

A amizade entre o amor e o desejo

Jovelina Maria Ramos de Souza¹

A análise da relação erótica que, no Banquete, tem em vista o belo revela a prerrogativa dessa forma inteligível que aparece (transparece) de modo singular já nas coisas belas visíveis puxando o psiquismo para o alto.

(MPM, *Aparecer e imagem no livro VI da República*, p. 145-146)

Resumo

O presente artigo retoma a relação de *philia* vivenciada na tradição simpótica para se pensar, no *Banquete*, a noção de amizade, sob o contexto da reciprocidade e afinidade com duas outras afecções do psiquismo, o amor e o desejo, elementos que vão se confrontar na série de elogios a *eros*, e que atingem uma outra perspectiva, na imagem da ascese erótico-dialética. A retomada das *Leis* possibilita delimitar a natureza da amizade e rever o exercício da filosofia, como uma perspectiva que envolve amor, amizade e desejo.

Palavras-chave: Platão, amor, amizade, desejo.

Abstract

The present article intends to resume the notion of *philia* experienced in the sympotic tradition to rethink, in the context of the *Symposium*, the reciprocity and the affinity between the notions of friendship, love and desire. These three notions will be confronted with each other in the sequence of speeches in praise of Eros although in the ascent passage they will assume a whole different perspective. I also intend to use the *Laws* to reassess the nature of friendship and thus re-evaluate the very exercise of philosophy itself, treating it as an activity which embrace in its core the same notions of love, friendship and desire.

Keywords: Plato, love, friendship, desire.

1. Professora da Universidade Federal do Pará. Email: jovelinaramos@gmail.com

A prática simpótica

A leitura do elogio de Sócrates a *eros*, no *Banquete* (198a-212c), remete a pensar como Platão, através de Sócrates e Diotima, determina o vocabulário de sua erótica, através das relações de afinidade (*oikeios*) entre as noções de amor (*eros*), prazer (*hedone*), desejo (*epithymia*) e amizade (*philia*), e aliadas a elas, as de amante (*erastes*) e amado (*eromenos*), aparecem, no diálogo, por meio do jogo dialético envolvendo a demonstração (*apodeixis*) da teoria platônica das formas, contida na ficção da conversa sobre o amor, o belo e o bem, entre o jovem Sócrates e a mulher de Mantineia, “Diotima, que nesse assunto era entendida e em muitos outros [...]” (201d).² Na dramatização do diálogo envolvendo a especialista nas coisas concernentes ao amor (*ta erotika edidaxen*) (*id.*) e seu aprendiz, Sócrates recorda as palavras de Diotima, no sentido de reforçar a sua própria competência acerca da acirrada polêmica, retomada por Agaton, sobre a natureza de Eros.

Platão pensa a arqueologia da erótica filosófica do *Banquete* a partir de elementos de uso corrente no cotidiano dos gregos antigos, como a instituição do *symposion*, palavra cujo sentido literal é “bebedeira em comum”.³ O *symposion* compreendia a segunda parte de um banquete (*deipnon*), quando encerrava o jantar e o vinho era oferecido aos convidados, entre um processo e outro fazia-se a libação aos deuses. Konstan aponta (2005, p. 64) que na Atenas dos séculos VI e V, o *symposion* era considerado um estilo aristocrático de entretenimento, devotado “[...] à folia, erotismo, exibição de riqueza e cultivo da excelência na lira e na recitação poética [...]”.

A institucionalização desse ritual mostra-se presente em diversas representações iconográficas encontradas em vasos e paredes de túmulos, mas principalmente no registro das narrativas poéticas, sobretudo da poesia mélica, estendendo-se à poesia filosófica de Xenófanes. Nas *Elegias* encontramos um fragmento no qual Xenófanes descreve todo o processo de um *symposion*, desde a preparação da casa para abrigar o grupo de amigos que se reúne na casa de um deles para beber vinho juntos, em um encontro entre iguais, ocasião propícia para o pronunciamento de preces, poesias ou elogios a Eros. A respeito

2. Para efeito de citação do *Banquete*, utilizo a tradução de José Cavalcante Souza, editada pela DIFEL, cotejado com a tradução de Luc Brisson editada pela GF Flammarion.

3. Tradicionalmente o *symposion* era uma reunião de ordem pública ou privada para celebrar as festas do calendário religioso e cívico, assim como as honrarias e títulos recebidos na vida política e nos festivais envolvendo o gênero literário da epopeia, da comédia e da tragédia, ou mesmo nos discursos e nas reflexões de natureza filosófica. A esse respeito ver Brisson, *Introduction à Le Banquet*, p. 34-36.

desse fragmento, Zaidman ressalta (2010, p. 210) que os alimentos ingeridos são os mesmos das oferendas feitas aos deuses fora do contexto do sacrifício sangrento: água, pães, queijo, mel, além de ainda aparecerem na descrição da cena, o ritual da libação, a guirlanda de flores que Alcibiades traz na cabeça, os incensos, as regras que irão reger a bebedeira geral, como fez Erixímaco.

