade de doutriná-los, parecendo que neste ponto há um certo estabelecimento de uma ordem pedagógica de ensinamento. Os estímulos dessa beleza possuem um valor mais aguçado do que em relação aos filhos de geração carnal. A ordem, portanto, é o contato com as almas de valor maior em bem-aventurança até que alcancem a última instância da divinação.

Os mistérios de *Eros*, segundo Diotima, supõem percorrer na vida a busca do caminho das verdadeiras virtudes, iniciando desde a infância, e contemplar os belos corpos. Para tanto, estar diante das coisas mais belas é desenvolver belos discursos e por conseguinte reconhecer a beleza de outros corpos e suas variedades. Compreendendo isso, a paixão por outros corpos, não só um apenas, se tornará mais evidente, levando, em seguida, a compreender que a beleza da alma é mais importante do que a do corpo, gerando-se assim belos discursos, amando e cuidando que se transmita aos mais jovens uma boa formação.

Depois de compreender a beleza nos costumes, a sacerdotisa menciona a beleza do estudo pela ciência, levando ao amor pela sabedoria, trabalhando de maneira que seja consolidado e aperfeiçoado, para que o alcance do conhecimento único seja belo. A sacerdotisa

de Mantineia mostra a Sócrates o percurso gradativo de contemplação do Belo, até chegar ao objetivo final, o seu conhecimento numa inesperada contemplação de beleza grandiosa. Assim diz a forasteira:

Ao depois, não é bela de um jeito e feia de outro, ou bela num determinado momento para deixar de sê-lo pouco adiante, nem bela sob tal aspecto e feia noutras condições, ou aqui sim ali não, ou bela para algumas pessoas porém feias para outras; beleza que não se lhe apresentará sob nenhuma forma concreta, como fora o caso de um belo corpo, nem sob o aspecto de um discurso ou conhecimento [...], mas existe em si e por si mesma e é eternamente una consigo mesma, da qual todas as coisas belas participam, porém, de tal modo, que o nascimento e a morte delas todas em nada diminui ou lhe acrescenta nem causa o menor dano (211a).

O processo de conhecimento das coisas belas parte das belezas particulares e segue até outras como se fossem degraus. Diotima ensina que “de um belo corpo passará para dois; de dois, para todos os corpos belos, e depois dos corpos belos para as belas ações, das belas ações para os belos conhecimentos, até que dos belos conhecimentos alcance, finalmente, aquele conhecimento que outra coisa não é senão o próprio conhecimento do Belo, para terminar por contemplar o Belo em si mesmo” (211c). Para ela, nesse último estágio de contemplação é que o homem vai se deparar com uma vida bem vivida, que é estar diante da contemplação da Beleza em si mesma. Essa contemplação faz com que a vida do homem se afaste da banalidade e das virtudes aparentes com que possa se deparar. Portanto, a verdadeira Beleza contemplada por esses homens os alimenta com as verdadeiras virtudes e, conseqüentemente, os torna bem vistos aos olhos dos deuses, ao perpetuar a imortalidade almejada.

3.2.2 O elogio amoroso de Sócrates

Por fim, tomemos a fala de Alcibiades, um político aristocrata, sobrinho de Péricles⁴³. Ele não tinha sido convidado para o banquete e por isso não fazia parte da ordem dos que falariam sobre *Eros*, mas surge na casa de Agatão demasiadamente embriagado, gritando pelo anfitrião, adornado por fitas e por uma grinalda de violetas e heras. É convidado a se sentar em um dos leitos, entre Agatão e Sócrates. Após se sentar entre os dois e dar a sua coroa de violetas a Agatão, Alcibiades reconhece Sócrates, ao afastar dos olhos as fitas que os encobriam, e exclama: “Ó Hércules! Que é isto? Sócrates aqui?” (214c) A relação de sentimentos

⁴³ Ver PLUTARCH. *Life of Alcibiades*. Lives. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge, Mass./ London: Harvard University Press, 2006. v. 4.

contraditórios de Alcibíades e a sua reivindicação de Sócrates ser seu amante era algo que causava incômodos ao filósofo, bem como seus ciúmes e desatinos chegavam ao ponto agressão física⁴⁴. Contudo, nesta ocasião, Alcibíades toma um jarro de bebida e convida Agatão e Sócrates a fazê-lo também, e, depois de informá-lo do que faziam naquele recinto, Erixímaco propõe ao jovem político fazer o elogio de Sócrates. O belo jovem inicia comparando Sócrates aos silenos⁴⁵ e ao sátiro Mársias⁴⁶, dizendo que o filósofo era um zombador, um encantador de homens que utiliza as palavras para tal efeito. Para tanto, pensamos ser interessante expor o elogio (*épainos*) de Alcibíades para fundamentar uma observação metafórica ao passo que os silenos se abrem, têm em seu interior “imagens dos deuses” (*ágalmata théon*) fazendo, assim, uma alusão ao famoso deus interior de Sócrates (*daimónion*). A saber:

Eu louvar (*epaineîn*) Sócrates, senhores, é assim que tentarei, através de imagens (*eikónon*). Ele certamente pensará talvez que é para carregar no ridículo, mas será a imagem (*eikón*) em vista da verdade (*alethoús*), não do risível (*geloíou*). Afirmo eu então que ele é muito semelhante (*homoiítaton*) a esses silenos colocados nas oficinas dos estatuários, que os artesãos (*demiourgoi*) fabricam (*ergázontas*) com um pifre ou uma flauta, os quais, abertos ao meio, se mostram (*phainontai*) tendo em seu interior (*éndothen*) estatuetas de deuses (*agálmata theôn*). Por outro lado, digo também que ele se assemelha (*eoikénai*) ao sátiro Mársias. Que, na verdade, em teu aspecto (*eídos*) pelo menos és semelhante (*homoíōs*) a esses dois seres, ó Sócrates, nem mesmo tu sem dúvida poderias contestar; que porém também no mais tu te assemelhas é o que depois disso tens de ouvir. És insolente (*hybistés*)! Não? Pois se não admitires, apresentarei testemunhas. Mas não és flautista? Sim! E muito mais maravilhoso que o sátiro. Este, pelo menos, era através de instrumentos que, com o poder de sua boca, encantava os homens como ainda agora o que toca suas melodias – pois as que Olimpo tocava são de Mársias, digo eu, por este ensinadas – as dele então, quer as toque um bom flautista quer uma flautista ordinária, são as únicas que nos fazem possessos e revelam os que sentem falta dos deuses e das iniciações (*toús tōn theōn te kai teletōn deoménous*), porque são divinas. Tu porém dele diferes apenas nesse pequeno ponto, que sem instrumentos, com simples palavras (*psiloís lógois*), fazes o mesmo. (215a-215d)

⁴⁴ *Banquete* 214d

⁴⁵ Silenos e sátiros são divindades do campo que fazem louvores a Dionísio. O corpo desses seres acompanha uma calda e cascos como de um bode, com pequenos chifres e de rosto humano. estes seres são considerados feios e estranhos. Silva, J. R. A APAIXONADA EXALTAÇÃO DA FIGURA DE SÓCRATES POR MEIO DO LOGOS DE ALCIBÍADES NO BANQUETE DE PLATÃO. 2019

⁴⁶ O sátiro Mársias na mitologia grego-romana diz que a deusa Atena inventa a flauta e dela saíam belas melodias. Eros rindo das caretas da deusa ao tocar o instrumento a deixa furiosa que lança o instrumento à Terra perto de Mársias, ao produzir raras músicas desafia Apolo e acaba perdendo. Como castigo esfola Mársias vivo, arrependido, Apolo transforma Mársias em um rio em seguida quebra sua lira. A alusão aqui sobre a flauta é devido Alcibíades iniciar seus estudos de música se nega a tocar flauta, alegando que tal instrumento seria indigna e vil para homens livres. Segundo Alcibíades, o sopro da flauta impedia a boca da soltar a voz e a palavra. Silva, J. R. A APAIXONADA EXALTAÇÃO DA FIGURA DE SÓCRATES POR MEIO DO LOGOS DE ALCIBÍADES NO BANQUETE DE PLATÃO. 2019

Dos seus flauteios então, tais foram as reações que eu e muitos outros tivemos desse sátiro; mas ouvi-me como ele é semelhante (*homoîos*) àqueles a quem o comparei, que poder maravilhoso ele tem. Pois fiquei sabendo que ninguém o conhece (*oudeîs gignóskei*); mas eu o revelarei, já que comecei. Estais vendo, com efeito, como Sócrates amorosamente (*erotikôs*) se comporta com os belos jovens, está sempre ao redor deles, fica aturdido e como também ignora tudo (*agnoeî pánta*) e nada sabe (*oudên oîde*). Que esta sua feição (*skhêma*) não é conforme à dos silenos? E muito mesmo. Pois é aquela com que por fora (*éxothen*) ele se reveste, como o sileno esculpido; mas lá dentro (*éndothen*), uma vez aberto, de quanta temperança (*sophrosynes*) imaginais, companheiros de bebida, ele estar cheio? Sabei que nem a quem é belo tem ele a mínima consideração, antes despreza tanto quanto ninguém poderia imaginar, nem tampouco a quem é rico, nem a quem tenha qualquer outro título de honra, dos que são enaltecidos pelo grande número; todos esses bens ele julga que nada valem, é que nós nada somos – é o que vos digo – e é ironizando (*eironeuómenos*) e brincando (*paízon*) com os homens que ele passa toda a vida. Uma vez porém que fica sério (*spoudázontos*) e se abre, não sei se alguém já viu as estátuas lá dentro (*tà entòs agálmata*); eu por mim já uma vez as vi, e tão divinas me pareceram elas, com tanto ouro, com uma beleza tão completa e tão extraordinária que eu só tinha que fazer imediatamente o que me mandasse Sócrates. (216c-217a)

