

**O MENINO AMOU MELHOR QUE UMA MULHER: A EXCELÊNCIA DE
AQUILES DO DISCURSO DE FEDRO NO *BANQUETE* DE PLATÃO**

**THE BOY LOVED BETTER THAN A WOMAN: ACHILLES’
EXCELLENCE FROM *PHAEDRUS*’ SPEECH IN PLATO’S SYMPOSIUM**

FERNANDA ISRAEL PIO

frpio@gmail.com

Universidade de Brasília

<https://orcid.org/0000-0002-8614-9134>

GABRIELE CORNELLI

gabriele.cornelli@gmail.com

Universidade de Brasília

<https://orcid.org/0000-0002-5588-7898>

Texto recebido em / Text submitted on: 13/09/2021

Texto aprovado em / Text approved on: 31/01/2023

Resumo

Neste artigo apresentamos uma interpretação ao discurso de Fedro do *Banquete* platônico, um dos menos trabalhados pela tradição interpretativa. Analisamos a articulação das personagens Alceste, Orfeu e Aquiles na estrutura do discurso. Alceste é a mulher que morre para que o marido Admeto continue vivo; Orfeu, não tendo coragem de morrer por Eurídice, invade o Hades usando artifícios e Aquiles segue Pátroclo na morte. Compreendemos então o olhar favorável reservado a Aquiles no discurso. Nossa interpretação explora questões relativas à pederastia e marca no texto a diferença entre referências específicas a essa instituição e simples menções a amantes e amados, estas últimas mais amplas. São amplas ao ponto de inserir Alceste, como amante, numa fala marcada por referências a contextos em que figuram exclusivamente homens. Fedro apresenta na variável do olhar do parceiro um elemento intensificador do repúdio às

coisas repugnantes e da ambição pelas coisas belas, mecanismo característico da relação erótica e fundamental para a sua coesão. O ápice da manifestação de *Eros* seria morrer por outra pessoa. A posição de *eromenos* na relação pederástica e o fato de ter morrido quando Pátroclo já estava morto são elementos que diferenciam a narrativa de Aquiles da de Alceste. Apesar de terem morrido por quem amavam, Aquiles, um menino, o fez sem que estivesse sob o olhar do outro. Nossa leitura permite, ao verificar meandros da fala de Fedro, compreender o extraordinário benefício concedido pelos deuses ao *eromenos* Aquiles neste que é o primeiro dos discursos do *Banquete*.

Palavras-chave: *Banquete*, Eros, amor, morte.

Abstract

In this article, we interpret Phaedrus' speech in the Platonic *Symposium*. This speech, till this point, in comparison with the other speeches, did not receive much attention from scholars. We analyze the relation between Alcestis, Orpheus, and Achilles, as characters in the discourse. Alcestis dies so her husband, Admetus, can live. Orpheus does not dare to die for Eurydice and invades Hades using artifices. Achilles follows Patroclus in death. Our interpretation explores issues related to pederasty and marks in the text, a flagrant difference between specific references to the pederastic institution and mere broader references to lovers and loved ones in a general sense. Phaedrus inserts a woman, Alcestis, as a lover, in a speech marked, until that point, by references to contexts in which only men appear, a pederastic context. Phaedrus presents the variable of the partner's gaze as an intensifying element of the repudiation of disgusting things and the ambition for beautiful things, a characteristic mechanism of the erotic relationship and fundamental to its cohesion. The highest point of *Eros*' manifestation would be to die for the other. Precisely, Achilles' position in pederasty as Patroclus' *eromenos*, and the fact that he dies when Patroclus was already dead, which excludes the gaze of the other as an enhancer of virtue, is what differentiates him from Alcestis in the supreme manifestation of love since the two characters died for those who they loved. The analysis of the intricacies in Phaedrus' speech, allows us to understand the extraordinary benefit of the *eromenos*.

Keywords: *Symposium*, Eros, Love, Death.

Introdução

No discurso de Fedro (177a-180b), o primeiro dos que compõem a trama central do *Banquete*¹ de Platão, acessamos *Eros* como o mais antigo

¹ Junto de *Fédon*, *República* e *Fedro*, o *Banquete* é tido como parte da fase de maturidade de Platão, fase em que o filósofo teria se desvinculado do pensamento de Sócrates e delineado melhor sua própria filosofia (Franco e Torrano 2022: 7).

e benéfico dos deuses, ordenador do *cosmos* e admirado entre humanos e deuses. O foco do discurso, no entanto, é o amor entre seres humanos. A tese central apresentada por Fedro é a de que o deus é o responsável pelos maiores benefícios à humanidade e a manifestação mais elevada de *Eros* entre os humanos é morrer por outra pessoa.

No contexto dessa fala sobre amantes e amados, recompensas e punições, encontramos uma mulher, um músico e, finalmente, um menino como exemplos de amantes. Este último, o herói Aquiles, é quem recebe dos deuses, por sua conduta, as maiores honras. Investigamos neste artigo o movimento argumentativo do discurso de Fedro, seu ponto de vista sobre *Eros* e a relação dessa divindade com os seres humanos. Buscamos compreender o desenvolvimento e o desfecho desse primeiro discurso do *Banquete*.

Na interpretação do *Banquete* há uma preponderância na atenção crítica ao discurso de Sócrates em detrimento dos outros. Segundo Nola, no tratamento dos discursos de Fedro e Pausânias, há um movimento de negar a relevância e, até mesmo, a presença de caráter filosófico nesses discursos².

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

Perhaps as Taylor and Bury allege, Phaedrus' speech is a poor example of an encomium and Pausanias' is only a little better. It might be claimed that Plato intended that the least substantial speeches occur first so that the dialogue builds towards later highpoints. Apart from the fact that it is difficult to account for the placing of Agathon's speech on this view, it does not follow, given this view, that the first two speeches lack any merit.³

As investigações quanto à moralidade e historicidade, segundo Nola, tratam, por exemplo, das semelhanças ou diferenças de costumes sexuais expostos no discurso e os praticados em sociedade naquele período, pois o intuito é verificar se o discurso pode caracterizar algum

² Nola 1990: 54. Nola faz um elenco de como outros comentadores tratam os discursos iniciais e se dedica neste texto à análise dos discursos de Fedro e de Pausânias.

³ Nola 1990: 57.

tipo coerente de referência histórica. Para o autor, questões dessa natureza são tratadas de melhor maneira por historiadores do que no âmbito de uma investigação filosófica⁴.