Agora o chão da casa está limpo, as mãos de todos
e as taças; um cinge a cabeça com guirlandas de flores,
outro oferece odorante mirra numa salva;
plena de alegria ergue-se uma cratera,
à mão está outro vinho, que prometi jamais faltar,
vinho doce, nas jarras cheirando a flor;
pelo meio perpassa sagrado aroma de incenso,
fresca é a água, agradável e pura;
ao lado estão pães tostados e suntuosa mesa
carregada de queijo e espesso mel;
no centro está um altar todo recoberto de flores,
canto e graça envolvem a casa.
É preciso que alegres os homens primeiro cantem os deuses
com mitos piedosos e palavras puras.
Depois de verter libações e pedir força para realizar
o que é justo – isto é que vem em primeiro lugar –
não é excesso beber quanto te permita chegar
à casa sem guia, se não fores muito idoso.
É de louvar-se o homem que, bebendo, revela atos nobres
como a memória que tem e o desejo de virtude;
sem nada falar de titãs, nem de gigantes,
nem de centauros, ficções criadas pelos antigos,
ou de lutas civis violentas, nas quais nada há de útil.
Ter sempre veneração pelos deuses, isto é bom (DK 21 B 1 1-24. ATE-
NEU, X, 462C).⁴

A prática simpótica também aparece na abordagem de Xenofonte,⁵ no *symposion* oferecido a Autólico por Cálías, no qual convida Protágoras, Pródico, Hípias e Sócrates para pronunciarem seus belos discursos. Em uma fórmula similar à de Platão, Xenofonte chama a atenção para a beleza do jovem e casto Cálías, para torná-lo eixo difusor de toda a discussão envolvendo amor, apetite e beleza, na contenda entre o *eros* casto e o selvagem:

4. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado para *Os pré-socráticos*, editado pela Abril Cultural.

5. Acerca dessa questão ver Brisson, Introduction à *Le Banquet*, p. 37.

Quem quer que presenciasse a cena perceberia logo que a beleza é por natureza um predicado régio, especialmente se acompanhada de modéstia e discrição, como era o caso de Autólico. De fato, tal como uma luz que surge no meio da noite atrai todos os olhares, assim também a beleza de Autólico fazia que todos virassem para ele os olhos, pois em nenhum dos que o olhava o espírito deixava de ficar emocionado na sua presença: uns emudeciam e outros tentavam, a todo custo, conter-se. É certo que todos os que parecem estar possuídos por um deus são dignos de contemplação; mas enquanto os que são possuídos por outros deuses tendem a ter um olhar terrífico, uma voz assustadora e gestos violentos, os que estão inspirados pelo casto Amor têm os olhos cheios de ternura, uma voz doce e gestos mais nobres. Assim se comportava, Cálías, por causa desse Amor, o que o tornava muito mais interessante aos olhos dos que também estavam iniciados nesse mesmo culto (*Banquete* I 8-10).

Contudo, interessa-nos mais especificamente, a incorporação da prática convivial na prosa filosófica de Platão. Brisson aponta que nas *Leis*, Platão delimita o *symposion* como “[...] o banquete entre amigos, no qual nasce a reflexão do sábio, o lugar por excelência do discurso filosófico [...]” (Introduction à *Le Banquet*, p. 36). Na encenação do simpósio na casa de Agaton, a espontaneidade do personagem Sócrates no cenário em que se desenvolve o banquete, instituição tradicionalmente relacionada ao convívio erótico,⁶ parece denotar que a filosofia socrático-platônica institui não mais no *symposion*, mas na *synousia*,⁷ o *topos* propício à expressão verbal, representando o modo mais prazeroso de celebrar entre amigos, a arte do combate (*agon*) no discurso (*logos*). A transposição das regras da tradição para uma nova modalidade de banquete, o filosófico, aparece na proposta de Erixímaco, no início do diálogo, “[...] aproveitemos o convívio (*synousian*) de hoje para discursos. Mas que gênero de discursos? [...]” (176e). Cada um dos presentes, sugere o personagem: “[...] deverá apresentar um discurso de elogio ao Amor, o mais belo que lhe for possível [...]” (177e). Na sua proposição, marcada pela inversão das regras próprias da tradição convivial, o jogo erótico-amoroso é transferido para a arte da sedução pela palavra, recurso amplamente utilizado na poesia mélica arcaica, na escrita epigramática

6. Em *Iliada* XX 232-235, Homero representa de maneira ambígua, a função de Ganimedes como copeiro de Zeus, como se a beleza do jovem o predispuesse a atender os desejos de bebida e de sexo da divindade:

[...] o divino Ganimedes,
ele que foi o mais belo de todos os homens mortais.
Arrebataram-no os deuses para servir o vinho a Zeus
por causa da sua beleza, para que vivesse entre os imortais.

7. Literalmente, “estar junto, se reunir, compartilhar da companhia do outro”, “a relação entre discípulo e mestre”, “encontro, reunião, convívio”, como o que acontece na casa de Agaton, conforme se pode encontrar em *Banquete* 172a, 173a, 176e.

e na sofística.

Na estrutura cênica do *Banquete*, a antiga instituição do *symposion* é ressignificada, conforme se pode observar na conduta admitida pelo simposiarca do encontro na casa de Agaton, responsável pelo estabelecimento de novas regras, de modo a permitir os melhores benefícios a todos os envolvidos na sucessão de elogios a Eros. Direcionado por um novo parâmetro, o médico propõe aos convivas do *symposion* na casa do poeta trágico, o abandono da embriaguez desmedida (*hybris*) da noite anterior pela moderação (*sophrosyne*), no sentido de instaurar o equilíbrio no *logos*, entre o apelo sensual e o excesso no uso do vinho, atributo de Dioniso, com a harmonia entre a beleza e a sabedoria, atributo de Apolo. A cadeia de elogios do *Banquete* é marcada pela conciliação entre as duas potências regentes nos discursos dos oradores, evocadas na tentativa de definir a verdadeira natureza de Eros.