Na verdade, foi este sem dúvida um ponto que em minhas palavras eu deixei passar, que também os seus discursos (*lógoi*) são muito semelhantes (*homoiótatoi*) aos silenos que se entreabem. A quem quisesse ouvir os discursos (*lógon*) de Sócrates pareceriam eles inteiramente risíveis (*geloîoi*) à primeira vez: tais são os nomes e frases de que por fora se revestem eles, como de uma pele de sátiro insolente (*satyrou hybristou*)! Pois ele fala de bestas de carga, de ferreiros, de sapateiros, de correeiros, e sempre parece com as mesmas palavras dizer as mesmas coisas, ao ponto de qualquer inexperiente ou imbecil rir de seus discursos. Quem porém os viu entreabrir-se e em seu interior (*entós*) penetra, primeiramente descobrirá que, no fundo, são os únicos que têm inteligência, e depois, que são o quanto possível divinos, e os que o maior número contêm de imagens de virtude (*agálmata aretês*), e o mais possível se orientam, ou melhor, em tudo se orientam para o que convém ter em mira, quando se procura ser belo e bom (*kalôi kagathôi*). Eis aí, senhores, o que em Sócrates louvo; quanto ao que, pelo contrário, lhe recrimino, eu o pus de permeio e disse os insultos que me fez. E na verdade não foi só comigo que ele os fez, mas com Cármides, o filho de Glauco, com Eutidemo, de Díocles, e com muitíssimos outros, os quais ele engana fazendo-se de amoroso, enquanto é antes na posição de bem-amado que ele mesmo fica, em vez de amante. E é nisso que te previno, ó Agatão, para não te deixares enganar por este homem e, por nossas experiências ensinando, te preservares e não fazeres como o bobo do provérbio, que “só depois de sofrer aprende”. (221d-222c)⁴⁷

Deste modo, para melhor fazermos essa análise o artigo do professor Jacyntho Brandão será nosso sugestivo auxílio. Nele o professor menciona a existência de um jogo para o uso de

⁴⁷ Platão. *Banquete*. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 159-183 (tradução citada com modificações). Essa citação também está presente no artigo “Nota sobre uma citação e um lugar comum utilizados por Lacan em “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o analista da Escola”: *ágalma* e *sicut palea*” do professor Jacyntho Brandão.

ágalma: a) a ideia de semelhança (*homoîos*), b) na alternância entre exterior (*éxothern*) e interior (*éndothern*), c) entre ocultar e mostrar, fechar-se e abrir-se ao meio. Portanto, os *ágalmata* são utilizados como sendo “o que se descobre por dentro”. As traduções nestas três conjunturas são de “estátuas” ou “imagens”, portanto, é aceitável já que o discurso de Alcibiades é em direção ao ícone e ao imaginário de Sócrates. Assim, ao se utilizar da figura do sileno (que guarda em seu interior: imagem de deuses) o belo jovem configura Sócrates em seus aspectos físicos, em seu modo de agir e em seus discursos a este personagem divino. Outro ponto na passagem do discurso de Alcibiades caracteriza Sócrates em seus relacionamentos com os belos jovens (o amante que age como amado) revelam-se “imagens de virtude” (*agálmata aretês*). No episódio do “Cavalo de Troia” na *Odisseia ágalma* é designada como oferenda (um cavalo de madeira todo ordenado, mas cheio de heróis em seu interior) isso parece ter uma relação com o divino já que imagens e estátuas são honrarias aos deuses e finalmente ao se revelar o que “habitava” em seu interior os heróis saqueiam a cidade. Para que a o discurso de Alcibiades se faça coerente com nossa observação com a comparação de Sócrates com o sileno, podemos dizer que no filósofo constitui *ágalma theôn*, entretanto, sugere um contexto de engano já que o discurso do jovem é revelar um Sócrates desalinhado com que faz, um corruptor dos jovens.

As palavras de Sócrates têm, em Alcibiades, o efeito de acelerar o coração e de fazer saltar fortes lágrimas, a presença do filósofo causa a ele vergonha e um desejo da não presença do ateniense entre os vivos. Toda “inquietação” de Alcibiades é narrado por ele, em vista das paixões que Sócrates desperta nos adolescentes que sempre ficam em seu entorno devido a suas palavras enfeitiçadas, como se fossem as flautas dos silenos. Entretanto, o filósofo não estaria preocupado com a beleza dos mais jovens, desprezando-os e simulando que é um ignorante, mas a sua sapiência causa em Alcibiades uma total entrega ao seu amado (*erómenos*). O desapontamento do político com o amante (*erastês*) ocorrera enquanto ambos estavam a sós e Sócrates se esquivou de todas as tentativas do amado em servi-lo, mas o filósofo, mesmo aceitando todos os pedidos, paulatinamente evitou Alcibiades até o momento em que ambos foram dormir. A dor dessa recusa gera em Alcibiades um transtorno no coração e na alma, tornando-o capaz de falar a todos os presentes de algo de tamanha intimidade entre um homem mais velho e seu jovem.

Por toda investida utilizada por Alcibiades e não aceitação por parte de Sócrates está no caráter de que o filósofo não tinha como atribuição aperfeiçoar o amado, não cabendo a ele ser o tutor do jovem. Sem conquistá-lo naquele momento, Alcibiades o define como um arrogante pelo desprezo dos seus sentimentos e de sua beleza. Ainda que o jovem narre com tristeza o evitar de Sócrates, o jovem político elogia o amado por suas proezas nas campanhas militares

em que foram companheiros: a resistência sob o forte frio que enfrentavam, a capacidade de meditar em pé por horas⁴⁸ e a ajuda que ele deu quando Alcibiades se encontrava ferido. Ele elogia também a forma rica e divina dos seus discursos, promovendo a virtude naqueles que os ouvem, transformando seus ouvintes em bons e nobres.

Por fim, a reclamação de Alcibiades visava a mostrar o seu descontentamento com Sócrates ao evitá-lo, chamando-o de enganador, como também fez com outros, como Cármides e Eutidemo, fazendo deles simples amigos. O fim do elogio a Sócrates produzido por Alcibiades causou nos demais um alvoroço de risadas, por entenderem que a franqueza do jovem político ainda era a de um apaixonado. Assim, para continuar com uma sequência de elogios a quem estivesse à direita, Sócrates se põe ao lado de Agatão. Entretanto, chega ao recinto um bando de beberrões, gerando uma algazarra e pondo fim aos discursos, continuando o festim com muita bebida. Após todos dormirem, Sócrates se levanta, já pela manhã, e toma o rumo de casa, e “chegado ao Liceu, tomou banho e, como de costume, passou lá o dia inteiro nas suas ocupações habituais, só à tarde indo para casa, a fim de descansar” (223d).

3.3 O *Daïmon Eros* como “transposição platônica”

Até aqui, tentamos reconstruir os principais argumentos dos discursos sobre o deus do amor no *Banquete*: de início, os cinco “monólogos”, que acabam por enaltecer o que cada um dos que falam considera como virtudes pelas quais *Eros* deveria ser reverenciado pelos mortais; em seguida, aquele que seria o “discurso” de Sócrates, mas que, como vimos, assumiu a forma do “diálogo” (*rememorado*) com Diotima. Além disso, esse contraste entre as diferentes formas de “elogio” e o exercício “dialético” é marcado pela *aporia* que Sócrates introduz diretamente em relação ao discurso de Agatão (mas que, indiretamente, alcança todos os monólogos que o precederam), a qual pode ser formulada pela seguinte disjunção com relação a *Eros*: ou ele é bom e belo; ou ele é mau e feio. A rememoração do diálogo com a sacerdotisa irá oferecer uma resposta que escapa ao impasse, através de uma alternativa intermediária entre seus polos⁴⁹.

Para expressar a significação filosófica de *Eros*, pela qual ele deve, propriamente, ser venerado – para além da exaltação retórica de suas qualidades –, Platão recorreu à noção de *daïmon*. Com isso, já se pode perceber a centralidade dessa noção para o modo como, neste

⁴⁸ O *logoi* sobre este evento dito por Alcibiades trata-se da manifestação do *daimónion* socrático.

