

Se sofremos por amor a culpa é de Platão: uma leitura crítica ao Banquete

If we suffer for love, it's Plato's fault: A critical reading of the Symposium

Resumo

*O presente texto tem como objetivo inicial tecer uma leitura crítica ao conhecidíssimo diálogo de Platão, O Banquete, refletindo sobre as concepções de amor, sexualidade e afetividade que este texto apresenta e a maneira através da qual tais concepções penetraram e se desenvolveram na cultura ocidental. Esta crítica será feita em uma perspectiva pós-moderna, baseada no texto de Michel Onfray *Théorie du corps amoureux*, bem como de alguns fragmentos de Nietzsche que embasam o pensamento deste autor, entre outras referências que se demonstrem oportunas. Para isto o texto irá dividido em três partes distintas, a primeira reconstruindo em traços gerais os argumentos do texto de Platão, a segunda apontando as fragilidades destas concepções clássicas e a terceira direcionando o leitor para as alternativas disponíveis na contemporaneidade mediante tantas transformações nas formas de viver, de pensar e de amar que encontramos neste início de século XXI.*

Palavras-chave: dualismo psicofísico, pensamento metafísico, afetividade, amor, desejo, Michel Onfray.

* Universidade de Passo Fundo (UPF). Contato: fcofianco@upf.br

Recebido em: 10/04/2023 Aceito em: 18/07/2023

Abstract

The present text has as its initial objective to weave a critical reading of Plato's well-known dialogue, The Symposium, reflecting on the conceptions of love, sexuality and affectivity that this text presents and the way in which such conceptions penetrated and developed in the western culture. This critique will be made from a post-modern perspective, based on Michel Onfray's Théorie du corps amoureux, as well as some fragments from Nietzsche that underlie this author's thinking, among other references that prove to be opportune. For this, the text will be divided into three distinct parts, the first reconstructing in general terms the arguments of Plato's text, the second pointing out the weaknesses of these classical conceptions and the third directing the reader to the alternatives available in contemporary times through so many transformations in the forms of living, thinking and loving that we find at the beginning of the 21st century.

Keywords: psychophysical dualism, metaphysical thought, affectivity, love, desire, Michel Onfray.

*Omnia Sol temperat purus et subtilis
 Novo mundo reserat faciem aprilis,
 Ad amorem properat animus herilis,
 Et iocundis imperat deus puerilis
 Carmina Burana*

Alguns textos são tão antigos e influentes, tão estudados e interpretados, que passam à tradição do pensamento como pressupostos aceitos tacitamente, como textos “consagrados” no sentido etimológico da palavra, ou seja, como algo que foi tornado sagrado em conjunto pelos representantes oficiais da cultura. Mas aqui, neste processo de consagração, temos um problema filosófico. Por um lado, a filosofia, ou a abordagem filosófica dos textos e das ideias, tem o dever histórico de se constituir em uma instância crítica, ou seja, não pode deixar nada para fora do seu escopo de análise, tendo o dever de dessacralizar o que quer que seja. Por outro lado, sabemos da ambivalência com a qual a cultura sempre tratou seus elementos de sacralidade, de forma que constantemente aquilo que é em certo sentido sagrado o é igualmente,

em outro sentido, maldito. E é exatamente nesta perspectiva que vamos abordar um texto tão canônico para a filosofia ocidental quanto *O Banquete*, de Platão, tão conhecido e estudado que possivelmente não guarde mais muitas possibilidades originais de interpretação. Mas se não há originalidade em sua interpretação, talvez haja a possibilidade de certa contribuição em sua crítica: se filosoficamente não podemos considerar nenhum texto sagrado, nos resta a possibilidade de demonstrá-lo, pelo menos, como maldito.

Para isso, utilizaremos como base o próprio texto platônico, na edição bilíngue traduzida por José Cavalcante de Souza, bem como a análise desta obra e das consequências que ela lega à tradição ocidental realizada por Michel Onfray em seu livro *Théorie du corps amoureux*, traduzida livremente por *Teoria do corpo apaixonado*, que se propõe um manifesto por uma erótica solar, na intenção de ultrapassar o dualismo psicofísico em questões de afetividade e desejo. Passemos, primeiramente, a uma breve recapitulação dos trechos mais relevantes do texto platônico para proceder, em um segundo momento, a sua análise crítica e, em um terceiro, apontar as alternativas possíveis para sair do impasse da concepção de afetividade como falta e da vida como lacuna. Outras referências e pensadores serão utilizados ao longo do texto na medida que o argumento os torne pertinentes.

1. Beber juntos

O texto de Platão se apresenta já em seu início como uma discussão sobre o amor, pois este é o tema da tragédia premiada composta por Agatão, cuja festa de celebração é o mote para a reunião destes diversos personagens que passam a discutir o tema por provocação do *Symposiarcha*, aquele que determinará quanto e quando se irá beber, bem como a disposição dos presentes e os temas a serem debatidos. O próprio título do relato dá a ideia do etilismo e do elitismo vinculado ao evento: Simpósio, literalmente beber juntos, ou seja, uma reunião de homens para embriaguez e discussão, pois uma das primeiras decisões tomadas é a de retirar as flautistas da sala e deixá-las tocando na cozinha para as outras mulheres e escravos. Ao se retirar as mulheres de um debate sobre o amor se afirma diversas coisas, a primeira é a de que as mulheres não teriam condições intelectuais de contribuir para o debate, a segunda é que quando se fala em amor ele se dá exclusivamente entre homens, pois só estes seriam livres para recusar o assédio, de modo que o amor esteja vinculado à sedução e ao convencimento, ou seja, à vontade livre, o que as mulheres, neste contexto, não têm.