A recorrência a Dioniso, marcada por certo regramento, não é específica do *Banquete*; no diálogo *Leis*,⁸ não apenas as Musas e Apolo são responsáveis por manter o homem no reto caminho, como o próprio Dioniso, todos participando de um mesmo cortejo, determinado pelos deuses, no sentido de estabelecer, através de divindades com atributos tão distintos entre si, a correta harmonia e ordem na alma dos homens (II 653d), embora essa concessão possa parecer estranha aos gregos de sua época, como o próprio Ateniense aponta a um estupefato Clíniás:

Então, paremos com essas críticas sumárias à dádiva de Dioniso, e não a qualifiquemos de perniciosa e indigna de ser acolhida pela cidade. Ainda haveria muito mais que dizer a seu favor; porém, diante das multidões, temos escrúpulo de falar do maior bem que ela nos proporciona, porque essa gente não entende nada de nada e deturpa tudo o que ouve. (II 672a-b)

Para o Ateniense, se as reuniões festivas (*ton symposion*) forem corretamente praticadas como no *Banquete*, no qual o discurso filosófico conduz a discussão entre as diversas modalidades discursivas, essas práticas se mostrarão benéficas e desempenharão um importante papel no projeto da nova *paideia* (*Leis* I 641a-d; 646d-e). Se as práticas forem bem regradas tanto incitarão a boa conversa entre amigos como propiciarão a justa educação (II 652a), caracterizada pelo Ateniense, como a primeira apreensão da virtude pela criança:

[...] Quando o prazer (*hedone*) e a amizade (*philia*), a tristeza (*lype*) e o ódio (*misos*) se geram diretamente em almas (*orthos en psykhais*)

8. Para citação, a edição de referência é a tradução de Carlos Alberto Nunes, editado pela EDUFPA.

ainda incapazes de compreender sua verdadeira natureza, com o advento da razão põem-se em harmonia com ela, graças aos bons hábitos sabiamente adquiridos. É nesse acordo que consiste a virtude (*arete*). Quanto à porção que tem por fim ensinar às crianças tudo o que diz respeito ao prazer e à dor, de forma que, do começo ao fim da vida seja odiado o que precisa ser odiado, e amado o que precisa ser amado: se as separarmos de nossas considerações e lhes dermos o nome de educação (*paideian*), teremos, segundo o meu modo de pensar, empregado o termo exato. (II 653b-c)

Na retomada da prática do *symposion*, nas *Leis*, Platão o concebe como um espaço de convivência responsável pela *paideia* dos jovens por ser capaz de gerar maior afinidade e integração, no diálogo entre mestre e discípulos, além de prepará-los para um momento posterior e mais prazeroso, do ponto de vista platônico, o do redirecionamento do *eros*, predominante em meio à *philia* desenvolvida nesses encontros, para o amor voltado para o saber (*philosophia*). Despertar os sentidos da estrutura psíquica, por meio da degustação moderada do vinho, parece viável para Platão, pelo fato de esta bebida tornar muito mais intensos, como ressalta o Ateniense, “[...] os prazeres (*hedonas*), as dores (*lypas*), as paixões (*thymous*) e o amor (*erotas*)” (I 645d), tornando mais intensas “[...] as percepções (*aistheseis*), a memória (*mnemas*), as opiniões (*doxas*) e os pensamentos (*phroneseis*) [...]” (I 646e). No entanto, se o vinho for ingerido sem a devida precaução, desperta afecções de outra natureza, como “[...] a cólera (*thymos*), o amor (*eros*), o orgulho (*hybris*), a ignorância (*amathia*), a cobiça (*philokerdeia*), e também a riqueza (*ploutos*), a beleza (*kallos*), a força (*skhys*) [...]” (I 649d), e toda espécie de prazeres, que cultivados insensatamente levam ao desordenamento do psiquismo. Para o Ateniense, ao degustar o vinho, o indivíduo precisa encontrar a justa medida, de modo a não se deixar afetar pelo puro prazer de saboreá-lo, como o fazem os membros do cortejo de Dioniso (I 650a). No entanto, o vinho também é capaz de propiciar, se tomado corretamente, a descoberta da disposição natural da alma (I 650b) para o desejo de sabedoria. Na sua defesa do uso do vinho nas reuniões filosóficas, Platão ressalta a sua capacidade em ser utilizado como uma espécie de *pharmakon* ou *therapeia*, com propriedades benéficas para o psiquismo e para o corpo, levando a primeiro a adquirir o pudor (*aidous*), e o segundo, a saúde (*hygieias*) e o vigor (*iskhyos*) (II 672d), além de tornar amigos antigos inimigos (II 671a-e), fortalecendo a justificativa para a extensão dessa técnica à filosofia.

O exercício da *philia*

Talvez seja esse o fato de o personagem Sócrates mostrar-se tão à vontade para retomar a antiga temática acerca das questões relativas ao amor, em meio ao exercício da *philia*, do prazer compartilhado, com os demais oradores do *Banquete*. Na estrutura de seu discurso, encontramos o entrelaçamento entre as esferas da poesia e da filosofia, mas também a dos cultos dos mistérios, evocada de um passado distante cujo eco é integrado na dramatização do diálogo, pela voz de uma estrangeira, Diotima de Mantinea, dotada, como Eros ou talvez o próprio Sócrates, do dom da arte divinatória. Especializada na prática da *mantis*, já inscrita no registro etimológico de seu nome de origem, a sacerdotisa não apenas domina os processos envolvendo os rituais de iniciação (*teletes*), como parece receber, não de Zeus, se pensarmos em um possível jogo linguístico envolvendo o nome de Diotima e os vocábulos *theotimos*, “honrada pelos deuses” ou *xenotimos*, “honrada estrangeira”, mas de Sócrates, a honra de ser, no *Banquete*, a transmissora do *logos* dialético sobre Eros.

