

UMA LEITURA DO DESEJO DO CORPO E DA ALMA NO *FILEBO* E NO *BANQUETE* DE PLATÃO

A READING OF THE DESIRE OF BODY AND SOUL IN PLATO'S *PHILEBUS*
AND *SYMPOSIUM*

Juliano Paccos Caram¹
Leandro Lunkes²

RESUMO: O objetivo deste artigo consiste em propor uma leitura acerca da necessária relação entre corpo e alma na elaboração do desejo, tal como exposto em obras como o *Filebo* e o *Banquete* de Platão. Na medida em que esses textos versam, dentre seus assuntos principais e de modo mais específico, sobre temas como o prazer e o amor respectivamente, ambos discutem o componente do desejo na gênese tanto da sensação prazerosa, quanto na afecção amorosa. Assim, o que se pretende demonstrar aqui é em que medida o corpo e a alma, de modo indissociável, participam da ação de desejar.

Palavras-chave: Platão; Desejo; Corpo; Alma.

ABSTRACT: The aim of this article is to propose a reading about the necessary relationship between body and soul in the elaboration of desire, as exposed in works such as the Plato's *Philebus* and *Symposium*. As these texts deal, among their main subjects and more specifically, on themes such as pleasure and love respectively, both discuss the component of desire in the genesis of both the pleasure and the love. Thus, what we intend to demonstrate is how body and the soul, in an inseparable way, participate in the action of desiring.

Keywords: Plato; Desire; Body; Soul.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Docente efetivo do curso de Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS - Campus Chapecó/SC) - Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

² Mestre em Filosofia - Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS - Campus Chapecó/SC).

1. A genealogia dos desejos segundo o *Filebo*

Em primeiro lugar, é necessário que se parta de algumas hipóteses acerca da origem dos desejos em Platão, a saber: (i) que todo desejo (ἐπιθυμία) origina-se no composto corpo-alma; (ii) que alguns desejos (ἐπιθυμῖαι) se exprimem na alma através do corpo e, por isso, são fácil, porém erroneamente, denominados de “desejos do corpo”; (iii) que alguns desejos, sobre os quais Platão atribuirá maior juízo de valor, se exprimem na alma estando *em* um corpo, porém sem a necessária participação deste; e (iv), por conseguinte, que todo desejo é desejo da alma *através do* corpo ou apenas enquanto alma desejante *em* um corpo.

Embora esses pontos de partida pareçam basilares para o entendimento dos textos do *Filebo* e do *Banquete*, a maioria deles não soa assim tão óbvio. Vejamos como Platão desenvolve cada um, através de seu personagem e porta-voz Sócrates. No passo *Fil.* 34d-35a, este interroga Protarco nos seguintes termos:

Sócrates (S): Não afirmamos ainda há pouco que a fome, a sede e muitas outras coisas desse tipo são apetites (ἐπιθυμῖαι)?

Protarco (P): Sim, certamente.

[...]

S: ‘Ele tem sede’, não é algo que frequentemente dizemos?

P: Como não?

S: E quer dizer: ‘ele está vazio’?

P: E daí?

S: E então, será a sede um apetite?

P: Sim, e de bebida.

S: De bebida, ou de preenchimento de bebida (ἢ πληρώσεως πόματος)?

P: De preenchimento, eu penso.

S: Então, qualquer um de nós que esteja vazio, como parece, tem apetite pelo contrário daquilo que experimenta: pois, estando vazio, deseja preencher-se.

Ora, Sócrates propõe aqui um exemplo da sensação de sede. Em um primeiro momento, ele parece defini-la como sendo um apetite ou desejo para, em seguida, investigar a causa do desejar. Todavia, na sequência de seu interrogatório, Sócrates

abandona a tese de que a sede venha a ser um desejo, e a classifica mais apropriadamente como um vazio ou, melhor dizendo, uma ação progressiva de esvaziamento (κενώσις) que, por sua vez, desperta um desejo pelo contrário, a saber, um desejo pelo preenchimento (πλήρωσις). Grosso modo, quando se está com sede, não é isto o que se deseja, mas o contrário, ou seja, deseja-se sair do estado de esvaziamento e preencher-se, neste caso, de uma bebida.

O que se pode concluir até aqui é que este vazio, promovido necessariamente pelo composto corpo-alma do sujeito, é causa inicial do desejo. Contudo, somente assim o é porque a alma, capaz de desejar, é movimentada, através do corpo, pela afecção de vazio e de necessidade de preenchimento. Afinal, a sede, enquanto vazio, envolve tanto o corpo quanto a alma: o primeiro sendo meio de informação da afecção; a segunda, reagindo a esta informação e despertando o desejo do contrário.