⁴⁹ Textualmente, esse contraste é explicitamente formulado: “a única maneira correta de qualquer elogio a qualquer um é, no discurso, explicar em virtude de que natureza vem a ser a causa de tais efeitos aquele de quem se estiver falando. Assim, então, com o amor, é justo que também nós primeiro o louvemos em sua natureza, tal qual ele é, e depois os seus dons” (Banq. 195a, trad. 129-130, Cavalcante).

contexto, é delineada a própria concepção de filosofia. De fato, parece haver uma ressignificação do termo, para que ele assuma seu sentido conceitual e filosófico, algo que poderíamos denominar como uma das formas de “transposição platônico” – recorrendo à clássica expressão de A. Diès (Diès, 1927, p. 400).

No primeiro capítulo, tentamos rastrear algumas ocorrências de *daímon* ao longo da tradição grega, as quais podem servir como pano de fundo para compreendermos o que Platão parece ter em vista ao retomá-lo no *Banquete*. Além disso, também chama a atenção o fato de que o *daímon*, ao mesmo tempo que é uma noção cara à tradição religiosa grega (num sentido mais geral), também já fora mobilizado por Platão para caracterizar Sócrates como um exemplo da vida filosófica (*Apologia* 31c, 40a-c). Considerada a provável distância cronológica que separa os dois textos, bem como a interpretação “evolutiva”⁵⁰ dos diálogos, uma questão que se desdobra de nosso tema seria exatamente uma possível contraposição (ou aproximação) entre os dois empregos – como mencionado rapidamente acima. De qualquer maneira, passemos agora a algumas considerações em torno de nossa hipótese mais específica sobre a ocorrência de *daímon* na caracterização do sentido filosófico de *Eros* e a possível “ressignificação” platônica.

O discurso de Sócrates, no diálogo com a sacerdotisa de Mantinea, nos trouxe algo para o qual é preciso chamar a atenção, em especial dois pontos: a) a fala aos demais presentes no festim cria uma nova versão sobre quem era *Eros*, em princípio um deus grandioso e olímpico; b) ele marca a introdução da fala de uma mulher no jogo discursivo do banquete, Platão reproduz o diálogo de Sócrates com Diotima de Mantinea. Portanto, ressalta a ousadia de Sócrates em trazer para o evento uma fala feminina, num ambiente marcado pela virilidade, o que poderia representar um rompimento com a participação admitida, já que as mulheres nos banquetes são prostitutas que entretêm os convivas e por vezes, transam com eles. Conforme Jaeger, os banquetes são “locais onde pontificava a verdadeira tradição autêntica da *Αρετή* masculina e de sua glorificação em palavras poéticas e em cantos...”⁵¹

Diotima é uma personagem, dentro do diálogo, cercada de grande mistério. As informações que temos sobre ela são controvertidas e contestadas, assim como a veracidade de Timeu. O nome Diotima tem por significado “honrada por Zeus”, propondo alguns que seu nascimento possa ser datado por volta de 480 a.C., na cidade de Mantinea, na Arcádia. As

⁵⁰ *Grosso modo*, aquele de que os diálogos iniciais, de “juventude”, estariam mais próximos das concepções de seu mestre e, por isso, chamamos de “diálogos socráticos” de Platão; ao passo que aqueles da “maturidade”, do período da Academia, expressariam suas próprias e Sócrates figuraria aí mais como “personagem”.

⁵¹ W. Jaeger, *Paideia*, p.722

poucas evidências de comprovação de sua existência são mencionadas pela professora Clara Britto da Rocha Acker, que afirma:

Para começar a refutar os argumentos daqueles que negam a existência da professora de Sócrates, devemos observar que a simples razão de não haver outras referências a ela em outros textos platônicos não é suficiente para declarar que Diotima seja uma criação ou, ainda, uma máscara de Sócrates ou de Platão. Em primeiro lugar, Diotima é nomeada a partir de sua cidade de origem, Mantinea; ela não é apenas “a estrangeira”, ela possui um nome e sua cidade existia. Sócrates explica que, graças a seu grande conhecimento sobre vários assuntos, Diotima pôde preservar a saúde dos atenienses por 10 anos, e seus contemporâneos deviam estar cientes desse fato. (Acker, 2019)

Seja como for, a fala de uma mulher no contexto de um banquete serve de artifício para Sócrates prender a atenção dos ouvintes, como considera Richard Oliveira: “a introdução da figura de Diotima no *Banquete* foi interpretada das mais diferentes maneiras, mas, ao que indica, ela pode ser vista simplesmente como mais um expediente oratório mobilizado por Sócrates no intuito de tornar a sua fala mais aceitável ou palatável para seus ouvintes” (Oliveira, 2016).⁵²

Outro ponto que nos chama a atenção é que, na fala da sábia (σοφή) Diotima usa do mito para apresentar a nova versão de *Eros*. Ora, se o pensamento platônico vai na direção de introduzir a filosofia como o mais alto nível de discurso, por que o filósofo utiliza do recurso da mitologia? Na verdade, em Platão há uma relação complexa entre mito e filosofia. Ambos os discursos são concomitantes, assim, o mito é parte constitutiva da sua linguagem filosófica. Ainda que o mito possua uma função heurística e pedagógica, Platão reconhece a impossibilidade de demonstrá-lo. A astúcia de Platão faz com ele crie seus próprios mitos, se utilize deles e também renove os mitos tradicionais.

Nesse sentido, Marcelo Marques corrobora a prática platônica: “O mito é terra natal da filosofia. Mas há também rupturas e descontinuidades. Ao ser resgatado do fundo cultural em que vigora, enquanto *πραξις* viva, e ao ser incorporado pelo pensamento filosófico, o mito sofre apropriações, transmutações que o modificam profundamente” (Marques, 1994). Diante disso, parece-nos que a maneira como Platão entrelaça as ordens do mito e da filosofia potencializa seu pensamento filosófico.

Ao uso do mito no *Banquete* corresponde a introdução dos *daímones* na fala da sábia de Mantinea, à medida que ela explica a Sócrates o conceito de *Eros*. O recurso ao mito remete

⁵² No *Banquete* há a informação de que Sócrates e Diotima tiveram vários encontros (206b-207a) e que o filósofo a considerava uma *sophé*, uma sábia (201d3).

aos poetas, em especial a Homero e Hesíodo, servindo também de material pedagógico transmitido pelos sofistas, como visto no primeiro capítulo. O filósofo ateniense traz à luz novamente o termo *daímon*, dando à demonologia um sentido diferente do dado pelos poetas. O que Platão visa, com o resgate dessa figura, é criar condições para pensar acerca do *kósmos* e mostrar que a noção poética implica uma limitação do pensamento no que diz respeito ao *daímon*. Assim, a busca do discurso filosófico parte da unidade e permanência de sentido que até então era garantida pelo mito.

A teoria platônica do *daímon* intermediário pode ter por base as especulações dos pitagóricos, porém as fontes quanto a isso são escassas e esbarram na dificuldade de separar os testemunhos. Mesmo que haja evidências de que os pitagóricos se interessaram pelo tema, no *Περὶ τῶν Πυθαγορείων (Sobre os Pitagóricos)* de Aristóteles e nas cartas apócrifas de Apolônio de Tiana, alerta Andrey Timotin que “é impossível deduzir com certeza o caráter pré-platônico de uma doutrina com base em testemunhos pós-platônicos e, provavelmente, influenciado pelo platonismo” (TIMOTIN, 2011). Nesse sentido, a qualidade de “intermediário” (um ser cuja posição no mundo se define como *μεταξύ*) ajustada ao entendimento do *daímon* se afasta da tradição literária, em que outros *daímones* surgem como seres inferiores aos deuses e superiores aos homens. No *Banquete*, a definição de *daímon* apresenta estes seres como assistentes e servos dos deuses e como divindades de segunda categoria. O *Eros* platônico conecta, em vários pontos, com a figura de Hermes, o mensageiro astucioso dos deuses. É ele quem domina os níveis cósmicos: ctônico, telúrgico e celeste, sendo um mediador por excelência, guia das almas das trevas para a luz e vice-versa; sábio nas questões de justiça e um grande mago. Ainda que Hermes possua atribuições semelhantes às do *daímon* platônico, o filósofo compreende *Eros* como um mediador dos deuses, conservando a identidade divina do *Daimon Eros*, ainda que sem afirmar sua qualidade como θεός. Um deus que não possui bondade e nem beleza não pode ser um deus olímpico, o que, no caso de *Eros*, se deve a seu estado de indigência e a sua origem, daí sua qualidade como intermediador.

O *Eros* de Diotima não é um personagem ruim e mortal. Para Platão, a piedade supõe que os deuses não sejam maus nem responsáveis pelos males, como se afirma em muitos diálogos, como *Fedro* 247a, *República* II, 379b-c, 380b, X 617e, *Teeteto* 17a, 42d. Assim, o *Eros* de Diotima pode não ser ruim e, como diz Timotin, “o *Eros* místico e filosófico de Diotima provavelmente não é ruim, mas existe um desejo, uma *επιθυμία*, um momento em que ele pode ser direcionado para coisas boas e ruins” (TIMOTIN, 2011). Esta dualidade de direção do *Eros* platônico é a boa *επιθυμία* (desejo), o *ορθος εως* (amor sincero) da *República* (III, 403a), o único que Platão admite considerar de origem divina e com um propósito espiritual. Não

obstante, para Pausânias e Erixímaco existem, respectivamente, um amor baixo e vulgar, e um amor imoderado, o *ερωσ τύραννος* (*eros tirano*) da *República* (IX, 573d). Para Platão, *Eros Tirano* não é um deus ou um *daímon*, mas um desejo desnaturado e, sobre o “amor sincero”, o filósofo afirma que “não pode ser um deus porque sua natureza é alterável, pois o desejo pode ser, em princípio, desviado do seu objetivo constitutivo de forma ilegítima e abusiva” (TIMOTIN, 2011).