No exercício linguístico de sua atribuição, a sacerdotisa de Mantinea, tomada inicialmente por um delírio (*mania*) procedente da sabedoria divina, como é comum ao poeta inspirado e ao portador de um dom profético (*enthousiastes*), consegue afastar o delírio próprio de Eros de um sentido, digamos, “empírico” de percepção. Nesse distanciamento da ordem do prazer e do desejo, de sua porção meramente desejante ou impulsiva, o desejo será redirecionado para a dimensão racional da alma.

Na ascese dialética do *Banquete*, o *eros* poético ou inspirado dá lugar ao *eros* dialético marcado por uma *sophia* mais lúcida e menos profética, espécie de *erosophia*, de aprendizado pelo amor, cuja autenticidade sustenta-se no discurso do filósofo, por este mostrar-se um agente apto a compatibilizar o contraponto entre as ordens do sensível e do inteligível, do delírio e da sabedoria, de *eros* e *philia*. Na mediação entre a *sophia* intuitiva dos inspirados e a *sophia* reflexiva dos filósofos, a gradação se dá pela menor ou maior intensidade de *epithymia* presente na prática de ambos, embora somente o filósofo consiga atingir um “[...] prazer mais puro, mais verdadeiro e mais real [...]” (DIXSAUT, 1998, p. 134), pois distanciado das manifestações mais evidentes de apetites, sejam eles de ordem natural ou adquirida.

A razão para isso advém do fato de o filósofo, no seu desejo de conhecer e aprender a verdade, mostrar-se capaz de “saborear o prazer (*hedonen*) que a

contemplação do ser propicia” (*República* IX 582c). Em sua extrema potencialidade, o *eros* dialético revela-se como a própria essência do desejo, em busca de “[...] unidade, continuidade e imortalidade [...]” (DIXSAUT, p. 135), a ser encontrada, não na dimensão dos apetites (*to epithymetikon*), mas na inteligência (*to logistikon*), a possibilidade de apreensão da verdadeira natureza de *eros*.

Na exposição dos elogios a Eros, no *Banquete*, o princípio do desejo, aos poucos distancia-se de sua natureza estritamente sensual, encontrando na ascese do elogio de Sócrates, a sua forma, ao mesmo tempo mais branda e mais intensa de manifestação, pois afastada do desregramento propiciado na estrutura psíquica por *eros*, mas ainda arrebatada pelos efeitos do delírio erótico. Apresentada sob a aparência de uma metáfora, a do ritual de iniciação peculiar ao culto dos mistérios, a percepção contemplativa de Diotima representa a possibilidade de se pensar o amor, o desejo e a beleza, sob a perspectiva de um processo integrado, como podemos observar na descrição da sacerdotisa a Sócrates:

[...] Quando então alguém, subindo a partir do que aqui é belo através do correto amor aos jovens, começa a contemplar aquele belo, quase que estaria a atingir o ponto final. Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo em si, e conheça enfim o que em si é belo [...]. (211b-d)

A inserção da ascese erótico-dialética, no *Banquete*, talvez seja a tentativa de Platão para superar a carência de um justo discernimento acerca da natureza de *eros*. Situar *eros* na condição de mediador de todo esse processo fortalece a condição da estrutura psíquica como fonte difusora de todo desejo, *eros* é impulso, porque o psiquismo é puro movimento, e o movimento ascensional implica em um deslocamento entre esferas distintas de desejo. A cada passo da ascese, Diotima mostra qual o objeto do desejo da alma naquela circunstância: o amor por um corpo, o amor por todos os corpos belos, o amor pelas belas ocupações, o amor pelos belos conhecimentos, o amor pelo conhecimento do belo, o único a permitir a contemplação do Belo em si, suprimindo o desejo de imortalidade da alma. Mas em meio a esse deslocamento qual seria o papel ou o lugar da amizade? Observamos que o elemento impulsor é o apetite e o receptor o *eros* dialético, nesse jogo entre apetite e amor, a amizade não poderia ser pensada como o elemento mediador? Afinal, amor (*eros*), desejo (*epithymia*) e amizade (*philia*) parecem ter em comum o impulso que os direciona em direção a algo,

diferençando-se pelo grau de intensidade do desejo, embora resguardem a reciprocidade entre elas, conforme o Ateniense indica para Clínias, no diálogo *Leis*:

Ateniense: [...] Antes de mais nada, será preciso conhecer a natureza do desejo (*epithymias*), da amizade (*phílias*) e daquilo que se denomina amor (*eroton*), se quisermos adquirir noções nesse domínio. Tratando-se de duas paixões diferentes, e de mais uma, nascida da união das duas primeiras, o emprego de um nome único só causará confusão e obscuridade.

Clínias: Como assim?

Ateniense: Damos o nome de amigo (*philon*) ao que se assemelha ao outro na virtude (*aretén*) e é igual a ele, como também dizemos que o pobre é amigo do rico, muito embora sejam de gêneros contrários; e quando esses sentimentos se tornam violentos (*sphodron*), chamamo-los de amor (*erota*).

Clínias: Certo.

Ateniense: A amizade que acontece entre os opostos é cruel e selvagem e raramente recíproca entre as pessoas, enquanto a baseada na semelhança é suave e recíproca ao longo de toda vida (*Leis VIII 836e-837b*).