De modo semelhante, Sócrates recorda Protarco de que a fome, a sede e muitas outras coisas são espécies do mesmo gênero, pois seriam informações de vazio que despertam, na alma, desejos de preenchimento. Logo, qualquer que seja o desejo, ele se manifesta, primeiramente, como o desejo de cessação de um vazio, através do preenchimento, superando a afecção dolorosa ocasionada pelo vazio e desejando restituir o equilíbrio perdido.

No entanto, Sócrates continua questionando Protarco se seria possível alguém desejar o preenchimento de algum vazio prescindindo da sensação no presente momento ou da memória no passado:

Sócrates: E então? O que dizes acerca disso: quem está vazio pela primeira vez, há algo a partir de quê maneira contato com o preenchimento, seja sensação seja memória, se não está experimentando no presente momento, nem nunca experimentou no passado esse preenchimento? (*Fil.* 35a).

Segundo Sócrates, é condição *sine qua non* que haja um estímulo, por assim dizer, no presente, ou ao menos a presentificação da memória de um estímulo e de sua satisfação para que a alma desperte um desejo. Em outras palavras, ela somente será

capaz de desejar um preenchimento se o vazio estiver ocorrendo no momento ou se a memória do vazio e, por consequência, de seu preenchimento se apresentar no momento. Logo, a ação de desejar o preenchimento é uma ação que ocorre sempre no presente, porém que necessita de algum estímulo ou afecção ocorrendo simultaneamente - ou, ao menos, “ocorrendo” aqui e agora pela ação da memória -, sem o qual a alma seria incapaz de desejar.

A resposta de Protarco evidencia essa condição necessária do desejar. Na medida em que o vazio, que é a sede, se apresenta à alma através do corpo, aquela somente será capaz de despertar o desejo de uma bebida caso esteja experimentando a bebida no presente momento ou a tenha experimentado em algum momento anterior, de modo que a memória torne possível a elaboração do que se deseja no presente momento. Assim, a memória parece ser uma das faculdades da alma que possibilita o contato entre a informação de vazio proveniente do corpo e a elaboração da sensação e do desejo de preenchimento, próprios da alma, como conclui Sócrates nos seguintes termos:

S: [...] alguma parte daquele que tem sede deve estar, de algum modo, em contato com o preenchimento.

P: É necessário.

S: O corpo, é impossível que seja essa parte, visto que está, com certeza, vazio.

P: Sim.

S: Portanto, resta a alma para manter contato com o preenchimento, pela memória (*μνήμη*), é claro. Por qual outra coisa poderia manter contato com o preenchimento?

P: Certamente por nenhuma outra. (*Fil.* 35b-c)

Desse modo, através do contato que a memória exerce entre corpo e alma, torna possível que esta deseje algo a fim de preencher o vazio inicial. Há, portanto, dois estados da alma desejante: no primeiro, ela deseja, simples e genericamente, preencher um vazio; no segundo, deseja preencher o vazio através de algo específico. No exemplo anterior da sede, Protarco considera que, diante do vazio que é a sede, a alma deseja

preencher-se *de* um líquido. Logo, o desejo em geral, sinônimo do desejo de preenchimento, dá lugar a um desejo por um preenchimento através de um objeto específico. E isto se torna possível devido à faculdade da memória que capacita a alma a reconhecer o objeto capaz de saciar tal desejo.

Fernando Muniz (1999, p. 287), ainda a respeito do exemplo da sede, assim se manifesta:

Do ponto de vista do corpo, a sede, por exemplo, é um vazio que quer o seu preenchimento, mas não está associada a nenhuma qualidade ‘objetiva’, portanto, a nenhum objeto determinado. As determinações, tanto do apetite (‘subjetivas’) quanto do objeto do apetite, irão surgir simultaneamente a partir do primeiro contato com a água, leia-se, com a *aisthesis* da água. Só aí, nesse preciso instante, a memória retém a qualificação do vazio e a do objeto.