Em todo esse processo de esclarecimento sobre o *Eros* platônico durante o diálogo entre Sócrates e Diotima percebemos um duplo objetivo: a) ele defende uma concepção filosófica do divino de uma maneira que traz uma crítica às tradições religiosas que apresentam os deuses como supostamente realizadores de atos censuráveis, impróprios de sua natureza, justapondo a teoria do *Daímon Eros* à crítica filosófica da mitologia⁵³; b) a teoria do *Daímon Eros* é uma crítica da demonologia, na medida em que os *daímones* maus faziam parte das crenças religiosas da Grécia antiga, uma tradição que vai de Homero às tragédias, dando aos *daímones* o poder de “desviar” as mentes dos mortais. Como é possível de se perceber, ao referir ao *Daimon Eros* Platão insere uma nova ideia sobre o que os *daímones* representam na sua filosofia, substituindo o pensamento religioso tradicional pela filosofia voltada para a formação social, moral e política da cidade. Esses dois aspectos tendem a serem críticos daquilo que já era estabelecido e, portanto, pensar o *Daímon* platônico implica o objetivo de educar os jovens mediante o diálogo de Sócrates com Diotima, no qual se apresenta uma genealogia de *Eros* diferente das transmitidas pela tradição literária.

Nesse sentido, para Platão o *Daímon Eros* não é bom nem mau, e “qualquer uso indevido do desejo do amor é relegado à exclusiva responsabilidade do homem” (TIMOTIN, 2011), livrando-se os *daímones*, que não são maus, de que erroneamente lhes sejam imputadas más condutas. Nesse sentido, Platão conserva a incorruptibilidade e filantropia dos deuses e, de outra forma, desvela a razão equivocada da crença na existência de *daímones* malignos, enraizada nas concepções religiosas da tradição grega, isto é, na percepção da religião tradicional segundo a qual todo homem nasce com um *daímon* e é por ele que o caráter do homem tende a se manifestar – o que corresponderia à palavra latina *genius*, ou seja, o caráter intrínseco em cada homem. O que proporciona atitudes virtuosas ou viciosas seria esse *daímon* que conduz o indivíduo ao qual está vinculado, boas atitudes se devendo aos bons *daímones*, e às más, ao contrário, aos *daímones* maus. Assim, a religiosidade tradicional grega tende a absolver as atitudes errôneas que são manifestadas por determinados homens na cidade.

⁵³ Timotin, pag. 47

Não obstante, a concepção do *daímon* filosófico de Platão vai no sentido contrário ao das concepções de Homero e Hesíodo, mostrando que os *daímones* são entes de proteção individual, mas que as ações humanas se dão exclusivamente por responsabilidade dos homens e não como manifestações divinas. Nesse ponto, Platão se distancia da tradição e introduz a ideia de que o entendimento do *daímon* interior e protetor torna possível a intermediação que permite que as preces dos homens cheguem até os deuses. Então, o novo pensamento acerca da utilidade dos *daímones* refuta a ideia de impiedade dos *daímones* maus, no âmbito do debate da questão da responsabilidade individual, determinando que é o homem e não *Eros* que é responsável pelos males do amor, sendo ao homem que tais males devem ser atribuídos.

A arte divinatória se insere na arte dos sacerdotes, que compreendem θυσία (sacrifício), αρχή (iniciações), γοητεία (encantamentos) e tudo que for relacionado com adivinhação e magia. Devemos estar atentos ao fato de que Platão, na *República* (I, 364b – 365a), não admite a presença desses tipos de sacerdotes na cidade ideal. Ele condena energeticamente as práticas dos αγύρται (sacerdotes mendigos) e dos μάντις (adivinhos), cujo objetivo era, indo à porta dos homens mais ricos da cidade, convencê-los, mediante θυσία (sacrifícios) e επωδαι (encantamentos), de que era possível curá-los, através de τελετή (iniciação), de injustiças cometidas por eles mesmos ou por seus ancestrais. Para corroborar as severas sanções a esses personagens, Platão observa que tais práticas não possuem caráter universal e nem sem recursos. Primeiramente, não têm dimensão universal em vista de serem feitas fora das práticas da religião cívica, não sendo reconhecido oficialmente que esses agentes ofereçam seus conhecimentos, já que não são credenciados pela cidade e, como consequência, praticam atos considerados ilegais e não permitidos. Outro aspecto da condenação de tais práticas é que elas não são isentas de recurso, como menciona Timotin: “A condenação dessas práticas não deixa de ter apelo, pois mesmo os procedimentos para os quais não se encontrava correspondente legítimo no universo da religião da cidade, como por exemplo o γόης (mago), são apreendidos por Platão sob um duplo aspecto: um pernicioso e condenável e o outro benéfico e recomendável” (TIMOTIN, 2011). Neste sentido, Sócrates é nomeado tanto por Alcibíades, no *Banquete* (215c), quanto por Mênon (*Mênon* 80a 2-3), como um γόης, sendo acusado de encantá-los, drogá-los e tê-los enfeitiçado, de modo que, se fosse em qualquer outra cidade, o filósofo teria sido condenado e acusado de “mago”. Entretanto, o que acontece com a “magia” do discurso socrático é que ela não está distante do caráter “mágico” de *Eros*. Timotin nos ajuda a perceber que nesse entrelace de magias a γοητεία (feitiçaria) socrática está ligada a uma forma benigna de persuasão, assim como é caracterizado o *Eros* filosófico de Diotima. Isso, portanto, “inclui ao mesmo tempo um aspecto perverso e nocivo, ilustrado nas práticas mágicas atuais –

que os deuses não se deixam persuadir para servir ao capricho humano, Platão o afirma resolutamente em *Eutífron* 13d – e também na figura platônica do sofista, produtor de ilusões e belos discursos, encantador e inconsistente (*Sofista* 233a - 236e)” (TIMOTIN, 2011).

Por conta disso, um sofista e um filósofo são considerados γόης. O primeiro seria um γόης de atitude maligna, ou seja, possui uma atitude de má persuasão, de mau uso das palavras, enquanto o outro, não. Todavia, o modelo de filósofo caracterizado por Sócrates é o de um “bom mago”, pois também o filósofo utiliza uma boa persuasão para ir ao encontro da verdade, produzindo discursos verdadeiros. Assim, como no exemplo de Alcibiades, a caricatura de Sócrates feita pelo jovem político implica que a “magia” da fala e a “magia” do amor se fundem e, de modo geral, isso acontece porque o verdadeiro filósofo é um δαιμόνιος ἀνὴρ (homem divino) e um ἐρωτικός (desejante) ao mesmo tempo. Todavia, a tradição poética já evocava o encantamento e a fascinação incitados por *Eros* e constantemente unidos a encantos eróticos e poéticos⁵⁴.

Para Platão, *Eros* é a personificação do desejo amoroso e da aspiração filosófica, uma das quatro formas de μανία (loucura) divina, ao lado da iniciação, da adivinhação e da poesia (*Fedro* 265b). Segundo Timotin, essas quatro formas não possuem o mesmo valor:

As quatro formas não são equivalentes e, se a iniciação, a poesia e a adivinhação são subordinadas a *Eros* na fala de Diotima, é porque a classificação do *Fedro* as distribui mais ou menos explicitamente de acordo com uma hierarquia que coloca a μανία ἐρωτική em uma posição de preeminência sobre as outras três formas, devido nomeadamente ao fato de estas implicarem, ao contrário do amor, a utilização de conhecimentos técnicos; o uso desigual, por sua vez, justifica-se porque o conhecimento sacerdotal envolvido na iniciação e na adivinhação é superior ao da poesia imitativa. (TIMOTIN, 2011)

Não obstante, mediante a μανία ἐρωτική a alma tem a capacidade de alcançar as realidades inteligíveis sem o recuso a uma técnica ou às habilidades do sacerdote, Sócrates conhece as coisas eróticas, por isso gera belos discursos (210a 7-8). Para tanto, o *Banquete* não reflete a classificação dada no *Fedro*: *Eros* governa a τελετή, a μαντεία e a γοητεία porque ele é estruturalmente superior às outras formas e a definição dada por Diotima “exclui da sua esfera toda a ambiguidade implícita na natureza corruptível do desejo humano⁵⁵”. Assim, o amor, a adivinhação, a poesia e a iniciação possuem uma essencial ambiguidade com relação às distorções intrínsecas que as formas de “loucura” talvez apresentem. Para esclarecermos essas

⁵⁴ Hadot, P., (1986), L’ ‘Amour magicien’. Aux origines de la notion de ‘magia naturalis’: Platon, Plotin, Marsile Ficin, *Revue Philosophique* 2, pp. 283–292.