Como então, continuou Erixímaco, é isso que se decide, beber cada um o quanto quiser, sem que nada seja forçado, o que sugiro então é que mandemos embora a flautista que acabou de chegar, que ela vá flautear para si mesma, se quiser, ou para as mulheres lá dentro; quanto a nós, com discursos devemos fazer a nossa reunião hoje; e que discursos – eis o que, se vos apraz, desejo propor-vos. (Banquete, 176e-177a)

Mas precisamos chamar a atenção para mais um detalhe interessante, expresso já nas primeiras linhas do texto: ele é um relato distante, realizado muito tempo depois por Apolodoro que narra a um companheiro não identificado o que ouviu dizer de Aristodemo, discípulo de Sócrates que esteve neste evento e que relata o que lembra depois de tempo do que ocorreu em uma noite de bebedeira. Ou seja, a concepção ocidental de afetividade está vinculada a um relato de memória imprecisa sobre um evento pautado por misoginia e etilismo repassado a alguém que não esteve lá, e é esta a versão que nos chega, um relato fugaz e malicioso realizado por Aristodemo, de Sócrates seguramente um dos maiores apaixonados (*Sócratous erastés málista*), enciumado por se encontrar sempre descalço como o mestre e de repente encontrá-lo na rua calçado de sandálias e perfumado em direção a casa de Agatão, convidando-se para ir junto, e depois encontrando lá um ilustre outrora apaixonado de Sócrates, Alcebiades, o que deve ter atizado ainda mais o seu ciúme.

Estavam nesta festiva noite então, além de Sócrates, Agatão e Aristodemo de quem já falamos, ainda Pausânias, namorado de Agatão, Fedro, literato, e Erixímaco, médico, e por fim chega o próprio Alcebiades, integrante da elite ateniense, sobrinho de Péricles, com uma péssima reputação de bebedeiras e aventuras amorosas, destinado então a ser uma das mais proeminentes figuras políticas da cidade-estado. O tema da reunião deveria ser, portanto, sobre a natureza do amor, uma vez que tenha sido esta mesma temática a respeito da qual escreveu Agatão para participar e vencer o concurso de tragédias. Espanta aos presentes o fato de que, ainda que seja dos mortais uma das mais cotidianas preocupações, raramente se ocupam dele, tanto o deus como o sentimento, as reflexões dos filósofos, o que justificaria esta pauta como tema da discussão daquela noite.

Não é estranho, Erixímaco, que para outros deuses haja hinos e peãs, feitos pelos poetas, enquanto que ao Amor (Eróti), todavia a um deus (theoi) tão venerável e tão grande, jamais um só dos poetas que tanto se engrandeceram fez sequer um encômio? [...]; assim portanto, enquanto em tais

ninharias despendem tanto esforço, ao amor (erota) nenhum homem teve até hoje a coragem de celebrá-lo condignamente, a tal ponto é negligenciado um tão grande deus (theós). (Banquete, 177a-177d)¹

Um dos primeiros presentes a dar a sua versão sobre o amor é Fedro, identificado como literato, que argumenta que Amor é um dos deuses mais antigos, nascido a partir do Caos juntamente com a Terra (Gea), ecoando as cosmogonias tanto de filósofos como Parmênides quanto de poetas como Hesíodo. Aqui aparece pela primeira vez no texto a relação do amor com a beleza, implicando no sentimento do amor também um compromisso que é ao mesmo tempo estético e moral:

A vergonha do que é feio e o apreço do que é belo. [...] Afirmando eu então que todo homem (andra) que ama, se fosse descoberto a fazer um ato vergonhoso, ou a sofrê-lo de outrem sem se defender por covardia, visto pelo pai não se envergonharia tanto, nem pelos amigos nem por ninguém mais, como se fosse visto pelo bem-amado. (Banquete, 178d)

Amor vai aparecer aqui como um ato transitivo, dependente do reconhecimento em forma do olhar do outro, e vinculante à excelência desejada para si enquanto uma condição de ser digno do desejo deste olhar do outro e da reciprocidade desse sentimento. Além do estabelecimento amoroso de uma alteridade preferencial, que institui o desejo do sujeito como o desejo de um outro, aparece aqui a dimensão do amor como característica dos mortais, ou seja, o desejo maior dos homens (o texto usa *andros*, homem, e não *anthropos*, ser humano) é ser amado e saber-se digno deste amor. Exemplos desse tipo nobre de amor se encontram abundantes no contexto cultural grego, desde o amor de Aquiles, que morre para poder vingar seu amado Pátroclo na *Iliada*, até o famoso Batalhão Sagrado de Tebas, pelo qual chorou Alexandre Magno ao conquistar a cidade, tendo que exterminar a sua totalidade porque, uma vez que era formado apenas por pares de amantes, nenhum deles aceitou se render ao inimigo sob os olhos do seu amado, o que conservaria sua vida mas não a admiração e o amor. (SOUZA in: PLATÃO, 2016, p. 41, *infra*) Aqui aparece no texto um elemento inovador, se pensarmos o contexto no qual foi escrito, este

1 Nas citações diretas optamos por colocar entre parênteses a transcrição fonética de alguns termos do texto original para ajudar a guiar o leitor para alguns nuances, como o uso de maiúsculas e minúsculas para diferenciar amor enquanto deus e enquanto sentimento, por exemplo, entre outras.

amor como compromisso moral, centrado não na força do próprio desejo, mas na dignidade de merecer o desejo do outro, é extensível também às mulheres, uma vez que esta forma de amor transitivo se manifeste tão claramente na dimensão do sacrifício. “E quanto a morrer por outro, só o consentem os que amam, não apenas os homens, mas também as mulheres.” (*Banquete*, 179b) Assim, não tendo exatamente circunscrito completamente as possibilidades de se pensar o amor, Fedro encerra seu discurso que é mais um elogio do que exatamente uma análise filosófica, e se centra mais no deus do que no sentimento por ele insuflado: “Assim, pois, eu afirmo que o Amor é dos deuses o mais antigo, o mais honrado e o mais poderoso para a aquisição da virtude e da felicidades dos homens, tanto em sua vida como após sua morte.” (*Banquete*, 180b)

O segundo conviva a tomar a palavra é Pausânias, namorado do anfitrião deste encontro (*Agatón erastés*), que já entra em distinções mais filosóficas sobre o Amor, definindo-o como fiel companheiro de Afrodite e trazendo à discussão a possibilidade de deusas da beleza: uma Afrodite Urânia, filha de Urâno, o céu, e, portanto, anterior e talvez mais poderosa do que os deuses olímpicos; a outra, Afrodite Pandêmia, a de todos, esta filha de Zeus e Dione, portanto a beleza popular e mundana.