O discurso de Fedro é considerado irrelevante por diversos comentaristas⁵ e há alguns argumentos para essa irrelevância. Um deles se relaciona com o posicionamento do discurso na estrutura do *Banquete*, sempre em função do discurso de Sócrates, que seria o último e mais relevante deles, se desconsiderarmos a fala de Alcibiades, nessa ordem ascendente de “valor filosófico”⁶. Robin, por exemplo, afirma que os discursos iniciais apresentam, se não for unicamente um ponto de vista dos retóricos e sofistas, pelo menos uma compreensão estranha à filosofia⁷. Segundo Franco, essa interpretação de Robin influencia boa parte da crítica especializada⁸.

Buscamos contribuir e nos inserir com esta investigação do discurso de Fedro numa discussão que vislumbre a relevância de se ler o *Banquete* em sua integralidade, num sentido próximo do que afirmam Scott e Welton: “The meaning of the *Symposium* can only emerge by comparing and contrasting the points of view of its characters”⁹.

Uma crítica com relação ao discurso de Fedro que nos interessa sobremaneira é aquela dirigida ao próprio simposiasta Fedro, por ser este um *eromenos*. Exploremos, então, essa questão.

⁴ Nola 1990: 57.

⁵ Robin 1938: XXXVI afirma que os discursos iniciais apresentam, se não unicamente um ponto de vista dos retóricos e sofistas, pelo menos um ponto de vista estranho à filosofia; Guthrie 1975: 381 considera o discurso de Fedro uma breve bagatela, um caso artificial de alusões literárias e de truques retóricos de estilo e de conteúdo. A característica mais notável seria a menção a Alceste: “is that while accpeting the convention of love between males as normal and right, he actually chosed a Woman as an example of supreme devotion”; Bury 1932: XXV afirma que o discurso é pobre em substância, semelhante ao dos sofistas. Segundo ele, Fedro se apoia na tradição por carecer de força nativa de intelecto; Taylor 1960: 212-214 considera o discurso pobre, desinteressante e lugar comum, responsável somente por iniciar uma série de discursos que atingiria o *climax* com Sócrates; Gual, Hernández e Íñigo 1988: 167 afirmam que o discurso não é o mais interessante, pois é apenas o discurso inicial.

⁶ Taylor 1960: 212 adverte que “[...] It is necessary to begin with the relatively tame and commonplace in order to lead up by a proper *crescendo* to the climax to be reached in the discourse of Socrates.”.

⁷ Robin 1938: XXXVI.

⁸ Franco 2006: VI.

⁹ Scott e Welton 2008: 51.

Fedro é *eromenos*. E daí?

Precisamos ser claros aqui: parece haver uma crença relativamente comum¹⁰ na interpretação do *Banquete* de que *eromenos* é sinônimo de negatividade e *erastes* de positividade. Aqui não estamos usando esses termos como substitutos da passividade e atividade dentro de um relacionamento pederástico, mas estamos dizendo que, para alguns críticos, a percepção de Fedro como *eromenos* faz com que seu discurso seja lido como irrelevante e inferior no contexto do *Banquete*.

Bloom, por exemplo, inicia sua análise sobre o discurso de Fedro com um destaque pejorativo e relacionado à suposta posição de *eromenos* de Fedro: “Phaedrus is a flawed exponent of *Eros*, because he profits from it without experiencing it. If he had been more attracted by the men who courted him, he would have spent more time doing than talking”¹¹. É como se um discurso merecesse descrédito pelo simples fato de ter sido proferido por um *eromenos*. Mas, porquê?

Parte relevante do discurso de Fedro consiste na descrição dos efeitos de *Eros* sobre os humanos através da inserção de três narrativas, nas quais três personagens/amantes diferentes figuram: Alceste, uma mulher; Orfeu, um músico; e Aquiles, o herói. Essas personagens são recompensadas, no caso de Alceste e Aquiles, e punidas, no caso de Orfeu, tendo em vista suas condutas no amor. Aquiles, que compartilha com Fedro a condição de *eromenos*, recebe a maior de todas as honras: ser enviado à Ilha dos Bem-Aventurados. É algo mais benéfico do que ser trazido de volta à vida, destino de Alceste. Esse desfecho extraordinariamente benéfico ao *eromenos* parece ser, para alguns intérpretes, um elemento que deprecia ou, até mesmo, invalida o conteúdo do discurso, pois Fedro estaria de alguma forma beneficiando a si mesmo através da personagem Aquiles, ou simplesmente defendendo a sua posição de *eromenos*¹².

É fato que Fedro se desdobra para caracterizar o grande herói Aquiles como *eromenos*. Vejamos:

¹⁰ Veja-se, por exemplo, Bloom 2001, Bury 1932 e Taylor 1960.

¹¹ Bloom 2001: 84.

¹² Bloom 2001: 83 afirma que Fedro faz de si um herói homérico ao trazer o modelo de Aquiles “down to his own level”. Taylor 1960: 218 “[...] the speech simply amounts to a defense of an unnatural practice on the place of its military value.”.

Ésquilos fala absurdos ao afirmar que Aquiles era amante de Pátroclo: ele era mais belo não apenas do que Pátroclo, mas que todos os heróis, e ainda nem tinha barba, portanto, mais jovem, como afirma Homero¹³.

Nessa passagem, Fedro se esforça para estabelecer os papéis dentro da relação entre Aquiles e Pátroclo na configuração em que Aquiles é *eromenos*, o mais novo, e Pátroclo é *erastes*, o mais velho. Mais adiante, já na conclusão do discurso, Fedro coloca como o maior beneficiado pelos deuses justamente o *eromenos*, que apresenta a virtude de *Eros*.

Se de fato o que os deuses mais honram é essa virtude que se forma em torno de *Eros*, com ela de fato mais se maravilham e admiram. Recompensam de maneira mais generosa o *eromenos* que se devota ao *erastes* do que o *erastes* que se devota ao menino, porque o *erastes* é possuído pelo deus, portanto mais divino. Por isso os deuses honraram mais a Aquiles do que a Alceste e enviaram-no à ilha dos Bem-Aventurados¹⁴.

Temos, então, um discurso proferido por um *eromenos*, no qual, curiosamente, ou não, o maior beneficiado é um *eromenos*, ninguém menos que Aquiles.

No entanto, reduzir a análise ao argumento de que Fedro está “advogando em causa própria” por ser *eromenos*, não nos parece razoável e nem dá conta da construção e dos argumentos que levam à conclusão benéfica para o *eromenos* em comparação às outras personagens elencadas. Afinal, o *Banquete* apresenta pontos de vista sobre *Eros*. Esses discursos são proferidos por personagens que apresentam suas visões e experiências acerca de *Eros*¹⁵. Aí reside a complexidade narrativa desse diálogo. O louvor a um *eromenos* no discurso de Fedro poderia ser comparado, por exemplo, ao louvor e homenagem à medicina e ao médico, como ocorre no discurso do médico Erixímaco¹⁶.