Nessa passagem das *Leis*, Platão reforça a identidade entre *eros* e *epithymia*, tal como se pode encontrar no elogio de Aristófanes, em *Banquete* 193a, e também em *Fedro* 237d. A inserção da *philia* entre as paixões da alma parece marcada pela intenção de mostrar que, apesar da diferença de intensidade, todas possuem uma mesma natureza em comum, o amor (*eros*), que impulsiona uma mais brandamente (*philia*) e a outra mais ardorosamente (*epithymia*). O problema maior para a relação entre as três afecções, questão retomada em vários momentos da obra de Platão, é justamente a recepção que os intérpretes dão a ela. Na continuidade do diálogo entre o Ateniense e Clínias, em *Leis* 837c, o primeiro mostra ao segundo o seu incômodo com o apego excessivo aos prazeres de natureza corpórea, o que permite aos críticos de Platão decretar que o filósofo elimina os apetites, gerando o mito distorcido do “amor platônico”, como aquele no qual predomina a amizade, sem direito à *aphrodisia*.

Seguindo tal modelo, se oporia de um lado a *epithymia*, o *eros* que comporta a *aphrodisia* e do outro a *philia*, o *eros* que expurga a *aphrodisia*. Mas esse não parece mais o castigo de Zeus para acalmar a impetuosidade dos seres primordiais do que a propalada cisão entre as dimensões do *epithymetikon* e a do *logistikon*? Para os críticos de Platão, no sentido de fortalecerem a imagem negativa do filósofo como aquele que expurga os prazeres de natureza corpórea, qualquer argumento é válido, não importando se antes das *Leis*, ele escreveu um discurso

sobre o amor, o *Banquete*, ou mesmo o *Fedro*, no qual Sócrates se mostra o mais amoroso dos amantes, por ter a habilidade de circular como nenhum outro entre as distintas esferas de desejos da alma, mantendo a mesma integridade de caráter quando dirige um galanteio a um jovem ou ao falar de forma sedutora para atrair a atenção de seu interlocutor e mantê-lo atento durante o jogo de perguntas e respostas.

Considero inconcebível julgar o conjunto da obra de Platão, a partir do diálogo que estava sendo escrito quando ele morreu, por ser justamente o diálogo no qual o autor não teve tempo de rever suas posições em outro diálogo, como era próprio dele. Para não falar que o recorte realizado omite o contexto do argumento, pois centralizado em meio à tentativa de legiferar regras objetivas para a cidade bem governada. Incomoda-me o modo como a tese da separação corpo-alma é sustentada, pois ao se ler, por exemplo, o Platão que se manifesta no elogio de Aristófanes, se verá que o exagerado castigo dado por Zeus aos homens, cortando-os pela metade para diminuir o seu poder é recompensado com uma dádiva mais prazerosa que a de Prometeu, o dom da *aphrodisia*. Retomo tal componente, no sentido de reforçar minha resistência em aceitar as teses recorrentes, nas quais Platão ou expurga a *epithymia* do *eros* dialético ou transforma o *eros* dialético em *philia*. Afinal, *epithymia* e *philia* não são da mesma natureza que *eros*?

Defendo que Platão não renega os apetites, assim como não execra nem a poesia nem a retórica, todo o objeto de sua crítica se endereça aos modos como eles são conduzidos, o prender-se exclusivamente ao apelo dos sentidos coloca a alma em desarmonia, de maneira similar o apegar-se meramente a beleza dos discursos não implica em uma discursividade coerente e reflexiva. Não existem fronteiras ou espaços definidos entre o amor, a amizade e o desejo. A maior ou menor intensidade do desejo de cada uma dessas afecções, não implica em atribuir a predominância do amor em uma e na outra não, pois *eros* é a própria alma movida pelas mais variadas formas de desejo, que apesar da diferença de intensidade não se mostram inconciliáveis entre si. No jogo das paixões, o importante para Platão é encontrar o justo equilíbrio para manter a harmonia da estrutura psíquica, e ao fazer isso ele não estabelece a fronteira entre um discurso apaixonado como restrito especificamente ao domínio da dimensão apetitiva e um discurso calmo, dianoético, com finalidade técnica como restrito à dimensão intelectual, como se “a intensidade de *eros* constituísse para este discurso uma ameaça, uma desmedida a limitar, um excesso a regular” (DIXSAUT, 1998, p. 145), pelo contrário, o impulso de *eros* é quem determina o movimento

da alma e a sua integração, não a separação das distintas ordens de desejo pela afinidade existente entre elas.

Mas haveria de fato uma espécie de cisão na escala das paixões? Platão seria de fato o racionalista empolado expurgando todo e qualquer indício de *pathos* não apenas da filosofia, mas do próprio mundo grego? Imaginar tal hipótese seria risível, se não fosse cruel, ou mesmo indigna, pois ao separar a filosofia platônica de qualquer rastro de eroticidade, e quando utilizamos essa expressão estamos pensando no amor, em todas as suas formas, do libidinoso ao passional, do romântico ao intelectualizado, anula-se a própria razão de ser do desejo direcionado para o saber, cuja maior condição, utilizando-se do vocabulário da erótica platônica, é desejar, aspirar, ansiar, buscar, procurar os sinais deste *logos* inflamante e inflamado, que insiste em fixar-se na alma, queimando e latejando gota a gota, como “Eros, que põe quebrantos (*lysimeles*) nos corpos” (SAFO, Fr. 44a LP) e esse mesmo *eros* com graus diferentes de intensidade percorre cada passo da ascese dialética.