Ora pois, o Amor de Afrodite Pandêmia é realmente popular, e faz o que lhe ocorre; é a ele que os homens vulgares amam. E amam, tais pessoas, primeiramente não menos as mulheres do que os jovens, e depois o que neles amam é mais o corpo do que a inteligência, [...] O outro porém é o da Urânia, que primeiramente não participa da fêmea, mas só do macho – e este é o amor aos jovens – e depois é a mais velha, isenta de violência; daí então que se voltam ao que é másculo os inspirados deste amor, afeiçoando-se ao que é de natureza mais forte e que tem mais inteligência. (*Banquete*, 181b-181d)

Aqui já começam a funcionar as engrenagens do dualismo psicofísico e as ilusões metafísicas dos outros mundos, mas voltaremos a isto mais adiante. Define-se aqui a zona de exclusão erótica (*friend zone*) na qual Sócrates colocará Alcebiades, segundo as queixas deste mesmo, mais adiante ao final do texto. O argumento é que enquanto o amante vulgar ama apenas o corpo, o amante inspirado pela beleza ideal vai se apaixonar pela alma, esta que não se transforma, que é incorruptível, em oposição ao amor do corpo, este elemento em constante mutação e que vai gerar necessariamente um apego igualmente volúvel. Este amor da alma, amor celeste, encaminha para a virtude e é benéfico para a sociedade, o que está diretamente vinculado à instituição da pederastia

como mecanismo educacional no contexto grego clássico. (ANDRADE, 2018) A questão aqui é definir se o tutor está interessado (também) na elevação intelectual e espiritual de seu jovem discípulo, inspirado em um amor celeste, ou se está apenas interessado na fruição de seu jovem e belo corpo, através de um amor sexualizado que se extinguirá na mesma medida em que o efebo chegue à idade viril, conquistando seu corpo de adulto.

O terceiro discurso sobre o amor, que nos interessa sobremaneira, é o de Aristófanes, o comediante: “Mas não me vigies, que eu receio, a respeito do que vai ser dito, que seja não apenas engraçado o que vou dizer, mas ridículo.” (*Banquete*, 189b) É, paradoxalmente, um dos mitos sobre o amor mais repetidos e mais nocivos do desenvolvimento destes dois milênios subsequentes à escrita do texto, e é malgradadamente um dos que mais ecoa ainda na cultura, através do mito do amor romântico e das idealizações de completude recorrentes na cultura, especialmente a partir do Romantismo e ainda mais contemporaneamente mediante a Indústria Cultural. É o mito dos Hermafroditas. Mas o mais espantoso é que o próprio Aristófanes, conforme o trecho que explicitamos logo acima, diz que sua narrativa é não apenas jocosa, mas mesmo ridícula, ou seja, não deve ser levada a sério! Por quais motivos é justamente esta narrativa que não deve ser levada a sério a que mais vingou no desenvolvimento cultural posterior? Talvez porque a própria cultura e seu desenvolvimento não devam ser levadas assim tão a sério. Mas, vejamos o que diz o mito.

Segundo Aristófanes, a humanidade originalmente era feita em pares, cada um era dois, de modo que havia pares de dois homens, de duas mulheres e de um homem e uma mulher, cada um conforme sua própria inclinação e desejo. “Bissexualidade, heterossexualidade e homossexualidade se encontram a uma vez legitimados sob um mesmo plano de leitura, sem discriminação alguma, sem nenhuma hierarquia.” (ONFRAY, 2000, p. 52, trad. nossa) Esta paridade dava à humanidade a sensação de completude e poder. A força, que sempre vem acompanhada da *hybris*, a arrogância, faz com que estes humanos poderosos tentem subir até o Olimpo, desencadeando a fúria de Zeus que, com seu raio, fende cada um dos humanos em dois, separando as duas metades pela eternidade, de modo que a condenação eterna é a da incompletude, instauração da falta constitutiva como natureza e essência do humano, sempre a buscar a metade perfeita que lhe complete, mas esta metade é ideal, e o outro nunca se encaixa plenamente nesta lacuna por muito tempo, o que impele à busca de um novo outro, até que a prometida sensação de completude se realize. (BRANDÃO, 2013, p. 33)

Mas é preciso primeiro aprenderdes a natureza humana e as suas vicissitudes. Com efeito, nossa natureza outrora não era a mesma que a de agora, mas diferente. Em primeiro lugar, três eram os gêneros da humanidade, não dois como agora, o masculino e o feminino, mas também havia a mais um terceiro, comum a estes dois, da qual resta agora um nome, desaparecida a coisa; andrógino era então um gênero distinto, tanto na forma como no nome comum aos dois, ao masculino e ao feminino, enquanto agora nada mais é do que um nome posto em desonra. Depois, inteiriça era a forma de cada homem (anthropou), com o dorso redondo, os flancos em círculo; quatro mãos ele tinha, e as pernas o mesmo tanto das mãos, dois rostos sobre um pescoço torneado, semelhantes em tudo; mas a cabeça sobre os dois rostos opostos um ao outro era uma só, e quatro orelhas, e dois sexos, e tudo o mais como desses exemplos se poderia supor. (Banquete, 189d-190b)

Assim entendemos o porquê da voracidade humana de consumo, do outro, das coisas, do mundo, sempre na tentativa desesperada e vã de completar uma lacuna abismal, criada pela ideia irrefletida, pela piada maldosa de um comediante, de que o desejo é sempre a tendência de buscar aquilo que falta e que, uma vez encontrado, não será mais desejado. Piada de mau gosto, sem dúvida. Mais do que isso, esta forma de entender a equação do desejo aponta para o ideal em detrimento do real, ou seja, aquilo que se tem não é desejável, pois é imperfeito, desejável é o que se não tem, pois conserva ainda em si, certamente uma ilusão de ótica devida à distância, a imagem diáfana da perfeição. O outro passa a funcionar como símbolo da completude e do amor, pois de um se fez dois (*ex enós duo*), e a própria busca dessa completude é o impulso e a natureza do amor. Lembremos o que nos ensina a semiótica moderna, os símbolos são ou arbitrários (SAUSSURE, 1995) ou vazios (BARTHES, 2001), o que nunca é uma forma muito romântica de justificar a relação (te amo porque és arbitrário e vazio, de modo que posso jogar sobre ti todos os significados do mundo...)