Nesse sentido, pela memória, a alma conserva três aspectos: (i) a sensação da qualificação do vazio enquanto doloroso; (ii) o objeto adequado ao preenchimento; e (iii) a sensação prazerosa relativa ao preenchimento. A memória guarda a primeira sensação de preenchimento e de seu resultado – o prazer ou preenchimento do vazio – e, em razão disto, toda vez que o vazio novamente se manifestar, a alma lembra do binômio “vazio-preenchimento”. Com isso, a memória possibilita o despertar do desejo e, por conseguinte, a identificação do objeto mais adequado à satisfação do vazio inicial.

Ora, é notável que, de um lado, o desejo genérico tem, como sua causa original, a afecção corpóreo-psíquica do vazio; e, de outro, o desejo específico tem, como causa, a memória, enquanto faculdade da alma no corpo, sem a qual não haveria possibilidade de identificação do objeto capaz de resultar em preenchimento e, por fim, de saciar tal desejo. Todavia, tanto uma causa quanto outra, apenas são capazes de despertar o desejo da alma quando esta se encontra *no* corpo. Afinal, o vazio procede enquanto informação do corpo, a ser codificada pela alma, e a memória, em última instância, depende do

registro de uma afecção de vazio e de seu subsequente preenchimento, o que, uma vez mais, envolvem corpo e alma³.

2. Mas é possível desejar sem a participação do corpo?

Mais uma vez, em *Fil.* 34b, Sócrates conduz a discussão com Protarco a fim de diferenciar duas atividades da alma, a saber, a memória (μνήμη) e a reminiscência ou rememoração (ἀναμνήσις):

Sócrates: Quando a alma sozinha e em si mesma, sem o corpo, recupera, o quanto possível, as afecções que uma vez experimentou com ele, não dizemos que a alma tem uma reminiscência?

Protarco: Certamente.

S: E também, quando, depois de perder a memória de uma sensação, ou de um aprendizado, ela os recobra novamente, sozinha e em si mesma, chamamos todos esses casos, com certeza, de reminiscência.

Ora, a reminiscência, neste caso, se difere da memória na medida em que a alma se recorda das sensações e afecções sentidas no composto corpo-alma; ou seja, ela desperta, em si mesma, um novo movimento e sensação que não perpassam o corpo, mas que foram promovidos por este em um momento anterior. Deste modo, a reminiscência, como atividade da alma, ainda pressupõe a dimensão corpórea, haja vista que se trata de uma recordação de algo que antes se deu no corpo e na alma, ao passo que a memória é uma atividade da alma com o corpo, pois o corpo participa do processo ao fornecer os dados sobre os quais a alma irá se recordar. A essa diferenciação, M. P. Marques (2014, p. 97) afirma:

O sentido geral da reflexão é que a teorização sobre a memória faz parte do tema da separação entre corpo e alma, que interessa na

³ Assim como Muniz, Marques (2014) e Bravo (2009) afirmam que o desejo procede da memória a partir de um estímulo dado pelo corpo, isto é, a sensação de vazio ou de falta, que é sentida pela alma, a qual buscará satisfazer essa falta ao lembrar do objeto que a preenche e mover, através do desejo, para a obtenção dele.

medida em que, do imbricamento profundo entre os dois, é postulada e mesmo exigida a autonomia do psíquico em relação ao somático. Se a percepção sensível é esse índice da articulação íntima entre os dois níveis, a memória é indício e exigência da relativa autonomia do psíquico; relativa porque, no *Filebo*, justamente, ela se diferencia entre lembrança e rememoração, ou seja, há uma complexidade de níveis distintos, pensados em termos de graus, de processos, de objetos e, justamente, de diferenças relativas à união ou separação entre o corpóreo e o psíquico.

M. P. Marques salienta que o psíquico deve ter sua autonomia diante do somático, apesar de depender dele para exercer suas operações. Mesmo assim, a alma não perde sua autonomia em relação ao corpo. De fato, a alma produz as sensações e, conseqüentemente, a memória, na interação com o corpo. Porém, todo esse processo é conduzido pela alma. Por outro lado, a alma também exerce atividades em que prescindem do corpo, como por exemplo, a reminiscência. Diante disso, trata-se de uma autonomia da alma frente ao corpo, pelo fato de que ela pode vir a rememorar conteúdos que, embora obtidos quando de sua participação no corpo, já não necessita do mesmo para recordá-los. Ou seja, a alma, *no* corpo, relembra conteúdos que não passaram pela experiência necessariamente sensível ou corpórea e que, por esse mesmo motivo, pode vir a recordá-los em si mesma.