⁵⁵ Timotin pág. 51.

formas, segundo Sócrates, na loucura divina distinguimos quatro espécies, referentes a quatro divindades: a Apolo a inspiração mântica; a Dioniso, a teléstica ou de iniciação de mistérios; às Musas, a poética; e a quarta, a erótica considerada a melhor de todas, a Afrodite e a *Eros*. A primeira loucura corresponde a profetisa de Delfos e as sacerdotisas de Dodona, em seus delírios prestaram vários serviços à Hélade, tanto para as coisas públicas quanto nas particulares; ao passo que em perfeito juízo pouco fizeram, ou quase nada. Se mencionássemos a Sibila e todos os que, por inspiração divina, com suas profecias “consertaram” a vida de tanta gente, alongaríamos sem necessidade o discurso com coisas muito conhecidas. Mas, há um testemunho digno de menção: os antigos que deram nome a tudo, não acharam que a loucura fosse qualquer coisa de feio ou desonroso. De outro modo, não teriam entrelaçado esse nome com a mais nobre das artes, a que permite proficiar o futuro, com denomina-la *mantiké*, mania; foi por a considerarem algo belo, sempre que se manifesta por dispensação divina (Θεία μοίρα), que designaram desse modo. Porém os modernos, por carecerem do sentido do belo, intercalaram um t, com que ficou denominada *mantiké*, arte divinatória, ou mântica⁵⁶. A segunda é: sempre que, em vingança de antigas ofensas, certas famílias eram visitadas, não se sabe como, por doença e desgraças terríveis, o delírio (μανία) se manifestava em pessoas predestinadas, as quais com profecias apontavam como salvação (απαλλαγὴν) sob forma de preces (εὐχάς) e cerimônias propiciatórias (λατρείας). Assim, graças à invenção das purificações (καθαρμῶν) e expiações (τελετῶν), o delírio preservou seus participantes de calamidades presentes e futuras, com ensinar ao homem verdadeiramente inspirado e possuído a maneira de se libertar dos males dos momentos⁵⁷. A terceira forma de loucura de possessão e de delírio provém das Musas: quando se apodera de uma alma delicada e sem mácula, a desperta, a deixa delirante e lhe inspira odes e outras modalidades de poesia que, celebrando os numerosos feitos dos antepassados, servem de educar seus descendentes, mas, quem se apresenta às portas da poesia sem estar atacado do delírio das Musas, convencido que apenas com o auxílio da técnica chegará a ser poeta de valor, se revela, apenas por isso, de natureza espúria, vindo a se eclipsar sua poesia, a do indivíduo equilibrado, pela do poeta tomado pelo delírio⁵⁸. A quarta e última forma de *mania* é: quando, pela vista da beleza terrena e, despertada a lembrança da verdadeira beleza, a alma readquire asas e, novamente alada, debalde tenta voar, à maneira dos pássaros dirige o olhar para o céu (ἄνω), sem tentar absolutamente para as coisas cá de baixo, do que lhe vem ser acoimada de maníaca (μανικῶς). Porém o que eu digo é que

⁵⁶ Fedro, 244a 8-d5.

⁵⁷ Fedro, 244d5-a1.

⁵⁸ Fedro, 245a1-8.

essa é a melhor modalidade de entusiasmo, a de mais nobre origem, tanto em que se manifesta como quem dele a recebeu. O indivíduo atacado de semelhante loucura (*μανία*), sempre que apaixonado das coisas belas, é denominado amante⁵⁹. Sempre que essas poucas [almas] percebem alguma coisa lá do alto, ficam tomadas de entusiasmo e perdem o domínio de si mesmas. Porém não se sabe o que passa com elas, pois em relação à justiça, à temperança e tudo o mais que a alma tem em grande estima, as imagens terrenas são totalmente privadas de brilho⁶⁰.

O que existe, então, é um *ερωσ τύραννος*, como também há *τελετή* contra a lei e maus *μάντις* ou uma poesia perigosa para a educação, a consequência disso sendo a expulsão da cidade determinada por Platão. Assim, no *Banquete* o filósofo se afasta do *ερωσ τύραννος* e corrobora com o *Eros* filosófico e pedagógico de Diotima. A diferença entre os dois *Eros* (tiranos e *daímon*) não seria num sentido qualitativo, mas uma diferença de natureza ligada à sua origem: o *Eros* de Diotima é uma divindade mesmo sendo um *daímon*, já o *Eros Tiranos* seria um mero desejo, um movimento da alma. Para Platão, se o *Daímon Eros* influencia a iniciação, a adivinhação e a poesia, isso não se deve a sua estrutura ser superior a elas, mas justamente à natureza do *Daímon Eros* ser incorruptível e inalterável. O resultado é a sua preservação da perversão com que podem ser afetados. No entanto, ao atribuir a *Eros* a natureza de um *daímon*, Timotin percebe em Platão um objetivo:

Platão não apenas preservava a imutabilidade e a perfeição dos deuses, mas também e sobretudo, remove da esfera do divino as ambiguidades e hesitações inerentes a toda paixão humana. É ainda entendido que, ao fazê-lo, Platão também perseguiu um objetivo paralelo: dobrar as formas da religião tradicional à autoridade de uma entidade reguladora, que representa nada mais que a ilustração ideal da filosofia, personificada na figura de Sócrates⁶¹.

Para tanto, fazendo objeções à tradição religiosa grega, Platão busca introjetar nela, de forma sutil, uma racionalização, buscando uma maneira de a filosofia poder funcionar como prática educacional, que integra os dados sociais cujo desenvolvimento está no ético, para, enfim, alcançar a intelectualidade⁶². Esta figura do *daímon Eros* mencionada por Timotin fornece um destaque na estrutura do diálogo, suas fontes e funções colocada por Platão. Para o autor, esta figura platônica se prende a definição do método filosófico tornando o *Eros* um agente filosófico que segue a passos lentos do individual para (geral) e das realidades sensíveis

⁵⁹ Fedro, 249d4-e4.

⁶⁰ Fedro, 250a6-b3.

⁶¹ Timotin pag. 52

⁶² Timotin pag. 52

para as inteligíveis, portanto, o movimento filosófico se produz na “estrutura geral das iniciações em mistérios.” (Timotin, 2011)

O *daïmon Eros* é uma figura que se utiliza da fala mítica, ela é intermediária cujo objetivo é construir no sábio a transição de um tipo de conhecimento (δόξα) a verdadeira ciência (επιστήμη), ou seja, romper com o discurso baixo e sem clareza e incentivar com o exercício da razão o verdadeiro discurso para o conhecimento. Para tanto, é Sócrates que representa este método no que diz respeito ao exercício da filosofia. Timotin observa que no discurso de Alcebiades, Sócrates e o *daïmon Eros* se assemelham. No discurso do amado, Sócrates é um δαίμωνιος ανήρ e um ερωτικός, pois desvela a imagem verdadeira do filósofo com a imagem mítica. As fontes líricas da tragédia e do sofisma conjuntamente com as contribuições das tradições religiosas causam um efeito na construção da figura do *daïmon Eros* “como uma divindade intermediária entre deuses e humanos e como patrono das práticas religiosas que permitem a comunicação entre os dois mundos.” (Timotin, pag.82)

Por fim as análises de Timotin continuam sobre como Platão retratou a figura do *daïmon Eros* no *Banquete*. Segundo Timotin, há dois objetivos essenciais na abordagem filosófica: a) manter a imutabilidade e perfeição dos deuses, e desvinculando a paixão (Θυμός ou επιθυμία) do mundo divino, já que, o divino não é causa do mal; e b) sujeitar as formas de “diálogo” entre deuses e homens para uma autoridade e controle, que segundo ele, “de uma razão promovida como autoridade exegetica e corretiva para as práticas religiosas”. (Timotin, pág.82). Segundo, ainda o autor, o primeiro objetivo funcionaria a figura platônica, já que, *Eros* e os *daïmones* estavam ligados com a tradição poética e religiosa dos infortúnios com a existência dos homens. E o segundo objetivo estaria adequado a figura de Platão ao passo que a exibiria como “um análogo mítico da filosofia”, ou seja, um santo padroeiro das religiões (iniciações, adivinhações e orações). Portanto, é pô-lo sob a reges da racionalidade normativa ou melhor dizer “integrar a religião dentro dos limites da razão.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste momento, é de bom tom levarmos aqui nossas considerações conclusivas que tecem o transcorrer do nosso trabalho de pesquisa.

Dito isso, cada linha escrita no trabalho foi um despertar para uma interpretação escondida dentro do diálogo usado – *O Banquete* – e gerou uma “faísca” que nos levou a irromper a filosofia platônica. De certo modo, utilizamos uma via de Platão, ou seja, criamos faíscas cujo entendimento está no processo de conhecimento acerca de algo tornando mais claro aquilo que surge para nós como nebuloso, dentro do nosso processo de intelectualização e interpretação das obras antigas. O conhecimento sobre a filosofia de Platão exerce sobre nós um poder que arranca do nosso corpo parte daquilo que não é compreendido, ou seja, conhecimento para Platão é perder características nossas e nos conduzir para um novo caminho (*meta-hodos*). Queremos dizer que tal método faz perder em nós o caráter da ignorância e ganhar o caráter da inteligência, assim, nascendo um novo corpo (de conhecimentos) e morrendo aquele que estava nutrido de ignorância.