Entrando ainda mais na dimensão filosófica da discussão, temos a contribuição da única voz feminina do texto, quiçá de todos os diálogos platônicos, ainda que por intermédio de Sócrates: Diotima de Mantinéia, sacerdotisa de Apolo, que instruiu Sócrates sobre as coisas do Amor, segundo ele mesmo. Ela vai dizer, resolvendo o problema de não se desejar mais o que se tem, que Amor não é nem um homem nem um deus, e sim um gênio, um *daimon*, intermediário entre ambos, e que, por isso, nunca cessa o seu movimento, pois, por mais que se o tenha, ainda mais há a ser desejado, o amor é um intermediário, um caminho, uma força motora infinita.

Não fiques, portanto, forçando o que não é belo a ser feio, nem o que não é bom a ser mau. Assim também o Amor, porque tu mesmo admites que não é bom nem belo, nem por isso vás imaginar que ele deve ser feio e mau, mas sim algo que está, dizia ela, entre estes dois extremos. (Banquete, 202b)

É uma ótima concepção do amor esta da sua eterna pulsão em direção ao mais belo e mais perfeito, e mesmo, e este é o ponto mais bem explorado na tradição exegética deste texto na filosofia, é a melhor maneira de entender aquele amor sacro em sua forma mais pura, a do filósofo, aquele que ama o conhecimento, aquele que o busca sempre. Ele não pode ser sábio, *sophós*, pois o sábio já sabe, também não pode ser ignorante, *amathéis*, pois algo ele sabe, ele é filósofo, aquele que mesmo não sabendo tudo, sabe de si alguma coisa, mas tende sempre a perfectibilidade do saber em um exercício infinito. Quem ama é atraído pelo belo, e o mais belo de tudo é o conhecimento, por isso os que amam o conhecimento não são sábios nem ignorantes, mas, mesmo querendo sempre mais, tem consigo o que amam o tempo todo, e por isso são felizes.

E quem é seu pai, perguntei-lhe, e sua mãe? É um tanto longo de explicar, disse ela; todavia, eu te direi. Quando nasceu Afrodite, banquetevam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência, Recurso (Póros). Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza (Pênia), e ficou pela porta. Ora, recurso, embriagado com o néctar – pois vinho ainda não havia – penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e de pronto concebe o Amor (Eros). Eis porque ficou companheiro e servo de Afrodite o Amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo que por natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela. E por ser filho Amor de Recurso e de Pobreza foi esta a condição em que ele ficou. Primeiramente ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a necessidade. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro e sofista: e nem imortal é a sua natureza nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando

enriquece; ora morre e de novo ressuscita, graças a natureza do pai; e o que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece o Amor nem enriquece, assim como também está no meio da sabedoria e da ignorância. (Banquete, 203b-204a)

A explicação para esta sede que jamais será saciada reside, portanto, no próprio mito narrado sobre a origem e nascimento do Amor, na festa em homenagem ao nascimento da deusa da beleza, e por isso a ela consagrado, ele é filho de Póros e Pênia, o recurso e a miséria. Eternamente insatisfeito como a mãe, eternamente tramando formas de saciar seu inexorável desejo, Amor se consolida como o tirano dos deuses e dos homens, como o representou Schopenhauer ao chamá-lo de *Nosso Inimigo*. (SCHOPENHAUER, s. d., p. 45)

A última voz que se ouve neste simpósio é justamente a de Alcibiades, outrora discípulo e ainda sob a esfera de influência intelectual de Sócrates, chega a casa de Agatão já no decorrer da festa, embriagado e causando estardalhaço, em nítido contraste com o clima intelectualizado e mesmo comedido em relação à bebida que se encontrava até então.

Não muito depois ouve-se a voz de Alcibiades no pátio, bastante embriagado, e a gritar alto, perguntando onde estava Agatão, pedindo que o levassem para junto de Agatão. [...] “Senhores! Salve! Um homem em completa embriaguez vós o receberei como companheiro de bebida, ou devemos partir, tendo apenas coroado Agatão, pelo que viemos?” (Banquete, 212d-213a)

Aqui se consagram algumas das características do amor de autocontrole, pensado como amor sacro e descorporeificado, deserrotizado diríamos, que entrarão para a posteridade da tradição filosófica muito bem adaptadas ao contexto judaico-cristão e o uso que este fez da filosofia platônica como metáfora e fundamentação racional pelo menos desde a patrística medieval. Alcibiades, relutante em aceitar esta forma intelectualizada de relação erótica, se queixa da pouca atenção física que recebeu de Sócrates quando era seu discípulo e *erômenous*, tentando reestabelecer a dimensão pandêmica a uma Afrodite que já se manifestava puramente urânia. Relação possessiva e enciumada da qual se queixa Sócrates:

Agatão, vê se me defendes! Que o amor (erós) deste homem se me tornou um não pequeno problema. Desde aquele tempo, com efeito, em que o amei (érasthên), não mais me é permitido dirigir nem o olhar nem a palavra

a nenhum belo jovem, senão este homem, enciumado e invejoso, faz coisas extraordinárias, insulta-me e mal retém suas mãos da violência. (Banquete, 213c-213e)

Alcebíades, famigerado, conhecido por desviar na adolescência os maridos das mulheres e na juventude as mulheres dos maridos, segundo Bion de Borístenes, se declara *Symposiarcha* (*arkhonta tés poseós*), ou seja, ordena que todos se embriaguem, fazendo a ressalva de que Sócrates estaria acima e a salvo da embriaguez, não importa o quanto bebesse, reforçando a capacidade de resistência e controle de seu mestre, que resiste tanto aos desejos do vinho e da mesa quanto aos ditames rigorosos do clima quanto, e especialmente aqui, aos encantos de um belo jovem como ele próprio.