¹³ Pl. *Smp.* 180a. Todas as traduções do discurso de Fedro são nossas, salvo nota em contrário.

¹⁴ Pl. *Smp.* 180a-b.

¹⁵ Sobre a relação dos simposiastas com personagens históricos, veja-se Benardete e Bloom 2001: 181. Sheffield 2006: 16 considera os participantes do *Banquete* como representantes da diversidade da sabedoria grega. Cada discurso traria elementos a serem enfrentados pelos que discursarão na sequência.

¹⁶ Ver: Pl. *Smp.* 186b e 186d.

Em linhas gerais, desprezar o discurso de Fedro por apresentar elementos de retórica que colocam numa posição favorável o *eromenos* seria algo como desprezar o discurso de Erixímaco por referências e elogios à arte da medicina, ou o de Aristófanes, por trazer elementos de mito e teatralidade¹⁷. Essa postura restringe as possibilidades de análise do discurso e, consequentemente, do *Banquete* como um todo.

Pois bem, para entender melhor o discurso de Fedro e parte relevante do histórico interpretativo deste texto, exploremos a dinâmica erótica apresentada entre amantes e amados para compreender suas implicações na interpretação da fala desse simposiasta.

Amantes e amados

No discurso, Fedro fala de amantes e amados num sentido amplo do termo, e não apenas no sentido pederástico de *erastes* e *eromenos*. O primeiro exemplo de amantes elencado pelo simposiasta está fora da pederastia: o de Alceste e de seu marido Admeto¹⁸.

Para marcar essa diferenciação, também presente no texto grego, entre uma caracterização mais precisa da pederastia e a maneira genérica de se referir às relações entre amantes, optamos por não traduzir, mas transliterar os termos *erastes* e *eromenos*. A primeira utilização dos termos da pederastia no discurso de Fedro ocorre em 178c. Vejamos:

De minha parte não posso apontar benefício maior do que, logo para um jovem, possuir um *erastes* útil e para o *erastes* um menino. O que deve guiar toda a vida dos humanos que buscam viver belamente é algo que nem a linhagem, nem a riqueza, honras ou qualquer coisa pode provocar tão belamente quando *Eros*¹⁹.

O termo *eromenos* não aparece nessa passagem, e sim “menino”, παιδικά²⁰, que é utilizado aqui e no decorrer do discurso como sinônimo

¹⁷ Scott e Welton 2008:48 pontuam: “As someone who himself plays the role of the beloved to Eryximachus (his older lover) in such a homoerotic relationship, it should not be too surprising that Phaedrus highlights the virtues of love from the perspective of the beloved.”

¹⁸ Pl. *Smp.* 179b.

¹⁹ Pl. *Smp.* 178c-d.

²⁰ Παιδικά corresponde ao neutro plural do adjetivo παιδικός, que significa “coisas de meninos”. A palavra é utilizada frequentemente como substantivo para designar a parte

de *eromenos*. O trecho em questão revela um ponto de vista mais íntimo e pessoal de Fedro, sublinhado pela expressão inicial “de minha parte”. O simposiasta coloca a pederastia numa posição de destaque quanto aos benefícios que pode oferecer. É possível também perceber nessa passagem traços de um caráter assimétrico da relação pederástica, pois, apesar de o benefício advindo da relação ser para ambos, do *erastes*, homem adulto e amante, se espera que seja útil, enquanto do menino, o *eromenos*, a princípio não se espera nada além de ser um menino.

Sobre o caráter assimétrico da pederastia, Cantarella e Lear apontam duas características essenciais à aceitação social da prática pederástica na Grécia, especialmente em Atenas: a diferença de idade e uma função pedagógica na relação. Esta última deriva justamente da primeira, pois, pela idade, pressupõe-se, em diversos âmbitos, como civil, político e sexual, uma experiência maior do *erastes* com relação ao *eromenos*²¹.

O termo que traduzimos por útil é *chrestos* e se refere a uma virtude específica, se assim podemos dizer. É uma característica que trata da qualidade e da função do *erastes* dentro do contexto da pederastia, considerando seus deveres e as expectativas que envolvem essa posição na relação. O *erastes* estaria apto a ensinar o menino e essa é uma utilidade do *erastes* na relação²².

Rosen, que faz uma análise do diálogo do ponto de vista dramático, pontua a escolha desse termo e do enfoque no *erastes* como algo que também remete à experiência de Fedro:

Private reflection blends unintentionally with public speech at this point; the utility of the beloved to the lover is virtually an afterthought. Similarly, he replaces “good” by “useful,” echoing his earlier phrase (as reported by Eryximachus), “the useful Sophists”²³.

mais jovem da relação pederástica, o menino. Também se podem encontrar variações como παιδικῶν (para verificar as ocorrências: 178c; 178e; 179a; 180b; 183a; 184b; 184c; 184d; 193b; 193c; 211d; 217b; 217c; 220b).

²¹ Cantarella e Lear 2008: 22.

²² Segundo Scott e Welton 2008: 47, na pederastia se esperam coisas diferentes do *erastes* e do *eromenos*. “The older partner (*erastes*) would teach the younger one how to become a man on the battlefield and a citizen in the city, teaching the youth the requirements of *politikē*. The older lover provides the guidance that helps develop the appropriate senses of shame and pride, grooming the young beloved (or *eromenos*) for his roles as father, citizen, warrior, tradesman, and so on. But the young beloved provides the older lover primarily with sexual pleasure.”

²³ Rosen 1987: 51.

Os termos *erastes* e *eromenos* nomeiam, respectivamente, posições de atividade e passividade; o substantivo ἐραστής deriva de ἐράω e designa “aquele que ama”, polo ativo; e ἐρώμενος, particípio presente passivo, também deriva do verbo ἐράω e designa “o que é amado”, polo passivo na relação pederástica. Os termos dessa passividade do *eromenos* levantam uma discussão extensa que não se esgota na simples análise dos termos do ponto de vista gramatical.

Cantarella e Lear promovem um histórico dessa questão e indagam, lançando mão da iconografia, a concepção corrente de que, no âmbito erótico sexual, não haveria reciprocidade alguma entre *erastes* e *eromenos* e defendem a hipótese de que haveria uma reciprocidade maior no seio das relações pederásticas do que tradicionalmente se presume²⁴.