Para tanto, nosso percurso foi buscar no *corpus platonicus* aquilo que poderia ser de mais preciso na elaboração de uma dissertação sobre o termo grego *daîmon* e seus desdobramentos acerca da religião tradicional helênica. Assim, tomamos como ponto de partida as análises do diálogo platônico do *Banquete*. Nos atentamos ao que o diálogo nos oferecia de mais fértil como o contexto histórico, a dramaticidade em que ocorre os movimentos dos personagens, as belas falas pronunciadas pelos mais célebres cidadãos da Atenas, a embriaguez, a festividade, as cores, as cordialidades, o ciúme e o que tomamos de mais importante para dar “vida” a pesquisa foi a beleza do dizer sobre o Amor, sobretudo, seu maior representante no âmbito religioso, o deus *Eros*. A riqueza das interpretações dadas aos componentes do simpósio na casa de Agatão traz na ocasião sete menções ao deus *Eros*, sendo que, seis das falas são de âmbito totalmente religioso. Os respectivos oradores Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão corroboram suas falas no entendimento que o Amor é uma completude dos homens espelhadas pelo deus *Eros*. Portanto, é a este deus que o Amor se manifesta nos homens em um sentido *erotikós*.

Não obstante, a última fala no simpósio é dada por Sócrates e o filósofo surge com um contraponto nas falas anteriores cujo o confronto está em mencionar que o deus *Eros* não seria um deus olímpico, mas sim um tipo de *daîmon* ou um grande *daîmon cuja função é de intermediar homens e deuses*. A tal contradição surge aos ouvidos dos participantes a partir do instante que Sócrates relata sua conversa com a sacerdotisa de Mantineia. Como de hábito do

filósofo, isto é, atento aos discursos de quem pronuncia, seja na ágora ou seja naquele simpósio, Sócrates demonstra os equívocos que seus interlocutores cometem sobre o tema proposto e causando-lhes uma *aporía*. O que Sócrates expressa é que o *Eros* não pode ser por concretude algo como bom ou belo, pois nem tudo que é belo é seu oposto, ou seja, feio. Aqui existe uma mediação. Todo caminho de ser algo por completo passaria por uma intermediação, e neste processo é pelo *daímon* que se ocorre. Enquanto para a maioria dos discursos *Eros* é o Amor em sua concretude por ser um deus Olímpico, para Sócrates ele é a intermediação entre os deuses e os homens. Em suma, o velho mestre ressignificará o conceito de *Eros* como um *daímon* de intermediação cuja utilidade é transpor a piedade distanciando daquilo que era dito pelos antecessores de Platão.

As formas expressivas de Sócrates durante o simpósio de Agatão são dadas e escritas pelo seu discípulo Platão. Diante disso, poderemos dizer aqui que Platão utiliza estratégias de linguagem para corroborar o processo de “transposição” ou “ressignificação” da religião tradicional grega. Primeiramente, Platão utiliza a linguagem mítica do *daímon*. As duas palavras mencionadas anteriormente são interpretadas por Diès e Timotin respectivamente, contudo, isso nos fornece uma rama para o entendimento no que se refere à religião grega tornando a posição de Platão como algo que outrora era ensinada miticamente e ulteriormente se manifesta por uma relação racional filosófica para a explicação sobre os movimentos celestes divinos. A entidade já era conhecida anteriormente ao filósofo e mencionada nos textos como os de Homero e Hesíodo que tratam o *daímon* como ser de instrução e orientação dos homens personificadas nos deuses do Olimpo. Nestes poetas o *daímon*, serve de componente pedagógico na educação dos helenos tornando-os “humanos morais” com a finalidade de serem mais virtuosos. Obviamente, o contrário das virtudes, os vícios, seriam a forma negativa da vida, entretanto, nesses poetas o *daímon* que está presente nos homens seria o condutor desses polos. Antes da visão platônica, os *daímones* dos poetas seriam os que determinavam as ações dos homens sejam pelas virtudes sejam pelos vícios, assim, a culpabilidade destes polos seriam dadas pelos seus *daímones* interiores. Na visão dos poetas, um homem que comete infortúnios é devido ao seu mau *daímon*, contrário disso, é devido ao seu bom *daímon*.

A contrapartida encontrada por Platão será considerar a entidade como uma intermediação, assim, “livrando” os *daímones* das culpabilidades das ações de fortunas e infortúnios geradas pelos os homens. Portanto, todas as ações dos homens sejam de virtudes ou de vícios são de exclusividades deles, ou seja, Platão em um sentido pedagógico/moral vai direcionar os jovens a responsabilidade de suas ações nas práticas da filosofia. Podemos observar aqui, mesmo que Platão rompa com a tradição pedagógica dos poetas ele não se afasta

totalmente do seio religioso no que diz respeito aos *daímones*. O recurso platônico da “ressignificação da piedade” está presente no princípio de intermediação do *daímon* construindo assim, na interpretação de Andrei Timotin, a figura platônica do *daímon Eros*. Portanto, os homens não vão se afastar das coisas da piedade, Platão vai direcionar eles na existência do *daímon* intermediador como *Eros* nas questões de suas preces levando-as para os deuses olímpicos. Em suma, a ressignificação da piedade é trazer para o debate a filosofia, um meio pensativo racional para que o agir dos homens se tornem menos míticos nas justificativas que cercam a vida dos helenos.

A inserção do princípio da intermediação através do *daímon Eros* possui o intuito de que as práticas da vida na sociedade ateniense ganhem proporções racionais e para isso um modelo mais conveniente seria a figura de Sócrates, já que, o velho mestre tem no seu interior uma interlocução divina chamada de *daimónion*. Tal voz que o acompanha desde a infância produz no filósofo um impedimento para as práticas políticas, assim, tendo “tempo” para as práticas filosóficas. Por isso, a dedicação à filosofia o torna uma espécie de *daímon* como dito pela Diotima, uma figura que intermedia a ignorância à inteligência. Diante desta forma robusta que ganha o filósofo, o elogio que é dito por Alcebiades ao final dos discursos dos presentes no simpósio de Agatão, o belo jovem político equipara seu amado ao sileno que possui em sua interior semelhança aos deuses (*ágalmata thêon*). Esta passagem, além da riqueza do jogo sobre o uso das palavras, ela é um elogio magnífico e belo que esconde um ataque feroz a figura do filósofo Sócrates. Ainda que embriagado, Alcebiades expõe toda franqueza e eloquência em expor seu amado sob uma ótica de um destruidor e corruptor dos jovens mediante um ícone, ou seja, uma figura feia nos aspectos físicos, mas que interiormente existe uma forte beleza em seduzir seus ouvintes até que “caiam” por paixão por este implacável homem sedutor.

Outro aspecto em nossa pesquisa que se afigurou de forma bastante intrigante, foi a introdução da fala de uma mulher num ambiente totalmente masculino que expõe força e virilidade ao conhecimento nos discursos. Nossa intriga neste ponto se constrói devido as inúmeras formas de inserção nas interpretações ao mencionar Diotima de Mantinea no *Banquete*. Sua identidade é enigmática podendo ser um recurso linguístico platônico ou uma máscara para que o discurso de Sócrates cause um encanto de feitiço nos ouvintes. Por outro lado, há informações no próprio diálogo que corroboram a existência da sacerdotisa como nas passagens 206b-207a. De todo modo, quando nos deparamos com enigmas e mistérios nas falas de Platão devemos reconhecer seu modo filosófico de expressar. A todo momento o discípulo do velho mestre se utiliza de vários recursos para envolver seus interlocutores e sair “vitorioso” nos debates. Desse modo, o que gera no filósofo são, também, inúmeras contradições que em

uma análise rigorosa tais incoerências surgem em cada diálogo escrita por ele. Portanto, não seria de bom agrado deixarmos inquietações de lado, como esta sobre Diotima, por mais que nos cause problemas factuais, ela é uma personagem que conduz Sócrates para quebrar uma ordem mítica em um aspecto tão valioso como é a religião helênica. De saldo, tomamos a posição de mencioná-la e inseri-la como componente vivo para a ressignificação que a filosofia sobre a religião é demonstrada por Platão na voz de Sócrates.

Se a transposição da religião mediante à figura do *daímon Eros* é válida como interpretação para o afastamento do que anteriormente era dado pelos poetas Homero e Hesíodo, por exemplo, acerca dos *daímones*, podemos então, dizer que neste sentido a filosofia toma para si algo importante no âmbito da religiosidade na cidade de Atenas. Assim, *Eros* deixa de ser peça fundamental de responsabilidade sobre os males do Amor e torna os homens os únicos por tais questões. A inserção desta racionalidade vai construir na cidade a condenação de charlatões que utilizam a arte divinatória sacerdotais para angariar dinheiro dos cidadãos mais ricos. Esta prática será expurgada na cidade ideal platônica na *República* (I, 364b-365a) por não possuir caráter universal, ou seja, não é reconhecida oficialmente como valor de conhecimento.