Julgando porém que ele estava interessado em minha beleza, considerei um achado e um maravilhoso lance da fortuna, como se estivesse ao alcance, depois de aquiescer a Sócrates, ouvir tudo o que ele sabia; [...] - pois encontrei-me, senhores, a sós com ele, e pensava que logo ele iria tratar comigo o que um amante em segredo trata com o bem amado, e me rejubilava. Mas não, nada disso absolutamente aconteceu. (Banquete, 216d-217c)

Encerra-se a discussão comparando Sócrates às estátuas dos faunos e silenos que, ocas, escondiam divindades belíssimas dentro de si, em uma óbvia referência à descorporeificação em marcha no pensamento ocidental e mesmo no contexto educativo, de forma a causar esse rompimento que temos hoje entre o intelecto e a corporeidade, tendo o desprezo do corpo e suas características e potencialidades, o afeto, a dimensão estética, sido relegados a um segundo plano, a dimensões de somenos importância pedagógica e intelectual.

Vai tardar até o final do século XIX para que a corporeidade, entendida também como crítica ao pensamento metafísico, venha tentar restabelecer a harmonia entre intelectualidade e existência. Mas em questões de afetividade talvez já tenha sido tarde demais, talvez o dano já tenha sido irreparavelmente causado. É justamente para uma crítica sobre as concepções platônicas de amor em uma perspectiva nietzschiana, ou seja, entendendo o desejo como excesso, como vontade de poder, e não como falta e incompletude, que Michel Onfray aponta seu *Teoria do corpo apaixonado*, conforme veremos na argumentação que se segue.

2. Sofrer sozinhos

Em sua análise do texto platônico e dos preconceitos que ele lega ao pensamento ocidental, Michel Onfray se vale de uma boa quantidade de imagens cômicas e metáforas zoomórficas, o que torna a leitura, ainda que densa, em certos momentos jocosa. Mas ainda assim, o cerne de sua crítica já se faz entrever na epígrafe que escolhe para a abertura do capítulo no qual aborda *O Banquete*, chamado *Du Manque* (Sobre a Falta). Como não poderia deixar de ser, o pensador francês evoca aquele que talvez tenha sido o mais ferrenho crítico da tradição socrático-platônica e seus desenvolvimentos no pensamento judaico-cristão do ocidente:

Que se tenha ensinado o desprezo pelos primeiríssimos instintos da vida; que se tenha inventado uma “alma”, um “espírito”, para arruinar o corpo; que se ensine a ver algo impuro no pressuposto da vida, a sexualidade. (NIETZSCHE, 2008 [1888], p. 107, grifo do autor)

A partir desta postura, o autor segue analisando no texto platônico as elaborações a respeito da afetividade humana e denunciando o que ele vai chamar de “lugares-comuns” do diálogo: que o desejo é falta, que o desejo surge e se apazigua no encontro com o outro e, por fim, que é possível estabelecer uma distinção entre um desejo físico e um desejo intelectual, ou, como na obra de Tiziano, entre um *Amor Sacro* e um *Amor Profano* (2022 [1515]).

Onfray (2000, p. 50 et seq.) inicia a sua argumentação chamando a atenção para o quão risível é a metáfora de Aristófanes, o que o próprio já havia deixado claro, conforme destacamos acima. A humanidade original é descrita como uma espécie de linguado, ou solha, peixe chato que habita o fundo do mar, de formato arredondado e que, para corresponder ao mito dos hermafroditas, bastaria que se ligasse a outro peixe pelo ventre, formando esta totalidade ideal. Aceitando a divisão que lhe foi imposta, a humanidade se associa à monstruosidade, aceitando a sua deficiência existencial e seu destino de animal incompleto.

Aristófanes, homem dos trocadilhos, dos jogos de palavras, dos gracejos, do riso e do grotesco, toma a palavra no mais famoso dos banquetes para ensinar a miséria da humanidade sexuada. Ele formula uma teoria do desejo que envenena ainda o Ocidente depois de ter sido proferida entre dois soluços, nesta famosa noite de bebedeiras filosóficas que passou aos anais da história das ideias. (ONFRAY, 2000, p. 50, trad. nossa)

Os seres primitivos, existindo aos pares, se deslocam veloz e fortemente rolando sobre seus oito membros, conservando a perfeição metafórica da esfera como figura geométrica, de modo que seu vigor, orgulho e felicidade venham a desagradar os deuses, que aliás sempre se descontentam com o humano contentamento, preferindo os súditos submissos, obedientes e temerosos. Lembremo-nos das faltas originárias do cenário mitológico judaico-cristão, sempre ligadas a uma vontade de conhecimento, a um impulso de autonomia, e perceberemos que no contexto mitológico greco-romano isso não se dava de forma distinta. A punição vem rapidamente, através da cisão, ordenada por Zeus e auxiliado por Apolo, os animais perfeitos são cortados ao meio, sendo doravante metade arrogantes e metade perigosos do que eram anteriormente, e condenados à busca da metade que lhe falta, na tentativa, corporal, de restabelecimento da completude pela proximidade do apolíneo nó górdio do umbigo, sistema ònfalo da busca de si no outro. A cópula, famosa besta de duas costas, citada por Shakespeare no início de Otelo, ajudará doravante a humanidade a não perecer pela inexorável incompletude, prometendo, ainda que efemeramente, uma felicidade que jamais se realizará. A narrativa dos andróginos de Aristófanes, célebre na história da filosofia, fundamenta o lugar-comum de que o desejo estaria baseado na falta:

Além do desejo entendido como falta, a obra de Platão, [...], produz um certo número de ideias-força a partir das quais se organiza a visão dominante do amor: o andrógino apresentado como um modelo, o casal proposto como uma forma ideal destinada a certa potência libidinal, um dualismo promotor da alma e negador dos corpos, eis as pedras angulares do edifício que, para nossa maior tristeza, habitamos ainda hoje. (ONFRAY, 2000, p. 51, trad. nossa)

E aqui temos o primeiro lugar-comum denunciado por Onfray na narrativa de Platão, a denúncia de que, ao contrário do que se crê conforme a tradição, o desejo seja falta, e não excesso como este autor propõe. Esta hipotética falta explicaria a multiplicidade do desejo, de maneira que cada um busca exatamente aquilo que lhe faltaria, em uma espécie de normatização disciplinar do desejo, que deve ser categorizado e organizado, definido, nos moldes das reflexões de Foucault (1988), e isso ajudaria a disfarçar do desejo, entendido como excesso, a sua multiplicidade, sua variabilidade, sua indômita vacância, seu comportamento errático e mesmo destruidor. Na busca do ideal o apaziguamento do desejo, se este não se apazigua, o que em geral lhe é impossível enquanto excesso, é porque não se encontrou ainda o ideal. A domesticação

do desejo é a intenção última da metafísica. “Devotos deste ensinamento, os sujeitos se perdem no desejo de um objeto impossível de encontrar, pois é um objeto inexistente, fantasmagórico, mítico. Porque fictícia, a metade perdida não será encontrada jamais.” (ONFRAY, 2000, p. 56, trad. nossa) Isso significa que, ao mesmo tempo que se considera o desejo uma espécie de falta, temos inexoravelmente a consequência desta busca como sofrimento, um sofrimento inescapável aliás. Se a completude só se dará no encontro com este ideal, e se o ideal é sempre isso mesmo, ideal, ou seja, irrealizável, esta busca eterna jamais cessará. Mas há um aspecto ontológico implícito aqui, que é a consideração de si como miserável, incompleto, insuficiente, o grande desprezo de si, esta forma de pulsão de morte (FREUD, 2020a), que se presta tão bem às diversas formas de idolatria, imanentes ou transcendentais, que vão desde o fanatismo religioso em suas diversas vertentes, ao consumismo e o fascismo, e mesmo ao amor obsessivo gerador de tantos crimes, covardias e violências. (FREUD, 2020b) Dada a gravidade desta concepção e o abismo de suas consequências, recapitulamos:

Primeiro lugar-comum gerado pela história platônica de Aristófanes: o desejo é falta. Primeira ideia a destruir quando nos propomos a reversão do platonismo sobre a questão das relações sexuais – porque o desejo é excesso, [...]. A genealogia idealista do desejo supõe a definição do amor como a busca da completude originária. (ONFRAY, 2000, p. 54, trad. nossa, grifos do autor)

E isso nos conecta diretamente ao segundo dos lugares-comuns que o texto quer denunciar, a concepção de que o desejo se apaziguaria no encontro com este outro ideal que poderia restabelecer a completude original outrora perdida: “Segundo lugar comum gerado pelo comediante embriagado: *o desejo se apazigua na unidade primitiva reconstituída, e o casal lhe fornece teoricamente a forma ideal.*” (ONFRAY, 2000, p. 56, trad. nossa, grifos do autor) Se antes a questão central seria a falsa dimensão da falta, aqui o cerne do argumento é a falsa possibilidade da perfeição ideal, seja representada pelo casal feliz das redes sociais, seja ele representado pela esfera parmenidiana nas alegorias platônicas. Em um mundo imanente, a perfeição não existe, e cobrar esta possibilidade a partir do encontro com o outro é o caminho assegurado da decepção, além de ser exageradamente injusto em relação a este outro que deveria restabelecer com sua completude o sentido ontológico da realidade. “Considerar a esfera como modelo do casal institui a maioria das neuroses que

o ocidente gerou em matéria de amor, de sexualidade ou de relação sexual.” (ONFRAY, 2000, p. 58, trad. nossa) Em lugar das multiplicidades individuais, indomáveis, inclassificáveis e fluidas, o pensamento dialético institui a unidade reconciliada, idealizada, depurada de suas potencialidade de dissonância, esta característica tão forte do desejo. A menos que ele esteja, assim, domesticado, apontando diretamente para a falta e para a incompletude e a imperfeição. A dimensão da perfeição desejável é o grande mal que acomete a humanidade desejante, ao considerar possível o impossível, o sujeito não tem outro raciocínio a fazer senão o de que é por sua culpa e incapacidade, por sua incompletude e imperfeição, que o inalcançável ainda não foi alcançado. “A aspiração à perfeição gera mais impotência do que satisfação, a vontade de pureza fornece mais frustração do que florescimento.” (ONFRAY, 2000, p. 59, trad. nossa) Nessa busca ingrata pela perfeição totalizante, se perdem as identidades, a fusão vira ressentimento e confusão, e o casal passa a viver mais agruras inspiradas por um modelo inatingível do que as alegrias possibilitadas pelo encontro.

Por isso desejo não pode ser a busca pelo que falta, por esta dimensão etérea e inatingível da perfeição reducionista e frustrante. Já na etimologia da palavra, temos a necessidade de abandonar as fantasias ideais das estrelas, das dimensões hiperurânicas, e voltarmos a prestar atenção ao mundo, às coisas, aos seres imperfeitos que somos e que nos cercam, a nos reconciliarmos com o real, que nunca é como queremos e que nunca retornará a ser completo como nos contam as fábulas além-mundistas. *De-sidere*, abandonar as estrelas, e trazer novamente o olhar ao nível do chão, ao nível das possibilidades realistas do mundo. “Quem deseja baixa o olhar, renuncia à Via Láctea, ao azul sideral, e enraíza seu querer na terra, nas coisas da vida, nos detalhes do real, na pura imanência.” (ONFRAY, 2000, p. 60, trad. nossa) E aqui o autor francês lembra dos porcos que a tradição associou ao epicurismo e faz brasão da ofensa ressignificada: realmente os porcos, anatomicamente incapazes de voltar os olhos para os céus, vivem uma idílica vida materialista e hedonista, ao nível horizontal do solo, permeados e untados pela mesma terra que é a natureza e das coisas a mãe. “Desejar supõe menos implorar por uma unidade perdida do que ocupar da Terra, se desviar do firmamento. [...], o desejo obriga a se reconectar alegremente com as divindades ctônicas.” (ONFRAY, 2000, p. 61, trad. nossa) E é justamente sobre esta cisão entre dois mundos, entre duas dimensões que se baseiam os erros de julgamento sobre o desejo, e esta dicotomia é o que nos abre o terceiro lugar-comum citado pelo autor:

Terceiro lugar-comum gerado pela ideologia platônica: existem dois amores, um, defensável, indexado sob a lógica do coração e dos sentimentos, da alma e das virtudes; o outro, indefensável, submisso exclusivamente aos princípios do corpo, privado de sua fagulha espiritual, amputado de sua parte divina, inteiramente dedicado à matéria. (ON-FRAY, 2000, p. 61-62, trad. nossa, grifos do autor)

Aqui culmina a argumentação que já vem sendo desenvolvida nos dois pontos precedentes, a ideia de que se compõe o humano de duas dimensões, uma espiritual, virtuosa e perene, e uma dimensão inferior, corporal, viciosa, ligada à animalidade. Obviamente, nesta escala de valores, a dimensão corporal, sendo inferior, pode ser desprezada, ou mesmo deve ser descartada, suprimida, proibida, o que combina muito bem com dois tipos de argumentação, a religiosa, que aceita facilmente as fantasias da transcendência em sua incapacidade de suportar o real e a dos impotentes de todos os matizes, aqueles que não se permitem viver o seu desejo e que, funcionando à maneira dos sacerdotes ascetas de Nietzsche (2004), condena tudo aquilo que deseja mas não consegue conquistar. Aqui fica evidente a incapacidade de usufruir dos prazeres da carne livremente, de entregar-se aos doces trabalhos de Vênus, em prol de uma fictícia superioridade moral e de uma pureza desinteressante. Mais do que isso, transparece neste argumento a incapacidade de aceitar a si mesmo como um animal entre outros animais, em uma tentativa desesperada de se considerar um anjo sem antes ter aprendido adequadamente a ser um animal. Isso atesta a razão de Freud (2010) ao comentar as dificuldades no caminho da psicanálise apontando esta segunda ferida narcísica trazida às claras por Darwin, de que não somos criaturas celestes feitas à imagem de um criador divino, e sim uma espécie de primatas que evoluíram aleatoriamente do mesmo tronco genético de outros primatas.

Mas já que entramos na seara das metáforas animais, nos permitiremos recapitular os argumentos anteriores na forma de animais que parecem tanto agradar ao filósofo francês. Se a solha, peixe chato e rasteiro, lembra à humanidade a sua condição de ser desejante constituído pela falta, a divisão entre corpo desprezível e alma pura em relação ao amor e ao desejo terá sua imagem na ostra: por um lado uma casca grossa e rígida que deverá ser violada e descartada, por outro um cerne viscoso que é basicamente um tubo digestivo informe e gelatinoso, destinado a ser consumido pelo outro, esta mistura de amante e algoz. Notemos que essa dicotomia já aparece nas falas de Alcebiades, ao comparar Sócrates às estátuas ocas dos faunos que trazem belas divindades em seu interior.

Aqui igualmente ecoam as palavras de Pausânias, sobre as duas Afrodites, a Urânia, antiga e superior, voltada à alma, e a Pandêmia, corporal e democrática, sensualista e perigosa, a divisão do desejo entre as belezas superiores da alma e as viciosas seduções da carne. Mais de dois mil anos depois destas elaborações ainda sofremos com a estreiteza de pensamento que, infantilmente, separa o mundo em categorias estanques e incomunicáveis, esquizo-paranóides, incapaz de perceber na realidade as multiplicidades de nuances. “Quais são as consequências destas posições ostrícolas de Platão? Dramáticas, catastróficas. Isso é o que eu chamo de teoria dos dois amores, nos quais um se oferece como modelo, o outro como frustração.” (ONFRAY, 2000, p. 63, trad. nossa) Para seguir desenvolvendo a metáfora dicotômica, Platão lança mão do recurso da parelha de cavalos, um branco e um preto, ambos a puxar a caruagem que é a alma, cada um segundo a sua inclinação, o alvo para cima, a contemplação das belezas celestes e ideais, o outro para baixo, para os prazeres concupiscentes que, ainda que secretamente, todos nós tanto apreciamos.

Sob o terreno do amor e da relação sexual, o Ocidente encontra seus traços nas teorias platônicas do desejo como falta, do casal como conjuração da incompletude, do dualismo e da oposição moralizante entre os dois amores. [...] Tudo aquilo que se demora demais no corpo, na carne, nos sentidos, na sensualidade concreta, se paga ontologicamente com a danação, com a punição, com o sofrimento. (ONFRAY, 2000, p. 65-66, trad. nossa)

Não é necessário um grande conhecimento ou imaginação para entender e recapitular como esta hierarquia dicotômica se manifestou na continuidade do pensamento ocidental: sob o patrocínio do pensamento cristão medieval, foi o corpo dominado, esquecido e perseguido, assim como todos aqueles que lembram a sua existência, fazendo despertar o desejo. Se bruxas foram queimadas, se as mulheres (e os homossexuais, homens que lembram mulheres) são desacreditadas ainda hoje na cultura ocidental, quando não agredidas e eliminadas, simbolicamente tapadas ou expostas, concretamente torturadas e assassinadas, é porque, seguramente, elas tentam maldosamente o cavalo negro a conduzir-se para baixo, em direção ao corpo, ao mundo e, enfim, à realidade de tudo o que existe, que é só o que existe.