A relação pederástica pressupunha uma norma mais ou menos específica de direitos e deveres e isso fica evidente no *Banquete*, no discurso de Pausânias (180c-185c). Ao falar dos costumes da pederastia, esse simposiasta delineia a utilidade do *erastes* no contexto da relação, começando por explicar o que não deve ser motivo para que o *eromenos* se deixe seduzir:

Condena-se também todo aquele que se deixa seduzir a troco de dinheiro ou influências políticas, seja por falta de coragem, com receio de sofrer represálias, seja por falta de escrúpulos em aceitar dinheiro ou cargos políticos como recompensa. Efetivamente, não é de crer que qualquer destes motivos ofereça segurança e estabilidade, nem tão-pouco que daí possa resultar uma amizade nobre!²⁵

Não seria útil um *erastes* que pudesse oferecer apenas vantagens econômicas ou políticas. Isso seria reprovável, segundo a descrição de Pausânias (184a-b184b) acerca dos costumes em Atenas. Mais adiante, o simposiasta descreve a situação ideal:

Supondo que *erastes* e *eromenos* atinjam o mesmo objetivo, cada um tem sua própria norma: o *erastes* serve o desejado gratificante, concedendo-lhe o que é justo, e o desejado ajuda o *erastes*, empenhando em torná-lo sábio e bom em tudo que é justo; o *erastes* contribui na medida do possível para

²⁴ Cantarella e Lear 2008. Sobre o tópico da reciprocidade na relação pederástica, veja-se Davidson 2001; Halperin 1986, 1990; Cohen 1987.

²⁵ Pl. *Smp.* 184b. Trad. de Schiappa Azevedo 2018.

o desenvolvimento da prudência e das outras virtudes do desejado, este esforça-se para desenvolver a cultura, formação geral. Ao convergirem no mesmo ponto as duas normas, só então convém que o *eromenos* gratifique o *erastes* e em nenhuma outra ocasião²⁶.

No discurso de Pausânias, podemos observar uma contrapartida de natureza sexual por parte do *eromenos*; como utilidade do *erastes*, destacamos o aspecto de conduzir a formação do menino, de virtudes à formação geral.

A utilidade esperada do *erastes* na pederastia, no discurso de Fedro, no entanto, excede o âmbito educacional e sexual que vimos em Cantarella e Lear, assim como no discurso de Pausânias. Para Fedro, essa utilidade envolve também proteção do amado, preservação de sua vida e integridade física, o que leva à manifestação suprema dos efeitos de *Eros* entre humanos: morrer por outra pessoa, o que está conectado com a virtude da coragem. Além disso, segundo Scott e Welton, Fedro se mostra ansioso para expandir o que também seria a visão comum da importância do *eromenos* na relação pederástica²⁷.

Os efeitos de *Eros*

Em 178c, Fedro, partindo do argumento de antiguidade de *Eros*, afirma que “o mais velho é responsável pelos maiores bens” e elenca o maior benefício que pode apontar, como vimos anteriormente: “para um jovem, possuir um *erastes* útil e para o *erastes* um menino”. O simposiasta argumenta que, pela primazia de *Eros* como guia de vida para os humanos, a divindade está acima da linhagem, riqueza, honras ou de qualquer outra coisa. “O que deve guiar toda a vida dos humanos que buscam viver belamente é algo que nem a linhagem, nem a riqueza, honras ou qualquer coisa pode provocar tão belamente quanto *Eros*”²⁸.

O que *Eros* provoca nos homens da maneira mais bela? Qual é o efeito dessa divindade sobre os humanos? A resposta vem em 178d: “O repúdio às coisas repugnantes e a ambição pelas coisas belas; sem isso nem a *pólis* nem o indivíduo podem realizar grandes e belas obras”. Dover pontua que

²⁶ Pl. *Smp.* 184e. trad. de Schuller 2009 com modificações menores.

²⁷ Scott e Welton 2008: 47-48.

²⁸ Pl. *Smp.* 178c.

era comum entre os gregos a crença de que o desejo de honras e o medo do desprezo configuravam motivos essenciais da boa ação.²⁹

A partir de 178d começa uma série de exemplos dos efeitos de *Eros*. Vejamos:

Digo, portanto: um homem que ama, se vem à tona que cometeu, ou que, por covardia, não se defendeu de uma ação vergonhosa, não sofrerá tanto se observado pelo pai, companheiros ou qualquer outro quanto sofrerá se observado pelo menino. O mesmo ocorre com o *eromenos*, que especialmente se envergonha quando visto pelos *erastoi* em uma situação vergonhosa³⁰.

A importância do olhar do outro fica evidente neste exemplo que referencia relações pederásticas. O repúdio às coisas repugnantes e a ambição pelas coisas belas se efetivam a partir da consciência do olhar do outro, especialmente o olhar do amado ou do amante³¹.

Fedro não afirma explicitamente que os efeitos de *Eros* sobre o *erastes* se dão apenas mediante o olhar do outro, no entanto, o enfoque na questão da visibilidade é claro na gradação da vergonha e depende do observador ser ou não o amado/amante.

O discurso prossegue numa perspectiva mais ampla, agora falando dos efeitos de *Eros* na *pólis* ou num exército: “Se de fato houvesse algum meio de compor uma *pólis* ou exército formado por *erastoi* e meninos, não haveria melhor convivência do que se afastando de tudo que é vergonhoso e cultivando a honra mutuamente”³². Fedro se empenha em demonstrar os benefícios do deus a partir de um ponto de vista macrossocial, atribuindo a essa divindade a coesão de coletividades no interior de uma *pólis* ou de um exército.

Ainda que se trate de uma perspectiva mais ampla, mantém-se, além dos valores e efeitos de *Eros*, o caráter pederástico, pois está expresso que a *pólis* ou exército³³ seria formado por *erastoi* e meninos.

²⁹ Dover 1980: 91.

³⁰ Pl. *Smp.* 178d-e.

³¹ Alcibiades descreve em sua fala algo de sua relação com Sócrates, que parece condizer com essa descrição dos efeitos de *Eros*: “Senti na companhia dele, só na companhia dele, o que não imaginava haver em mim. Ninguém me envergonha, e eu senti vergonha diante deste homem.” Pl. *Smp.* 216b.

³² Pl. *Smp.* 178e.

³³ Apesar de apresentar uma situação hipotética, a formação de uma *pólis* ou exército de amantes, quando menciona um exército, Platão pode estar fazendo referência ao Batalhão

A insistência no enfoque à pederastia nos parece sugerir a preferência de Fedro pelos valores e conexões estabelecidas no âmbito dessa relação. Cooksey afirma que o simposiasta privilegia o poder moral da união entre homens³⁴.