Por fim, trabalhar nesta dissertação com um tema que envolve tantos mistérios e belezas no que diz respeito ao Amor, podemos considerar que nossa escrita envolveu para uma direção positiva à interpretação de um diálogo platônico. Compreendemos com este trabalho que a filosofia socrática/platônica, sobretudo, a Filosofia Antiga não possui de nenhuma forma como algo superado. A cada momento que um diálogo desses autores é lido, estimula em nós escavar com rigor o que as palavras escritas transformam no nosso pensamento algo especulativo e interpretativo. As figuras platônicas do *daímon*, mais especificamente, o *daímon Eros* pôde trazer nessa dissertação um viés de interpretação na forma como Platão rompe com a piedade tradicional. Com esta dissertação, talvez, os olhos dos estudiosos em Platão podem observar a importância que os *daímones* têm para sociedade grega e também para filosofia. No nosso trabalho, observamos como essas entidades são participativas na vida, de modo geral, dos helenos trazendo um estímulo nos aspectos morais, políticos, artísticos e principalmente filosóficos. No que diz respeito a este último aspecto, é inevitável falar da filosofia socrática sem mencionar seu sinal demoníaco (*daimónion*), é por esta variação da palavra *daímon* que o velho mestre se dedica aos estudos dos conhecimentos e eleva sua filosofia moral. Ainda que, neste diálogo do *Banquete* a proposta de Platão seja uma ruptura acerca de uma tradição que é veementemente participativa por todos os helenos, o filósofo não irá se afastar da religião grega ou negá-la, mas sim direcionar o pensamento filosófico dentro do âmbito religioso rompendo,

como pano de fundo, da tradição mítica que respondia pedagogicamente uma ordem moral religiosa. E, também, as questões do Amor deixa de ser uma concretude de *Eros* e passa a ser justificada pelas próprias ações dos homens, cabendo aqui, ensinar aos jovens o cultivo das virtudes e se afastar dos vícios.

O Amor para Platão é algo de transformação do mundo. E esta palavra para o grego cuja existência há de três maneiras: amizade (*φιλία*), amor fraternal (*αγάπη*) e o amor próprio do amante (*ερωτικός*). O amor como sendo busca pelo bem e pela beleza, faz com que o aprendizado seja compactuado com o ensino da *arethé*. Portanto, um homem de virtudes seria o mais apto a possuir o amor nessas três vertentes propostas na sociedade grega. Então a saída da personificação da busca pelo amor por um deus, que estava na figura de *Eros*, dá lugar às práticas do bem, sendo isso, componente na pedagogia dos mais jovens através do ensino da filosofia. Para tanto, é nisso que consiste a filosofia de Platão ao propor no diálogo *Banquete*: romper a constatação mítica sobre *Eros* nas coisas do amor, introduzir a filosofia como vertente para a pedagogia das virtudes e racionalizar a piedade tradicional mediante o *daímon*, sobretudo, o *daímon Eros*.

Para tanto, o saldo que podemos tirar da pesquisa sobre o *daímon* e como Platão ressignifica o termo atinge alguns pontos. Primeiramente, podemos observar que em Hesíodo e em Homero o termo tem sua complexidade voltada totalmente no sentido religioso, ambos refletem que o *daímon* possui uma interlocução com os homens através da religião, ou seja, o *daímon* é uma orientação e condução moral das atitudes humanas. Em contrapartida, Platão possui uma tendência mais no âmbito da racionalidade, ainda que, suas reflexões não se afastam totalmente da religião, mas que as intervenções da “divindade” apenas agregam as responsabilidades únicas que os homens detêm em suas questões de vida dentro da cidade. Hesíodo, por exemplo, ao significar seu entendimento presta ao *daímon* uma “veneração” pelos homens extraordinários transformando os em *daimones*, ou seja, criam uma divinização desses homens. Isso, podemos interpretar que é um entendimento “poético” que traz Hesíodo sobre o significado dos *daimones* chamando os de guardiões dos mortais. Parece, então, que a personificação destas divindades é correspondente aos homens extraordinários como Pitágoras e Alceste, por exemplo, e pelos deuses do Olimpo que já conhecemos (Apolo, Atena etc). A contraproposta de Platão foi trazer, também, a personificação do *daímon* no seu pensamento cujo o nome é Sócrates que no diálogo com a sacerdotisa nomeia o filósofo como um grande *daímon* que possui a intermediação entre a ignorância e a sabedoria. Para tanto, essa assimilação platônica parece estar voltada mais para o lado da racionalidade que a filosofia traz no seu centro de ação.

Outra posição de distanciamento do filósofo está na questão que o destino dos personagens da *Íliada* como visto. A súplica pelo destino de uma possível tragédia que cerca Penélope em perder o marido e casar-se com outro, a culpabilidade que o Homero insere está no *daímon*. O que passa a esposa de Ulisses é uma dor causada por um *daímon* e a faz sofrer pelos males do amor, neste sentido, o amor ou a falta dele está relacionada ao caminho que um *daímon* propõe a esta personagem. Diferentemente disso, Sócrates ao ressignificar o que realmente é *Eros* e Platão menciona-lo como uma figura (ou um tipo de *daímon*) no *Banquete* diz que o *Daímon Eros* não possui mais as responsabilidades pelos males do amor dos homens, isso é de exclusiva consequência das ações dos próprios homens.

Contudo, nosso trabalho foi tentar demonstrar as astúcias filosóficas e linguísticas de Platão. Este “personagem” cujo estudos perduram até os dias atuais causam em seus estudiosos muitos fascínios e inquietações. Podemos, portanto, tirar de interpretação do filósofo que tomamos para realização desta pesquisa como um homem repleto de virtudes e que com muita eloquência consegue transpor um lúcido movimento cujo objetivo está na capacidade de realizar conhecimento e compreensão do mundo através da filosofia, um método de conciliar observação e capacidade cognitiva com a finalidade de mexer com os padrões da sociedade helênica. A perspicácia de Platão em desenvolver a filosofia permite a nós amantes do saber compreender que o discípulo de Sócrates é capaz de produzir artifícios linguísticos para enrijecer seu ideal de conhecimento contra a antiga ordem dos conhecimentos e pedagógicos vigente em Atenas. Assim, Platão traz tanto na retórica quanto no neologismo “cartas extras” para o jogo discursivo. Com isso, podemos considera-lo como um filósofo “*katabatéon*” cuja intenção é a subida para o mais alto do conhecimento, mas que se vê forçado a retornar ou obrigado a descer para junto dos demais. Este neologismo platônico quer que entendamos que a função do filósofo é sempre subir ao mais alto grau do conhecimento estar em sua plenitude da luz da razão, entretanto, o filósofo tem o dever de descer ou retornar deste “alto” para demonstrar/compartilhar seus conhecimentos àqueles que estão abaixo (ignorância) à se deleitarem com o que a filosofia traz e produz. Seu mestre Sócrates vai travar grandes “lutas” intelectuais contra aqueles que detinham o poder do conhecimento, isto é, é um embate contra os poetas e sofistas que o ateniense vai desabrochar a filosofia. Neste caminho, o gozo do filósofo é gostar demasiadamente dos desafios quanto da força em questionar, esta é a função do amante da sabedoria. Em última análise, a filosofia tanto de Sócrates quanto de Platão pretende demonstrar as falhas sobre o que se tinha de conhecimento do mundo e sobre as questões interpessoais (morais, religiosas e políticas). Ambos projetam um estremecimento que causa no interior de seus interlocutores aporias, não obstante, talvez a intenção deles é mexer

com o cognitivo destes homens para que eles por si mesmo consigam observar e questionar as coisas do mundo e em seguida criar conceitos próprios e passar adiante. Estes filósofos querem dar aos homens a possibilidade de caminhar sozinhos sob as reges da filosofia para interpretar as coisas do mundo e demonstrar filosoficamente que as possibilidades de se conhecer algo estão nas capacidades cognitivas do pensamento sob a luz da razão construindo um mundo de transformações e sempre em direção à plenitude e ao bem.