Apesar da hipótese apresentada parecer um tanto precipitada, ou mesmo ousada, não a considero de todo impossível, principalmente se for pensada dentro do contexto das diferenciadas tentativas de mostrar e demonstrar a natureza de *eros*, em meio à multiplicidade de discursos amorosos, expostos ao longo do *Banquete*. O argumento sustenta-se a partir de três elementos, ao mesmo tempo, distintos e convergentes entre si: o primeiro deles aponta para tipos diferenciados de representação da narratividade, nos quais os elogios de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agaton parecem inscritos na esfera de um elogio contendo um discurso sobre os atributos e as virtudes de *eros*; enquanto o de Sócrates/Diotima parece inscrever-se no contexto de um discurso comportando o mito sobre a ascendência e a verdadeira natureza de *eros*, firmada na mediação de pais com potencialidades tão contraditórias entre si, representando a abundância e a carência de recursos, sabedoria e discernimento.

O segundo destes pressupostos sustenta-se em maneiras distintas de se mostrar a discursividade, na qual o mostrar e o demonstrar se entrelaçam na sequência de elogios do diálogo. A diferença entre eles é que os discursos anteriores ao de Sócrates não denotam a necessidade de sustentarem teoricamente os modos de ser e de representar os elementos constitutivos de *eros*; enquanto o discurso de Sócrates exige de seu narrador o justo discernimento e a justa medida, para expor e explicar, meticulosamente, a sua assertiva, como faz brilhantemente Diotima, ao descrever, com rigor e precisão cada um dos passos da ascese erótica, na qual o iniciado nos mistérios de *eros*, a cada novo avanço desta árdua

escalada, abandona a etapa anterior, para somente ao final,

[...] contemplar o próprio belo em si (*auto to kalon idein*), nítido (*eilikrines*), puro (*katharon*), simples (*ameikton*), e não repleto de carnes humanas, de cores e outras muitas ninharias mortais, mas o próprio divino belo (*auto to theion kalon*) pudesse ele em sua forma única contemplar [...]. (211e)

O terceiro desses aspectos ressalta a diferença entre a diversidade de linguagens presentes nos vários elogios, nos quais o *logos* circunscreve-se, em escalas distintas, ao âmbito da poesia, nos seus mais diversos gêneros, da retórica e também da medicina, efetuando, no elogio de Sócrates/Diotima a mescla entre a linguagem mitopoética, a dos mistérios e a reflexiva, coerente e lógica da filosofia. Na mescla entre a diversidade de discursos, o *eros* dialético surge no cenário do debate, marcado por um forte impulso erótico, tornando-se “o próprio movimento do desejo, o movimento que anima” (DIXSAUT, 1998, p. 154), mas longe de ele direcionar o seu desejo para aquilo que pode aniquilá-lo ou fazê-lo se dissipar, o parto no corpo, ele se volta para o desejo que pode nutri-lo, perpetuá-lo, impedi-lo de morrer, o parto na alma. No impulso voltado para os corpos belos acreditamos que a alma se “desvie” e não elimine como defende Dixsaut, o impulso direcionado para a apreciação de um corpo belo. Se a alma comporta três dimensões desejantes, como ela pode simplesmente eliminar algo que lhe é aparentado? Se ao invés de eliminar a dimensão apetitiva, a alma apenas se desviasse dela, não seria porque o desejo dessa natureza é tirano? Mas o afastar-se da tirania das paixões não implicaria em recair em uma tirania da razão?

A meu ver, na ascense dialética do *Banquete*, Platão não estaria negando ao psiquismo o direito às paixões, primeiro em razão de a estrutura psíquica ser a sede das paixões e, segundo, *eros* é a própria representação da alma dividida entre dimensões distintas de desejos e prazeres, ora se deixando levar pelo impulso das paixões, ora percebendo que o arrebatamento a impede de seguir a rota ascensional. Mantendo-se aprisionada à tirania das paixões, a alma não consegue o acesso ao impulso capaz de discernir, de argumentar, de definir valores. Nossa proposição de que não há eliminação do apetite (*epithymia*) ou isolamento do ímpeto (*thymetikon*), em alguns aspectos, se baseia no pressuposto de que se o impulso é racional ele está direcionado para o *eros* dialético, para a lembrança de algo já visto anteriormente, e que ele não pode encontrar de maneira satisfatória no desejo natural. O amor ao belo corpo jamais vai lhe dar a mesma satisfação ou clareza necessária para separar o que na esfera das

ações é considerado bom ou mau, belo ou feio, porque o desejo instintivo jamais contemplou a beleza verdadeira, ele não tem parâmetros confiáveis para avaliar se o belo corpo possui também uma bela alma. Afinal não será esse o objeto de investigação de Sócrates, após recompor-se da manifestação de seu desejo lancinante pelo jovem Cármides?

Nesse sentido, a ascese erótica não poderia ser pensada como um processo de depuração e não de eliminação, no qual a alma do iniciado nos mistérios do amor começa a separar o que antes estava integrado, os erros, os enganos, as ilusões, os falsos discursos, as imagens que não suscitam na alma o seu diálogo com ela mesma? Ora, mas não é justamente isso que Platão faz ao longo do *Banquete*, reunir os discursos da tradição sobre *eros* para depois separar os elementos contidos neles que possam ajudá-lo a compor a imagem do *eros* dialético? Não seria a falta de objetividade dos elogios anteriores ao seu que Sócrates recrimina pelo fato de eles mostrarem-se incapazes de determinar a verdadeira natureza de *eros*, o que levaria Nietzsche, dentre tantos outros, a acusá-lo de encarcerar o desejo natural e impetuoso na masmorra da razão?