Temos indícios de como a influência de *Eros* se traduziria na conduta desse exército de amantes e amados:

E se lutassem lado a lado, mesmo que em menor número, venceriam, por assim dizer, todos os homens. Um homem que ama preferiria desertar ou abandonar suas armas sob o olhar de todos, mas não do menino, escolheria muitas vezes a morte antes disso. E quanto a deixar para trás o menino ou não o socorrer quando está em apuros – ninguém é tão ruim que, tendo *Eros* em si, não se faça quanto à virtude semelhante ao que é melhor por natureza³⁵.

Percebemos um enfoque na conduta do amante e que nos remete às assimetrias do relacionamento pederástico. A dinâmica entre amado e amante que se pode depreender dessa passagem é muito semelhante, como sinaliza Bloom, à descrição de Alcibiades em seu discurso no *Banquete*, sobretudo quando trata de um episódio em que estava com Sócrates no campo de batalha e Sócrates, como bom *erastes*, haveria se negado a abandonar Alcibiades, o “menino”, que estava ferido, salvando-lhe a vida e, também, as suas armas³⁶.

Nesse exemplo, a utilidade do *erastes* vem à tona no contexto militar, quando a vida é frequentemente colocada em risco. A proteção do amado se configura como uma utilidade ou função do *erastes* e, certamente, demanda coragem.

Sobre essa virtude dos amantes, Fedro prossegue: “...ninguém é tão ruim que, tendo *Eros* em si, não se faça quanto à virtude semelhante ao que é melhor por natureza”³⁷. A natureza da influência de *Eros* se apresenta aqui em forma de possessão, “tendo *Eros* em si”.

O “melhor homem”, o que é melhor por natureza, pode ser representado pelas figuras de Heitor, Ajax e Aquiles. Esses personagens não precisam

Sagrado de Tebas. A ideia de que *Eros* poderia inspirar e conduzir virtude militar e unidade cívica era corrente naquele período. Cf. Keime 2019: 17.

³⁴ Cooksey 2010: 37.

³⁵ Pl. *Smp.* 179a.

³⁶ Bloom 2001: 81.

³⁷ Pl. *Smp.* 179a.

estar apaixonados para serem corajosos e a virtude para eles independe de interferência ou posseção divinas³⁸.

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

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

Eros, esse deus grandioso, seria então capaz de fazer de qualquer homem comum, semelhante em virtude e coragem, um herói naturalmente virtuoso. Fedro está discursando em favor de uma divindade capaz de fazer um sujeito, coletividade, exército ou *pólis* se comportar num nível excepcional e paradigmático de herói. Estes, por seus feitos, são imortais no imaginário dos homens³⁹.

Esses feitos grandiosos estão de acordo com o veredito da opinião pública, o que faz sentido diante da vinculação de determinados papéis a determinadas expectativas de conduta, como é o caso emblemático da utilidade do *erastes*. A conduta virtuosa parte dos moldes estabelecidos socialmente do que é virtuoso para cada sujeito, dada a sua posição social. É como se os deuses, e, neste caso, especificamente *Eros*, compartilhassem os mesmos valores sociais e políticos com os homens, contribuindo, em função disso, para a excelência destes dentro dos limites e diretrizes estabelecidos socialmente.

Para tratar dos termos em que ocorre a influência divina, Fedro recorre a uma citação de Homero⁴⁰: “Em suma, como diz Homero o ‘ardor’⁴¹ que um deus sopra em alguns heróis’, isso *Eros* oferece de si mesmo àqueles que amam”⁴². O simposiasta busca em Homero o conceito de inspiração divina e o relaciona a *Eros*.

³⁸ Keime 2019: 5.

³⁹ Parece-nos, no entanto, que *Eros* não muda, de fato, a natureza moral dos amantes, mas, de alguma maneira, inibe a covardia.

⁴⁰ Sobre o uso de referências homéricas em Platão e em Xenofonte, veja-se Yamagata 2012.

⁴¹ Traduzimos ‘ardor’ acompanhando Franco 2006, Trombino 2008 e Schuller 2009.

⁴² Pl. *Smp.* 179b.

Fedro ressalta em seu discurso a dimensão divina desse ardor (*ménos*), que advém de um sopro de *Eros*, “isso que nasce de si, *Eros* oferece àqueles que amam”⁴³. Podemos, no entanto, supor que esse ardor funcione em conjunto com um sentimento ou ardor prévio, próprio da relação erótica já estabelecida, pois *Eros* oferece esse ardor aos que amam.

Essa conduta virtuosa que tem relação com *Eros* é marcada pela coragem envolvida na urgência de evitar o vergonhoso e de buscar o que é belo (*kalos*). Essa urgência é sentida de maneira incrivelmente forte diante do olhar (*horao*) do outro, do parceiro erótico, que tem seu ápice no ato de morrer por outrem, “e verdadeiramente morrer por outra pessoa somente os amantes estão dispostos”⁴⁴.

Nessa linha de pensamento, em que o olhar do outro se relaciona com a influência de *Eros*, tal influência depende da preexistência de uma relação amorosa. O sopro ocorre, ao menos no caso do amante, na forma de uma possessão divina por *Eros*, como vimos em 179a: “ninguém é tão ruim que, tendo *Eros* em si, não se faça quanto à virtude semelhante ao melhor por natureza”. Nesse caso, o amante, possuído por *Eros*, seria tomado, mediante um sopro, pelo *ardor*, que é do deus, e isso lhe tornaria apto a agir de maneira virtuosa, mesmo que fosse um sujeito “ruim”, termo que aqui contrasta com o sujeito que é “o melhor por natureza”.

A vergonha (*aischros*) do que é vergonhoso e a ambição pelo belo, provocadas por *Eros*, são, afinal, meios para a manutenção da relação erótica. Podemos concluir que os maiores benefícios que advém de *Eros* são oferecidos justamente pelo parceiro erótico no seio da relação⁴⁵. Fedro considera, nos parece, os benefícios da relação pederástica como os maiores possíveis. Dentre estes estão, como vimos, mediante a possessão de *Eros*, comportamentos que visam à manutenção da vida do menino pelo *erastes*.

Agora que compreendemos em linhas gerais o papel do *erastes* e do *eromenos* na relação pederástica e como *Eros* age nos amantes mediante possessão, vejamos os exemplos de situações que envolvem amados e amantes apresentados por Fedro em seu discurso.

⁴³ Pl. *Smp.* 179b.

⁴⁴ Pl. *Smp.* 179b.

⁴⁵ Aqui usamos “parceiro erótico” pois não está claro se a premissa pode ser aplicada a relacionamentos eróticos em geral ou apenas àqueles na pederastia.