REFERÊNCIAS

- ARCKER, Clara Britto da Rocha. Diotima de Mantinea. **Em Construção: arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciência**, Rio de Janeiro, n. 5, 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/emconstrucao/article/view/38261>. Acesso em: 21 maio 2022.
- BRANDÃO, Bernardo G. S. L. A união da alma e do intelecto na filosofia de Plotino. **Kriterion: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 48, p. 481-491, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/j/kr/a/Mxjx9dFtCvT93s4TPqCLTDD/?lang=pt>. Acesso em: 21 maio 2022.
- BRANDÃO, J. Nota sobre uma citação e um lugar comum utilizados por Lacan em “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o analista da Escola”: *ágalma e sicut palea*. **Correio**, Rio de Janeiro, n. 81, p. 124-138, 2018.
- BURKET, W. **Orfism and Bacchic mysteries: new evidence and old problem of interpretation**. Berkeley, CA, United States: Center for Hermeneutical Studies in Helenism and modern culture, 1977.
- CERDAS, Emerson. Hesíodo. Os trabalhos e os dias. Edição, tradução, introdução e notas de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012. **Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, Belo Horizonte, v. 27, n. 1, p. 303-308, 2014. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/345>. Acesso em: 21 maio 2022.
- DICIONÁRIO Moderno de Grego: português-grego**, Porto, Portugal: Porto Editora, 2013.
- DIÈS, A. **Autour de Platon. Essais de critique et d’histoire**. Paris, France: Beauchesne 1927.
- DUMÉZIL, G. **L’idéologie tripartite des Indo-Européens**. Bruxelles, Belgique: Latomus, 1958.
- EURÍPIDES. **Medeia**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2010.
- FREITAS, Frank Alexandre Rosa. Sócrates, Hadot e os exercícios espirituais. **Perspectivas**, Palmas, v. 5, n. 1, p. 39-53, 2020. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/perspectivas/article/view/8773>. Acesso em: 22 maio 2022.
- GREEK Dictionary Headword**. Boston, MA, United States: Perseus, 2022. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu>. Acesso em: 23 maio 2022.
- HADOT, Pierre. L’ « amour magicien ». Aux origines de la notion de « magia naturalis »: Platon, Plotin, Marsile Ficin. **Revue Philosophique de la France et de l’Étranger**, [s. l.], v. 172, n. 2, p. 283-292, 1982. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41093330>. Acesso em: 22 maio 2022.
- HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

HOMERO. **Iliada**. Tradução de Emilio Crespo Guemes. Madrid, Espanha: Gredos, 1996.

HOMERO. **Odiseia**. Tradução de José Manuel Pabón. Madrid, Espanha: Gredos, 1993.

IRWIN, T. The intellectual background. *In*: KRAUT, Richard (org.). **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006. p. 51-89

JAEGER, W. **Paideia**: los ideales de la cultura griega. vol. 1. Tradução de Joaquín Xiral. México: Fondo de la Cultura Económica, 2001.

JEBB, R. **Homer**: an introduction to the Iliad and the Odyssey. 7. ed. Boston, United States: Ginn, 1905. Disponível em: <https://archive.org/details/homerintroductio00jebb>. Acesso em: 23 maio 2022.

KIERKEGAARD, Soren A. **O conceito de ironia**: constantemente referido a Sócrates. Petrópolis: Vozes, 2017.

LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert. **Liddell and Scott's Greek-English Lexicon**. Oxford, UK: Oxford University Press, 1996.

LUCENA, Maria Gorette Bezerra de (org.). **A alma mortal e suas afecções**: uma leitura do Timeu de Platão. São Paulo: Liber Ars, 2014.

MÉRIDIÉRIER, L. **Euripide, Le Cyclope, Alceste, Médée, Les Héraclides**. 5. ed. Paris, France: Les belles-lettres, 1961.

MOLINA, Juan Gabriel Alfaro. El daímon homérico como antecedente del concepto filosófico de felicidad (eudaimonía). **Thémata. Revista de Filosofia**, [s. l.], n. 63, p. 321-338, 2021. Disponível em: <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/12959>. Acesso em: 23 maio 2022.

MORGAN, Michael L. Plato and Greek religion. *In*: KRAUT, Richard (org.). **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006. p. 227-247

MONTENEGRO, Maria Aparecida de Paiva. Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão. **Kriterion: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 48, p. 367-377, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/j/kr/a/YQBvFPqMsfbBm6hZrQNfjWQ/?lang=pt>. Acesso em: 23 maio 2022.

NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução ao Estudo dos diálogos platônicos**. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. São Paulo: Leya, 2018.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. Éros, natureza humana e filosofia no Banquete de Platão. **Revista Hypnos**, [s. l.], n. 36, p. 25-64, 2016. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/464>. Acesso em: 23 maio 2022.

SERGEANT, Bernard. Les trois fonctions des Indo-Européens dans la Grèce ancienne : bilan critique. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, [s. l.], vol. 34, n. 6, 1979. p. 1155-1186.

SOUZA, José Cavalcante de. Píndaro: Pítica III - A hiêron. *Revista USP*, São Paulo, n. 43, p. 188-201, 1999. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/29843>. Acesso em: 23 maio 2022.

PLATÃO. **Crátilo, ou sobre a correção dos nomes**. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

PLATÃO. **Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

PLATÃO. **Mênnon**. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Loyola, 2001.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra, Portugal: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLUTARCH. **Life of Alcibiades. Lives**. vol. 4. Tradução de Bernadotte Perrin. Cambridge, MA, United States: Harvard University Press, 2006.

PUÉCH, A. **Pindare, I. Olympiques, II. Pythiques, III. Néméennes, IV. Isthmiques et fragments**. Paris, France: Les belles-lettres, 1923.

ROSSETTI, L. **Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras ferramentas de trabalho**. São Paulo: Paulus, 2006.

SILVA, João Raniery. A apaixonada exaltação da figura de Sócrates por meio do logos de Alcibíades no Banquete de Platão. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 10, n. 19, p. 104-121, 2019. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/19859>. Acesso em: 23 maio 2022.

TIMOTIN, Andrei. **La démonologie platonicienne: histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens**. [s. l.]: Brill, 2011.

VIEIRA, Trajano. **Agamêmnon de Ésquilo**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2019.

VLASTOS, G. **Socrates, ironist and moral philosopher**. Ithaca, NY, Unites States: Cornell University Press, 1991.

VOLTAIRE. **Cartas inglesas**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

WILFORD, F. A. Δαίμων and Homer. *Numen*, [s. l.], vol. 12, n. 3, 1965, p. 217-232. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3269447>. Acesso em 23 maio 2022.

GLOSSÁRIO

αγαθόν τινα δαίμονα καί φιλανθρωπότατον: bons demônios e filantropos.

Αγάλμα, ατος: objeto de adorno; oferta feita aos deuses; imagens, estátua dos deuses.

Αγάπη: amor, fraternal.

Αγύρται: mendigo, charlatão, adivinho.

Αλάστωρ: vingador do crime, malfeitor, maldito, calamidade enviado pelos deuses.

Ανάγκη: necessidade, destino, sorte, pobreza, miséria, sofrimento.

Απορία: caminho sem volta, dificuldade.

αρχή: princípio, origem, fundamento, reino.

Βίος: vida, existência, sopro da vida.

Γένος: nascimento, origem, descendência, espécie, família.

γόης: mago, bruxo, impostor.

Γοητεία: impostura, fascinação.

δαίμονα διον: pela divindade

Δαίμονι δ οιος, τό εργάζεσθαι αμεινον:

δαιμόνιον σεμειον: sinal demoníaco, sinal interior, voz interior, voz divina.

δαιμόνιος ανήρ: homem demoníaco ou homem divino.

Δαίμων: deus, deusa, poder divino, destino, sorte.

Δικέ: justiça

Δόξα: opinião

Δυτοχής: infeliz

Ειμαρμένε: determinado pelo destino.

Ενδεμέσοτούτων: intermediário

Επέκλωσεν τά γε δαίμοων: demonizados

Επιθυμία: desejar

Επιχθόνιον: habitante da terra, terrestre.

Επωδαι: que canta com as palavras para curar feridas, mágico, encantador.

Εραστής: amante

Ερόμενος: amado

ερος τύραννος: amor tirânico

Ερωτικός: desejo, erótico, próprio do amante, apaixonado por.

Ευ: em, sobre; sob o poder de.

Ευδαίμωνια: felicidade, benção, bom demônio.

Ευτυχής: feliz, próspero, que assegura a felicidade.

η πάντα κυβερνα: o sempre reinante

Θέμις: lei divina ou moral, costume, vontade dos deuses.

Θεός τις: deus, deusa, a divindade.

θυσία: essência, substância, ser, fortuna, riqueza.

Κακοδαίμων: maldade, demônio mal

Κακός: mau, feio, disforme, sujo; defeituoso.

Κατάβασις: ação de descer, descida.

μάκαιρα δαίμων: louvar à divindade.

Μανία: loucura

Μάντις: predição, oráculo.

Μέγας: grande, enorme, monstruoso.

Μέρος: parte, porção, ação, função.

Μεταξύ: meio do caminho, intermediário.

Μηνις: ira

μοιρα: destino

Μυεσις: iniciação

Νέμω: distribuir, dividir, governar, ocupar, dirigir.

Νόστος: caminho, marcha, viagem; volta.

Ολβιος: ditoso, afortunado.

ορτος ερωσ: amor correto ou verdadeiro.

Πενυχρός: pobre, indigente.

Περί των Πυθαγορείων: “Sobre os Pitagóricos”.

πλουτοδόται: o que é enriquecido

Πραξις: prática

Σοφέ: sábia.

στυγεριο τόκου: taxa de juros

Συμπόσιον: simpósio, “Banquete”, cerimônia.

Τελετή: iniciação, consagração, cerimônia de mistérios.

τον παρόντα δαίμονα: o demônio presente

τύχη: sorte, fortuna; desdita, infortúnio.

Ύποθήσεται: conselheiro.

Φιλία: amor, amizade.

φύλακες θνητων ανθρώπων:

Φύσις: natureza ou maneira de ser de uma coisa; forma do corpo, natureza da alma.