Dixsaut ressalta um aspecto muito interessante acerca da suprema astúcia de *eros*, responsável por ele encontrar-se situado na posição de tirano. Segundo a autora, a natureza dual de *eros* nos impõe uma terrível imagem da vida e da crença de que não existe só uma maneira de afirmar a vida, de lhe dizer sim, mas o de que também tendemos para um fim:

Mas este aquiescimento sem limite, este sim sem condição que faz da vida, da sensação de encontrar na vida o único fim e o único bem, a metamorfose ao seu contrário: o sofrimento e a morte. Para quem quer viver e somente isto, a vida se torna sonho e retorno ao pesadelo (1998, p. 144).

Eros na sua carência e abundância de recursos instiga o desejo de viver de modo desregrado, no qual já não se distingue o verdadeiro sentido da vida, por ela encontrar-se subjugada aos prazeres do *eros* tirano. Para se descobrir um novo prazer de viver é preciso diminuir a intensidade do apetite deixando preponderar na alma um desejo que lhe permita encontrar equilíbrio e paz. Para Dixsaut, o *eros* tirano pode ser considerado como o *eros* perverso, pois em função de sua natureza mediadora *eros* encontra-se entre o bem e o mau, o que não significa admitir a existência separada de um bom e de um mau *eros* como Erixímaco, mas pensar que “*eros* em si mesmo não é nem princípio de verdade nem de erro” (1998, p. 144). No *Fedro*,⁹ o erro e a negligência aparecem como

9. Para efeito de citação, a tradução utilizada é a de Maria Cecília Gomes dos Reis, editada pela Penguin Classics Companhia das Letras, cotejada com a tradução de Luc Brisson, editada pela GF

a fonte da perversão de *eros*, daí a necessidade de se evitar “[...] um amor por assim dizer sinistro (*skaion erota*) [...]” (266a) e enaltecer o outro, uma espécie de amor divino (*theion erota*) “[...] causa dos maiores bens para nós” (266b). O problema maior é como encontrar essa espécie de *eros* casto, se os corpos são providos de alma e “[...] *eros*, o amor, é o termo ambíguo que designa tanto o apetite sexual como a terna amizade [...]” (DIXSAUT, 1998, p. 146).

A reciprocidade entre *eros* e *philia*

No *Banquete*, a mesma afinidade entre *eros*, *epithymia* e *philia*, encontra-se nos vocábulos *eros*, *kalos* e *sophia*, consolidando a identificação do *philosophos* como *philokalos*; mas essa associação dissipa-se ou delimita-se, na distinção entre o objeto e a intensidade do *eros* de cada um desses *erastai*, pois apenas o amante da sabedoria possui a potencialidade de tomar a filosofia como o desejo incondicional de um saber de caráter puramente teórico, identificado à virtude e direcionado para algo fora de si. O estreitamento da relação *eros* e *philosophos*, pontuada por Diotima, e reforçada por Alcibiades, resulta do desejo (*eros*) de imortalidade pela beleza, perpetuado no discurso inerente ao próprio filósofo.

Mas como Platão estabelece a reciprocidade, sustentada na alteridade, entre *eros* e *philia*, se na Grécia clássica parece existir um consenso opondo esses dois domínios, sendo ambos marcados por papéis determinantes? Se amor erótico e a amizade não são considerados elementos compatíveis, como justificar que todo desejo, independente de sua essência, representa o impulso em direção a algo diferenciado de sua própria natureza, que o leva a ser determinado como o “[...] amor de algo (*tinós ho eros*) [...]” (199d)? O fato de essa equivalência admitir graus distintos de intensidade, não é conveniente para a elaboração platônica acerca das formas? A novidade introduzida por Platão, destoa da tradição, por conseguir conciliar, na relação *eros-philia*, o deslocamento da alma de sua natureza instintiva e selvagem (*epithymia*) passando por uma ordem de prazer mais refinado e temperante (*philia*) direcionando-se através de degraus, como prevê a ascese inspirada de Diotima, até o *eros* dialético, por ser o único dentro da cadeia de afecções a permitir a contemplação da verdadeira beleza.

Na erótica do *Banquete*, passa-se de uma relação marcada pela simetria, a *philia*, para a assimétrica entre o *erastes* e o *eromenos*, que predomina na teatralização dos primeiros elogios, mostrando-se um tanto velada, contudo latente,

Flammarion.

no de Sócrates, pois a ele não interessa unicamente o plano da relação amorosa entre indivíduos, mas o próprio movimento dialético que representa a sucessiva ressignificação de categorias distintas de belo, direcionadas para a contemplação do belo em si. No *symposion* na casa de Agaton, Sócrates, no livre exercício da *philia* revaloriza as regras predominantes nas relações eróticas, demonstrando convenientemente esse processo, em cada um dos níveis da ascese, na qual o iniciado se desloca do amor a um corpo belo até chegar à ciência do amor pelo belo, pois somente nessa instância, o amante do belo espetáculo das formas produzirá “[...] não sombras de virtude (*eidola aretes*), porque não é em sombras que estará tocando, mas reais virtudes (*areten alethe*), porque é no real (*alethous*) que estará tocando” (212a).