Logo, a alma, na interação com o corpo, conhece objetos sensíveis, mas quando ela exerce uma atividade em si, trata-se da possibilidade de aquisição de um conhecimento de ordem ou “grau” inteligível. A interação entre alma e corpo é, pois, de um grau ontológico menor do que a alma em si mesma, consistindo, dessa forma, nas diferenças de grau e de processos a que M. P. Marques se refere.

3. O desejo de imortalidade no âmbito do *Banquete*

Também no *Banquete*, mais propriamente no discurso de Sócrates-Diotima (*Banq.* 209e-212a), o desejo (ἐπιθυμία) aparece envolvido no desenvolvimento da afecção amorosa provocada pelo amor (ἔρως). Ao longo do discurso, o desejo é, pois,

inscrito na natureza do homem, isto é, no corpo-alma que, por conseguinte, é constituído substancialmente de um desejo pela imortalidade. Ora, o que a natureza humana deseja em última instância é tornar-se imortal, para além da satisfação e do preenchimento pelos prazeres como se discute no âmbito do *Filebo*. Vejamos como o discurso de Sócrates-Diotima conduz a essa conclusão acerca do desejo.

Nos passos que se seguem, a sacerdotisa de Mantinea, Diotima, iniciará Sócrates nas “coisas do amor” (τὰ ἐρωτικά), mostrando-lhe como se dá o processo de amor por um belo corpo até o amor pelo belo em si mesmo. Todo o vocabulário, pois, implicado nas linhas 209e-212a diz respeito explicitamente a eros, sem fazer menção alguma a qualquer um dos termos utilizados até aqui para designar o desejo. Entretanto, é do desejo de gerar que o amor se origina, como voltado para a imortalidade. Logo, em toda a descrição deste “método erótico”, enquanto caminho conduzido pela potência desiderativa que há na natureza humana, o desejo está pressuposto, como colaborador do composto corpo-alma em direção àquilo que é o fim último desejado.

Em primeiro lugar, Diotima se refere ao mais alto grau dos mistérios (ἐποπτής) que se constitui como o fim (τέλος) dessa iniciação. Convém notarmos que o termo ἐποπτής deriva do nominativo ἐποπτεία que significa justamente o degrau mais alto da iniciação mistérica. Trata-se, pois, de um ponto de chegada do percurso iniciático que, segundo Francesco Bearzi (2004), constitui-se como o contato direto e imediato com a realidade. Logo, a ascensão erótica proposta por Diotima, inicia-se pelo fim, como toda e qualquer iniciação mistérica ou religiosa. Há um τέλος a ser alcançado, isto é, um fim último ao qual tendem todos os esforços preliminares.

Em segundo lugar, é necessário dizer qual é o modo reto (ὀρθῶς μετή) (*Banq.* 210a2) que possibilita atingir esse τέλος. Assim como a dialética platônica, o ὀρθῶς μετή proposto por Diotima é a forma mais perfeita de se atingir as verdades do bem e do belo. Ainda segundo F. Bearzi (2004), esse modo representa um rigoroso quadro pedagógico-dialético, no qual a insistência sobre o reto modo de proceder é condição *sine qua non* da iniciação mistérica. Trata-se, como ele afirma, de um *método* epistemológico e paidêutico, como veremos a seguir.

Desde jovem, é necessário que aquele que deseja empreender este reto caminho se volte para as belas coisas corpóreas (τὰ καλὰ σώματα) (*Banq.* 210a). Contudo, Diotima diz que o guia deste jovem deve orientá-lo primeiramente ao amor de um único corpo, o que provocaria, em seguida, a geração de belos discursos (210a).

O jovem deve ser conduzido, em seguida, a perceber que a beleza de um único corpo é semelhante à beleza de outro (210b) e, conseqüentemente, como o alvo de sua busca é o belo (τὸ καλόν), o jovem é mais uma vez guiado a reconhecer que a beleza de todos os corpos é uma e a mesma (210b-c), tendo em vista o belo que participa de cada um dos corpos ditos belos.