Alceste, Orfeu e Aquiles

Depois de tratar da origem de *Eros*, da sua influência sobre os homens e da expressão máxima dessa influência, “morrer por outra pessoa”⁴⁶, Fedro traz exemplos de três personagens que ilustram essa questão: Alceste, Orfeu e Aquiles.

O trecho que introduz a primeira personagem, Alceste⁴⁷, inclui expressamente as mulheres no argumento “morrer por outra pessoa somente os amantes estão dispostos, não somente os homens, mas também as mulheres”⁴⁸. Fedro expande seu argumento anterior à dimensão do gênero, pois, mesmo que abrangesse toda a *pólis* ou um exército, essa *pólis* e esse exército, na sua fala, ainda eram formados por *erastes* e meninos.

Alceste é dita por Fedro como a única que se dispõe a morrer por seu marido:

Através de seu amor tão grande, superou a afeição dos pais, fazendo com que eles parecessem estranhos ao filho, próximos apenas no nome. A maneira com que realizou este feito foi considerada bela não só por humanos, mas também pelos deuses, que apesar de haver inúmeros que realizaram belos feitos, lhe presentearam, admirados, como o fazem apenas a um seletor número, trazendo-a de volta para fora do Hades⁴⁹.

Segundo Dover⁵⁰, Fedro parece se utilizar de uma versão mais antiga e mais simples da narrativa de Alceste do que a de Eurípides quando menciona a personagem. Por outro lado, como evidência indireta da predominância da narrativa de Eurípides, Keime⁵¹ argumenta que testemunhos posteriores seguem, principalmente ou exclusivamente, a interpretação euripidiana do mito, diferindo da versão de Fedro no *Banquete*, o que indicaria que a interpretação de Eurípides era a mais tradicional⁵².

⁴⁶ Pl. *Smp.* 179b.

⁴⁷ A primeira referência à personagem Alceste encontrada na literatura é na *Iliada* de Homero (712-714). É mencionada também por Hesíodo no fragmento 6 do *Catálogo de Mulheres*. A tragédia *Alceste* de Eurípides é, no entanto, a única fonte substancial do mito de que temos conhecimento anterior a Platão.

⁴⁸ Pl. *Smp.* 179b

⁴⁹ Pl. *Smp.* 179c.

⁵⁰ Dover 1980.

⁵¹ Keime 2019: 19.

⁵² “Several post-classical testimonies came down to us, the most extended ones being two late Latin poems: the *Alcestis Barcinonensis* (4th cent. AD) and the *Alcesta*, from the *Latin Anthology* (6th cent. AD)” (Keime 2019: 19).

O exemplo de Alceste, além de ampliar o argumento acerca dos efeitos de *Eros* também às mulheres amantes, ilustra a afirmação que temos em 178c: “O que deve guiar toda a vida dos humanos que buscam viver belamente, é algo que nem a linhagem, nem a riqueza, honras ou qualquer coisa pode provocar tão belamente quando Eros”. Essa afirmação demonstra de maneira prática a superioridade da influência de *Eros* em comparação à influência da linhagem. Ora, os pais de Admeto não se dispuseram a morrer para que o filho vivesse, enquanto Alceste, sua amante, sim: “The force of his example is to cast doubt on the utility of parental or filial, as opposed to romantic ties”⁵³.

A expansão do argumento, no que toca ao gênero, promovida por Fedro, não necessariamente indica a inserção da mulher, nesse caso Alceste, no contexto da pederastia. A analogia, no entanto, permanece viável no sentido de que, tanto no relacionamento pederástico quanto no da “heterossexualidade” marital, havia papéis específicos estabelecidos socialmente e comportamentos distintos que eram esperados de cada parte da relação⁵⁴.

Há leituras que se inclinam para a compreensão de que a motivação de Alceste estaria simplesmente relacionada ao desejo sexual, ou de que, por ser mulher, ela deveria estar obrigatoriamente num polo correspondente ao do *eromenos*. Essas afirmações, no entanto, simplificam excessivamente a relação marital, assim como a própria percepção de gênero da mulher na Antiguidade, que certamente tem outras nuances⁵⁵.

O próximo personagem é Orfeu:

A Orfeu, filho de Eagro, expulsaram do Hades sem que atingisse seu objetivo, mostraram-no apenas um fantasma de sua esposa que ele fora buscar, não lhe concederam a mulher, por o considerarem fraco, um mero tocador de cítara. Não tendo coragem de morrer apegado a ela como Alceste, penetrou ardilosamente vivo no Hades. Este foi o motivo da punição e foi morto por mulheres⁵⁶.

⁵³ Rosen 1987: 54.

⁵⁴ Mesmo que não saibamos quais eram exatamente os papéis e comportamentos tradicionalmente esperados, consideramos a pluralidade de situações.

⁵⁵ Keime 2019: 7 considera um paradoxo a inserção de Alceste como ativa na relação com o marido Admeto, pois considera que a comparação deveria ser com o *erómenos* pelo tradicional papel passivo da mulher em relações heterossexuais; Dover 1980 destaca esse posicionamento de Alceste como uma indicação de que ela amava o marido, mas não era correspondida; Howatson e Sheffield 2008 afirmam que Fedro sugere que Alceste tem sua atitude pautada no desejo sexual pelo marido.

⁵⁶ Pl. *Smp.* 179d.

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

Conversely, this gender perspective sheds light on the exceptional punishment inflicted on Orpheus, the counterexample to the virtuous agent *qua* lover. We might wonder why the gods punish someone who dared to go down to Hades alive, an enterprise that many mortals would not dare to undertake. A reasonable answer is that, although brave, Orpheus did not perform the *aristeia* that suits a *male* lover: putting one’s life at risk, as lover-soldiers are expected to do, or as Alcestis unexpectedly did. Instead of facing death straightforwardly, he managed to avoid it through crafty devices (διαμηχανᾶσθαι, 179d6)⁵⁷.

Orfeu evita agir como um homem e tenta “contornar” a situação com o uso de alguns artifícios, como a sua música, para resgatar do Hades sua amada Eurídice. Para além de não atingir seu intento, ele é fortemente castigado pelos deuses e tem sua sentença de morte executada por mulheres.

A tentativa de determinar qual seria a referência adotada por Platão quando remete à narrativa de Orfeu seria uma tarefa gigantesca, já que há diversas fontes relacionadas a esse personagem. Contudo, como pontua Keime⁵⁸, a punição de Orfeu nas narrativas míticas tradicionais não parece ter relação com a caracterização de ‘fraco’ que é introduzida por Fedro em seu discurso no *Banquete*.