Atingir a verdadeira virtude não significa a superação do desejo, pois no contexto platônico, a *philosophia* nasce e sustenta-se em um desejo delirante, extasiático, impulsivo, a ponto de fundir-se no próprio desejo, permitindo-nos antever, na potência desse desejo de completude do ser pela beleza e pelo bem, a escalada de um *eros* de natureza estritamente sensitiva, para um *eros* de natureza mais branda até atingir um *eros* de natureza filosófica. O processo de ascese envolve modos diferenciados de pensamento, que se pensados à luz do processo mimético, na base encontramos o pensamento por imagens (espaço do *eros* sensitivo) ou “a partir da imagem” como defende Marques (2009, p. 137), no meio a razão discursiva (espaço no qual *logos* e *eros* se encontram) e no grau mais alto o pensamento conceitual (espaço do *eros* intelectual) que permite o acesso para a contemplação da beleza pensada como princípio da verdade. Para Gazolla (2009, p. 53), “a Beleza é uma natureza formal da qual participam as coisas belas que tocam o sensório visual; a Beleza vincula a ela outras formas: a justiça, a boa medida (*eumetros*) e outras derivadas”. Na ascese do *Banquete*, *eros* é o elemento mediador, contudo a beleza é o fator responsável por reunir os elementos em comum, a cada passo da ascese, talvez essa seja a razão de Diotima revelar pouco a pouco a beleza de cada um dos componentes que levarão à beleza em si, ao amante mais apaixonado pela beleza, Sócrates, de modo a mostrar-lhe que esse percurso necessita do impulso emanado de *eros* para ser realizado. A percepção da verdadeira beleza, no *Banquete*, compreende a conciliação entre *eros* e *philia*, mas também entre *eros* e *logos*, por ser na ordem do discurso que a ascese erótico-dialética de Sócrates/Diotima se processa.

No exercício da *philosophia*, no simpósio de Agaton, não se pode dissociar *eros*, *philia* e *epithymia*, elementos presentes em toda a sucessão de discursos do diálogo. O imbricamento entre amor, amizade e desejo, contudo não se atém ex-

clusivamente à cadeia dialética do *Banquete*, aparecendo no *Fedro* e, sobretudo, no *Lísis*,¹⁰ na passagem em que Sócrates, reforçando a analogia entre desejo e carência, atribuindo “[...] que quem deseja, deseja o que lhe falta (*endeos*)” (221e), retomada posteriormente no *Banquete*, sob a fórmula, “[...] o que deseja, deseja aquilo de que é carente, sem o que não deseja, se não for carente [...]” (200a). no contexto do *Lísis*, Sócrates reforça para Menexeno e Lísis, que “[...] o amor, a amizade e o desejo [...] se relacionam com o que nos é próprio” (*id.*). Amar ou desejar ou ser amigo de alguém, portanto, implica em se ter afinidade e se identificar com o objeto de seu amor ou de seu desejo ou de sua amizade, seja na alma, no caráter, nos costumes ou na forma exterior, aspectos que vem reforçar sua tese, de que “[...] amamos necessariamente o que nos é próprio” (222a), seja ele o amigo ou o amante.

Referências Bibliográficas

DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe*. Essai sur les dialogues de Platon. Paris: Les Belles Lettres, (1985) 1994.

GAZOLLA, Rachel. Do olhar, do amor e da beleza: um estudo sobre o estético em Platão no *Fedro* e no *Timeu*. PERINE, Marcelo (Org.). Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Loyola, 2009, p. 49-74.

HOMÈRE. *L'Iliade*. Traduction par Eugène Lasserre. Paris: GF Flammarion, 2000.

_____. *Iliada*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. Introdução e apêndices de Peter Jones. Introdução à edição de 1950 E. V. RIEU. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

KONSTAN, David. A amizade no mundo clássico. Tradução de Marcia Epstein Fiker. São Paulo: Odysseus, 2005.

LESBOS, Safo de. *Poemas e fragmentos*. Trad. Joaquim Brasil Fontes. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. *Hino a Afrodite e outros poemas*. Organização e tradução de Juliana Ragusa. São Paulo: Hedra, 2011.

10. Para efeito de citação utilizo a tradução de Carlos Alberto Nunes, editada pela ed.ufpa, cotada com a tradução de Louis-André Dorion, editada pela GF Flammarion.

MARQUES, Marcelo Pimenta. Aparecer e imagem no livro VI da *República*.
PERINE, Marcelo (Org.). *Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 137-165.

PLATÃO. *O Banquete*, ou, Do Amor. Tradução, introdução e notas de José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: difel, 2002.

_____. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. *Fedro*. Tradução, introdução e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *Fedro*. Tradução, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. Introdução de James H. Nichols Jr. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

_____. *Leis*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. *Lísis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. rev. e bilíngue. Belém: ed.ufpa, 2015.

_____. *Symposium*. Transl. Keneth James Dover. New York, Cambridge University Press, 1980.

_____. *Symposium*. Transl. Alexander Nehamas; Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett, 1989.

_____. *Sämtliche Werke*. Bänden I-X. Übersetzungen von Franz Susemihl und anderen. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 1991.

_____. *Oeuvres Complètes*. Sous la direction de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2011.

_____. *Le Banquet*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

_____. *Le Banquet*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1998.

_____. *Les Lois*. Livres I à VI. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2003.

_____. *Les Lois*. Livres VII à XII. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2006.

_____. *Lysis*. Traduction, introduction et notes par Louis-André Dorion. Paris: GF Flammarion, 2004.

_____. *Phédre*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1989.

ROMERI, Luciana. Platão e a tradição convival. *Caderno de Atas da ANPOF*, São Paulo, SP, n. 1, p. 117-120. 2010.

SOUZA, José Cavalcante (Org.). *Os Pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (*Os Pensadores*).

XENOFONTE. *Banquete. Apologia de Sócrates*. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

ZAIMAN, Louise Bruit. *Os gregos e seus deuses: práticas e representações religiosas da cidade na época clássica*. Trad. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2010.