Na sequência, após ter guiado o jovem ao reconhecimento da beleza como única em todos os corpos belos, o amor e o desejo o encaminham a preferir a beleza da alma em detrimento da beleza do corpo, pois mesmo um corpo sem atrativos pode provocar o amor e a geração de belos discursos; à maneira do final do *Banquete*, em que o discurso que o belo e jovem Alcibíades dirige a Sócrates compara-o às estátuas dos silenos que, embora feias em seu aspecto externo, eram constituídas interiormente de material divino e, portanto, belo (215b). Do mesmo modo, na ascensão erótica, a beleza psíquica é vista como possuindo maior valor na aquisição do belo, superando a beleza corpórea que é, por natureza, efêmera. A partir daí, o jovem é conduzido a reconhecer o belo nas ocupações e nas leis que, por sua vez, compartilham do mesmo princípio superior que se manifesta nos belos corpos (210c). Assim, o jovem, reconhecendo o belo nas ocupações, passa agora a reconhecê-lo também nas ciências, não mais com olhares escravos, presos à tirania de um belo particular, mas com os olhos postos no que é de fato belo (210d-e). Trata-se, portanto, de um progressivo afastamento da escravidão do particular rumo à liberdade do conhecimento que provém do universal.

Assim, conclui Diotima, aquele que foi orientado nas coisas do amor, que contemplou de forma progressiva e correta as coisas belas, já no fim da iniciação erótica, avistará de súbito (ἐξαίφνης) a natureza mesma do belo como o alvo dessa ascensão (210e).

Platão, pois, através desse itinerário enunciado por Diotima, propõe um modo – ou um método – para que o ser humano possa alcançar a realidade do belo em si mesmo, não somente através da reta razão, mas também se deixando guiar pelo amor. O belo enquanto tal, segundo Diotima, não aparece aos olhos, fenomenicamente, não tem corpo, nem é mero objeto do pensamento. Consequentemente, nem o visível – o corpóreo – pode manifestar o belo, muito menos o invisível – o *logos* - isoladamente tem o poder de fazê-lo. Em outras palavras, não cabe nem ao corpóreo, nem ao incorpóreo, nem ao visível, nem ao invisível exclusivamente conduzir o jovem à contemplação dessa realidade em si.

No final deste processo paidêutico, descrito por Diotima, é possível resumirmos alguns pontos: primeiramente, o jovem deve ser conduzido por duas “forças motrizes”, uma exterior, outra interior. A exterior convém ao amante-educador (ἐραστής) que deseja conduzir corretamente seu amado (ἐρώμενος) até a descoberta do belo em si mesmo. A força motriz interior é aquela que provém da natureza humana, uma vez que todo homem é dotado de desejo (ἐπιθυμία), que coloca seu corpo e sua alma num movimento que visa alcançar a imortalidade. Em segundo lugar, vemos que esse modo reto de condução do jovem tem por fim o conhecimento do que seja a natureza mesma do belo, que se constitui como τέλος desse processo paidêutico. Por conseguinte – e o que se constitui como o terceiro aspecto dessa ascensão erótica -, torna-se necessário começar pela contemplação de um único exemplar belo visível⁴, a fim de que,

⁴ Gerasimos Santas, em um artigo no qual aborda uma possível razão para que Diotima coloque a contemplação de um belo corpo como início da ascensão erótica, apoia-se na teoria da reminiscência, para dizer que a alma possui “lampejos” daquilo que ela conhecia antes de se encarnar. Um desses lampejos seria proporcionado pela contemplação do que é fisicamente belo, uma vez que não há nada mais apetitivo para alma do que a beleza imediata e aparente do sensível que desperta a alma, de algum modo, para aquilo que é belo invisivelmente (SANTAS, 1992, pp. 305-308). Entretanto, introduzir a teoria da reminiscência no *Simpósio* parece-nos um pouco inoportuno, dado que o desejo pela imortalidade é, de certo modo, provocado não somente na alma, mas também no corpo. Não parece haver, portanto, nenhum indício neste diálogo que nos permita dizer que a alma seja imortal, mas, como anota Fernando García Romero, na tradução espanhola do *Banquete*, “[...] es posible que Platón se refiera simplemente al deseo humano de hacerse inmortal en esta vida, sin hablar para nada del destino del alma” (PLATON, 1989, p. 128, n. 112). Nós concordamos com a leitura de F. G. Romero. Todavia, propomos que se amor envolve desejo, e se isto deve ser visto como um processo tanto do corpo, quanto da alma, não há nada mais atraente para ambos que a visão imediata de um belo corpo, que é a forma mais evidente de beleza.

progressivamente, se atinjam graus de beleza maiores e mais duradouros, como será a beleza da alma ou a beleza das técnicas e ofícios. Enfim, o caminho conduzirá o jovem até a contemplação do que seja belo por natureza e que contenha em si uma beleza eterna e imutável, isenta da mutabilidade e da efemeridade do tempo. Por isso, Diotima conclui dizendo que o belo surgir-lhe-á em si e por si, sempre o mesmo, e do qual participam todas as outras coisas belas por um processo tal que a geração ou a corrupção de outros seres em nada o afete, ou seja, trata-se de uma beleza isenta de toda e qualquer afecção (211b).