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

Er dizia que este era um espetáculo digno de ser visto: como cada alma escolhia a vida. Dava pena essa visão, mas era também cômico e deslumbrante. A maioria escolhia de acordo com os hábitos da vida anterior. Disse que viu a alma que antes fora de Orfeu escolher uma vida de cisne por ódio ao gênero feminino (pelo fato de ter sido morto por elas, não queria encarnar como mulher)⁵⁹.

⁵⁷ Keime 2019: 7.

⁵⁸ Keime 2019.

⁵⁹ Pl. R. 619e-620a.

Essa representação de uma tensão entre Orfeu e as mulheres parece, portanto, consistente ao longo da obra platônica.

Em relação ao que traduzimos por ‘fraco’, *μαλθακίεσθαι*, Franco (2006) traduz como “homem de alma fraca”. Franco acredita haver uma clara conotação de gênero quanto ao uso do termo:

Permitiria também supor que Fedro considera Orfeu um efeminado, já que aqui o verbo está sendo usado claramente em seu sentido pejorativo, em relação a um caráter sem firmeza e não em seu sentido mais comum, como se referindo a pessoas de caráter doce⁶⁰.

Além das narrativas que Fedro interpreta, como a de Alceste e de Orfeu, destacamos aqui a utilização por Fedro de uma narrativa de gênero que envolve a convenção de determinadas virtudes como masculinas e femininas. Podemos perceber como Fedro relaciona a virtude da coragem com o sexo masculino de forma insistente desde o início do discurso, sobretudo com referências à guerra e à pederastia.

Para Hobbs, a utilização de argumentos e imagens que contradizem elementos predominantes na cultura é, em Platão, uma ferramenta pedagógica que pode ser surpreendente e provocadora⁶¹. Renaut⁶² pontua que, como Alceste é testemunha de coragem, Orfeu, para efeito de contraste, é acusado pela falta de virilidade ou covardia. Uma mulher, Alceste, quando representa uma virtude masculina, é premiada pelos deuses, e Orfeu, um homem, é duramente punido por não exercer a mesma virtude. Esses exemplos, justapostos, fortalecem a relação de comparação e valoração de virtudes e de sexos, ou gêneros: masculino e feminino.

O último exemplo é o de Aquiles:

A Aquiles filho de Tétis, no entanto, honraram enviando à Ilha dos Bem-Aventurados, pois mesmo tendo sido avisado pela mãe que morreria se matasse Heitor, mas se não o fizesse voltaria à casa e morreria de velho, ousou escolher lutar e vingar seu amante Pátroclo, e não apenas morrer, mas seguir Pátroclo na morte. Exatamente por isso, os deuses extremamente satisfeitos honraram-no de maneira especial. Êsquilo fala absurdos ao afirmar que Aquiles era amante de Pátroclo: ele era mais belo não apenas do que

⁶⁰ Franco 2006: 115.

⁶¹ Hobbs 2007: 268.

⁶² Renaut 2018: 335.

Pátroclo, mas que todos os heróis, e ainda nem tinha barba, portanto, mais jovem, como afirma Homero⁶³.

Na *Iliada*, o envolvimento erótico de Aquiles e Pátroclo não é explícito. Esse envolvimento é representado por Ésquilo em *Mirmidões*: “a lost tragedy from wich a few quotations survive”⁶⁴.

Com a afirmação “não apenas morrer, mas seguir Pátroclo na morte”, Fedro parece estabelecer uma relação de superioridade entre “morrer no lugar de”, como Alceste fez em favor de Admeto, e “seguir na morte” ou “morrer depois”, que corresponde ao que Aquiles fez ao vingar Pátroclo, sendo “morrer depois” algo considerado como superior.

De fato, morrer depois implica a inexistência do olhar de Pátroclo sob Aquiles. Com isso, a variável da coragem motivada pelo propósito urgente de evitar o olhar vergonhoso do amante, o qual vimos em 179b, já não está em jogo. Isso valoriza ainda mais a ação de Aquiles. De maneira diferente ocorre com Alceste, que morre enquanto Admeto ainda está vivo, morre sob seu olhar para que ele continue vivendo.

Nessa passagem, Fedro estabelece papéis dentro da relação de Aquiles e Pátroclo: Aquiles é *eromenos*, o mais novo, e Pátroclo é *erastes*, o mais velho. Já tratamos dessa questão num tópico anterior. A consequência do estabelecimento desses papéis é justamente a de honras superiores, extraordinárias a Aquiles:

Se de fato o que os deuses mais honram é essa virtude que se forma em torno de *Eros*, com ela de fato mais se maravilham e admiram. Recompensam de maneira mais generosa o *eromenos* que se devota ao *erastes* do que o *erastes* que se devota ao menino, porque o *erastes* é possuído pelo deus, portanto mais divino. Por isso os deuses honraram mais a Aquiles do que a Alceste e enviaram-no à ilha dos Bem-Aventurados⁶⁵.

Percebemos aqui que, apesar de Aquiles configurar, ao menos para nós, um exemplo claro de “virtude por natureza”, Fedro atribui a *Eros* ao menos uma parcela da ação virtuosa de seguir Pátroclo na morte.

Aquiles não estava possuído pela divindade, Pátroclo sim, talvez por ser o *erastes*. A relação erótica estabelecida entre os dois, pressuposto

⁶³ Pl. *Smp.* 179e-180a.

⁶⁴ Howatson e Sheffield 2008: 10, note 49.

⁶⁵ Pl. *Smp.* 180b.

para esse sopro divino que inspirou Pátroclo, foi o que promoveu tamanho benefício para ambos e influenciou indiretamente “essa virtude que se forma em torno de *Eros*”⁶⁶, levando à conduta de Aquiles.

Já Alceste estava sob o olhar de Admeto e não necessariamente limitada quanto à possessão, como o *eromenos*. Apesar do desconforto da crítica, não há nenhuma indicação do posicionamento pareado de Alceste com o *eromenos*, mas sim com o *erastes*, se é que é possível falar de qualquer pareamento. Ela estaria, portanto, em posição mais “favorável” para a ação virtuosa sob o olhar de Admeto e possuída por *Eros*.

Conclusão

Apresentamos neste artigo uma análise do discurso de Fedro, um dos menos trabalhados do *Banquete*. Aspiramos chegar a uma compreensão sobre o desfecho da fala do simposiasta, que privilegia o *eromenos* Aquiles em comparação a Alceste, dois representantes da manifestação suprema do amor: a de morrer por outra pessoa. Desafiamos o argumento de que o discurso de Fedro é “não filosófico”. Analisamos valorações tradicionalmente atribuídas à posição do *eromenos*, considerando, inclusive, a posição de Fedro no contexto de uma relação pederástica. Verificamos como ocorre a comparação entre as personagens Alceste, Orfeu e Aquiles.

Pudemos perceber que Fedro caracteriza *Eros* como ordenador cósmico e coloca a divindade como algo que permite que seres humanos regulares sejam, quanto à virtude, semelhantes aos melhores por natureza. Essa virtude está relacionada a uma utilidade específica no seio do relacionamento erótico. Esse impulso para a virtude (*arete*) é possível a partir da existência de uma relação erótica prévia, que estimula com mais intensidade, sob o olhar do amante ou do amado, o repúdio pelo repugnante e a ambição pelas coisas belas.

Metáforas de guerra conduzem para a afirmação de que morrer por outra pessoa só é possível para os que amam. Esse “morrer por outra pessoa” se torna paradigma para a introdução dos exemplos de Alceste, Orfeu e Aquiles. Tais amantes são valorados pela sua voluntariedade de morrer ou não por quem amam. Orfeu, que não teve coragem de morrer pela amada Eurídice, é punido; já Alceste e Aquiles são recompensados: Aquiles com honras ainda maiores do que as de Alceste.

⁶⁶ Pl. *Smp.* 180b.

Percebemos pela análise do discurso que as honras superiores dedicadas a Aquiles são sustentadas por duas razões principais: a caracterização de Aquiles como *eromenos*, associada à afirmação de Fedro de que apenas o *erastes* é possuído pela divindade; e o fato de que Aquiles seguiu Pátroclo na morte, ao invés de morrer em seu lugar, assim como Alceste fez em favor de Admeto. Seguir na morte exclui a variável do olhar pelo outro. Aquiles, portanto, não se beneficiou do impulso maior pela busca da virtude que corresponde à presença desse olhar.

Aquiles, no amor, excede de maneira maravilhosa aos olhos dos deuses, o que se esperava do *eromenos*. A virtude que se formou em torno de *Eros*, e que não dependeu da possessão pelo deus para se efetivar, coloca-o como mais próximo dos virtuosos por natureza. Por esse motivo, é digno da honra de ser enviado à Ilha dos Bem-Aventurados.

Se considerarmos Aquiles como um exemplo de virtuoso por natureza, podemos concluir que Fedro, ao relacionar essa virtude à proximidade com *Eros*, reforça ainda mais o caráter de ordenador cósmico da divindade e sua soberania entre deuses e humanos.

Bibliografia

- Benardete, S. e Bloom, A. (2001), *Plato. Plato's Symposium* (translation and commentaries). Chicago: The University of Chicago Press.
- Brisson, L. (2007), Platon. *Le Banquet* (traduction inédite, introduction et notes). 5e édition. Paris, Flammarion.
- Bury, R. G. (1932), *The Symposium of Plato*. Cambridge: W. Heffer and Sons.
- Burnet, J. (1903), *Plato. Platonis Opera*. Oxford. Oxford University Press.
- Cantarella, E. e Lear, A. (2008), *Images of ancient Greek pederasty: boys were their gods*. New York: Routledge [Epub format].
- Cooksey, T. L. (2010), *Plato. Plato's Symposium: a reader's guide*. London: Continuum.
- Cohen, D. (1987), "Law, Society and Homosexuality in Classical Athens.", *Past & Present*, 117: 3-21. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/650786. Accessed on 6 Aug. 2021.
- Davidson, J. (2001), Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex, *The past and Present Society, Oxford Journals*, 3-51.
- Dover, K. J. (1980), *Plato. Symposium (Commentary)*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Franco, I. e Torrano, J. (2021), *Platão. O Banquete*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo; Loyola.
- Franco, I. (2006), *O Sopro do Amor: um comentário ao discurso de Fedro no Banquete de Platão*. Rio de Janeiro: Palimpsesto.
- Gual, C. G., Hernández, M., e Íñigo, E. (1988), *Platão. Diálogos III. Fédon, Banquete, Fedro*. Madrid: Editorial Gredos.
- Guthrie (1975), *A History of Greek Philosophy* (v. IV). London: Cambridge University Press.
- Halperin, D. (1986), "Plato and erotic reciprocity", *Classical Antiquity* 5 (1): 60-80.
- Halperin, D. (1990), *One Hundred Years of Homosexuality*. New York: Routledge.
- Hobbs, A. (2000), *Plato and the hero: courage manliness, and the impersonal god*. New York: Cambridge University Press.
- Howatson, M. C. e Sheffield, F. C. C. (2008), "Plato. *The Symposium*", in *Cambridge Texts in the History of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keime, M. (2019), *Plato's Symposium: the Other Half. A study of Phaedrus', Pausania's, and Eryximachus' Speeches'*. PhD Dissertation. Cambridge.
- Lopes, R. (2019), Tradução do Mito de Er (Platão, *República*, 614b-621c). *Nuntius Antiquus* 14, n. 2, 114-124.
- Lourenço, F. (2005), Homero. *Iliada*. (Tradução). Penguin Companhia.
- Nola, R. (1990), "On Some Neglected Minor Speakers in Plato's Symposium: Phaedrus and Pausanias", *Prudentia* 22 (1): 54-73.
- Reale, G. (2001), Platão. *Simposio*. Fondazione Lorenzo Valla; Arnoldo Mondadori Editore.
- Renaut, O. (2018), "Gênero", in Cornelli, G. e Lopes, R. *Platão*. São Paulo: Paulus; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 331-325.
- Robin, L. (1938), *Platon. Oeuvres Complètes, Le Banquet*. (Tradução, notas e comentários. T. IV, 2ème. Partie). Paris: Les Belles Lettres.
- Rosen, S. (1987), *Plato's Symposium*. Yale University Press.
- Schiappa Azevedo, M. T. (2018), *Platão. O Banquete*. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Schuller, D. (2009), Platão. *O Banquete* (tradução, notas e comentários). Porto Alegre: L&PM Pocket.
- Scott, G. A. and Welton, W.A. (2008), *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*. Albany: State University of New York Press.
- Sheffield, F. (2006), *Platos Symposium: The Ethics of Desire*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, A. E. (1960), *Plato: The Man and his Work*. London: Methuen.

- Torrano, J. (2003), *Hesíodo. Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras.
- Trombino, M. (2008), Platone. *Simposio*. Roma: Armando Editore.
- West, M (1985), *The Hesiodic Catalogue of Women*. Oxford: Clarendon Press.
- Yamagata, N. (2012), *Use of homeric references in Plato and Xenophon*. Classical Quarterly, Great Britain: Cambridge Journals.