Desse modo, a leitura do discurso de Diotima-Sócrates, no *Banquete*, demonstra que o amor é sinônimo do desejo subjacente à natureza humana que impulsiona corpo e alma ao conhecimento do que realmente é belo, a fim de que, o mais próximo possível dele, seja capaz de gerar discursos belos e verdadeiros. No entanto, o discurso dá ênfase à ambivalência desse desejo que pode fluir ora para as coisas visíveis, ora para as invisíveis e, da mesma maneira, o amor também se mostra complexo e indeterminado em sua essência.

Por conseguinte, é graças à indeterminação originária do desejo e do amor, se para as coisas visíveis ou invisíveis, que o corpo passa a ser reconhecido como parte integrante do processo de conhecimento do bem e do belo em si mesmos, tanto no *Filebo* quanto no *Banquete*. Como afirmam K. Corrigan e E. Glazov-Corrigan (2006, p. 223), “[...] o corpo é um canal dialógico aberto para uma beleza transcendente”, ou seja, através do visível e corpóreo, o homem pode vir a conhecer o invisível e puramente formal: o belo em si.

Embora J. Frère (1981) afirme que o desejo pertence à natureza da alma e que a alma é fundamentalmente desejo, é mais coerente atribuir ao desejo não apenas uma origem psíquica, descolada da corporeidade. Afinal de contas, uma alma independente do corpo seria impassível a toda e qualquer afecção, inclusive ao desejo. Como sublinha S. Boehringer (2007), o desejo deve ser compreendido como um movimento da alma que sente e opera as afecções proveniente do corpo. Logo, o desejo é engendrado no entrelaçamento do corpo e da alma, mesmo quando se trata do desejo pela imortalidade.

Considerações finais

À guisa de conclusão, o que o *Filebo* e o *Banquete* demonstram é a necessária interligação entre corpo e alma na expressão dos desejos, sejam daqueles mais simples e corriqueiros - como os desejos de saciar a sede ou a fome, por exemplo -, seja daquele desejo último da natureza humana que quer se imortalizar, através do conhecimento mais verdadeiro e perene. A alma, sem o corpo, é incapaz de desejar, até mesmo quando se trata de desejos de conhecimento. Logo, é na operação do desejar que esses textos platônicos enfatizam a importância da dimensão corpórea para a alma e, ao mesmo tempo, atestam a condição humana que abarca seres de desejos sempre insatisfeitos que se movimentam na direção de um possível apaziguamento e, assim, a obtenção de uma certa imortalidade.

REFERÊNCIAS

- BEARZI, Francesco. *Il contesto noetico del Simposio*. Paris: Les Belles Lettres, 2004. pp. 199-251. (Coleção Études Platoniciennes, I).
- BOEHRINGER, Sandra. *Comment classer les comportements érotiques? Platon, le sexe et éros dans le Banquet et dans les Lois*. Paris: Les Belles Lettres, 2007, pp. 45-67. (Col. Études Platoniciennes, IV).
- BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer*. Ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2009.
- CARAM, Juliano P. *Platão contra o amor platônico*. A natureza do desejo na ascese erótica do Banquete de Platão. S. Paulo: Edições Loyola, 2018. (Col. Estudos Platônicos).
- CORRIGAN, Kevin; GLAZOV-CORRIGAN, Elena. *Plato's Dialectic at play: argument, structure, and myth in the Symposium*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006.

- FRÈRE, Jean. *Les grecs et le désir de l'être*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- MARQUES, Marcelo P. Prazer e memória no Filebo. *Archai*, n. 13, p. 91-98, jul./dez., 2014.
- MUNIZ, Fernando. *A Potência da Aparência: um estudo sobre a hedoné e a aisthesis nos Diálogos de Platão*. 1999. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.
- PLATÃO. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC – Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad. de Maria Teresa S. de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2006.
- PLATON. *El Banquete*. Introd. Carlos García Cual e trad. de Fernando García Romero. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- SANTAS, Gerasimos. The theory of Eros in Socrates' second speech. In.: ROSSETI, L. (Edit.). *Understanding the Phaedrus: proceedings of II Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia-Verl., 1992, pp. 305-308. (Col. International Plato Society, I).