De maneira que se teologiza a questão do amor para realocá-la sobre os terrenos espirituais, religiosos, se condena Eros em proveito de Ágape, se fustiga o corpo, se o maltrata, o detesta, o pune, se o abençoa e martiriza com

o cilício, se o inflige a disciplina, a mortificação e a penitência. Se inventa a castidade, a virgindade e por outro lado, o casamento, esta sinistra máquina de produzir anjos. (ONFRAY, 2000, p. 67, trad. nossa, grifos do autor)

O platonismo, assim, ensina o desprezo da carne, a ênfase exclusiva nas relações descorporeificadas, amor platônico, e, varrendo para debaixo do tapete da psique o corpo e seus desejos, instaura as neuroses, os pecados e a culpa que esmaga e asfixia, o adultério que acompanha o casamento burguês por pressão social, a solidão acompanhada, a mentira e a hipocrisia, a libido enfraquecida e inconfessada, a misoginia generalizada, entre tantas outras flores do mal geradas pelo idealismo, especialmente depois do romantismo como força cultural no desenvolvimento da modernidade. “Terapeutas, médicos e sexólogos dão testemunho: a miséria da carne governa o mundo. O corpo glorioso elevado aos pináculos conduz indefectivelmente o corpo real aos inferninhos, aos bordeis ou aos divãs dos psicanalistas.” (ONFRAY, 2000, p. 51, trad. nossa) Dessa forma, triunfa uma pulsão de morte que quer o desejo aprisionado, enfraquecido, pois todos sabemos como ele é socialmente revolucionário, até mesmo divinamente perigoso. (MARCUSE, 2015) Inquietante sim perceber que, ao longo do desenvolvimento do pensamento ocidental e mesmo dentro de nossas estruturas simbólicas e psicológicas individuais, o desejo é visto com desconfiança ao mesmo tempo que os seres desejanter se percebem vítimas do engodo mitológico de serem imperfeitos, incompletos, pecadores, miseráveis. Porém, se negarmos a ideia de que o desejo é falta, ou pelo menos reconhecermos que é de um tipo de falta constitutiva que não será jamais plenificada, como nos prometeu a mitologia e a religião, o que resulta que não faz mais sentido nem falarmos dela, nos falta então dizer o que seria o desejo. Quais seriam as opções em relação ao amor e a relação sexual a partir desta constatação? Se não é falta, seria possível ao desejo ser excesso? Vejamos.

3. Sair de si

Ainda que não possamos reconstituir detalhadamente o desenvolvimento argumentativo de Onfray, destacamos que, para contornar esta dificuldade ontológica do desejo como falta, o autor recupera a longa tradição materialista e hedonista, citando autores como Demócrito de Abdera, Diógenes de Mégara, Epicuro, Lucrécio, ou mesmo estoicos, como Marco Aurélio, para culminar na concepção do desejo como excesso e, para ser dito claramente, vontade de

potência, ou seja, excesso, transbordamento, dádiva espontânea, energia que sai de si e deságua no outro como possibilidade intersubjetiva. “A intersubjetividade sexual supõe menos a fusão do que a justaposição, menos a confusão que a separação. A ejaculação, masculina ou feminina, prova a impossível religião amorosa e evidencia o ateísmo da matéria. [...] enquanto os idealistas se ocupam com falta, fusão e completude, os materialistas respondem com excesso, descarga e solidão.” (ONFRAY, 2000, p. 81-82, trad. nossa) Ou seja, a existência sexual e afetiva se desenvolve na dimensão da corporeidade, e não nas fantasias abstratas e moralizantes do espírito, e se expressa no excesso e no transbordamento, e não na perspectiva predatória do desejo como a ação de ir até o outro retirar dele algo que me completaria. Comentando a concepção de afetividade contida no magnífico *De Rerum Natura* de Lucrecio, nosso autor sintetiza:

De onde uma concepção radicalmente materialista do desejo: nem falta nem aspiração à completude, mas excesso que visa ao transbordamento. De maneira indutiva, esta opção fisiológica supõe uma concepção particular do outro: ele não é um recorte identitário, fragmento incompleto esperando a revelação de si através da alteridade pretérita e da unidade primitiva reconstituída, ele é totalidade solipsista, entidade integral, mônada absoluta de uma maneira totalmente semelhante a mim. [...] Eu sou, sem a confirmação do outro, e a despeito dele, desesperadamente só, tragicamente isolado, mas integralmente autônomo, fim e meio, origem e ponto culminante de mim mesmo. (ONFRAY, 2000, p. 93-94, trad. nossa)

Aqui já se encontra a impossibilidade do ato sexual enquanto encontro com o outro e como caminho de completude e perfeição. Estamos, na perspectiva materialista, todos presos inexoravelmente em nós mesmos, e temos apenas representações do mundo com as quais interagimos e sobre as quais nos debruçamos e derramamos o nosso desejo. O outro jamais será possuído ou conhecido, pois eu nunca conseguirei sair inteiramente de mim, mas este isolamento me permite escolher e agir livremente se eu quero ou não fazer este gesto, este movimento em direção à alteridade. “*Desejar é experimentar o trabalho de uma energia que engrossa e clama por expansão.*” (ONFRAY, 2000, p. 94, trad. nossa, grifo do autor) A questão em pauta aqui é fazer coincidirem o desejo e o prazer, não mais o desejo e a falta, a paixão como sofrimento, e sim o desejo como a abundância de uma força que se descarrega no outro como um presente, ainda que seja apenas um efêmero toque de alteridade,

pois a totalidade do outro permanecerá ontologicamente inacessível. “Gozar o gozo do outro jamais será gozar com o gozo do outro. A mesa coisa com seus sofrimentos e outras experiências existenciais. Se deseja a fusão, mas se realiza o abismo.” (ONFRAY, 2000, p. 96, trad. nossa)

Em uma perspectiva que poderíamos chamar de fenomenológica do amor, devemos reconhecer que não há uma essência de amor que flutue pelo mundo e se cristalice em um carinho, em uma ereção ou em um ramallete de rosas, existem sim manifestações fenomênicas do amor, amor em atos, a partir dos quais, seja em ações seja em palavras, jamais se poderá ter certeza da verdade ontológica do sentimento. Nesta impossibilidade epistemológica de alcançarmos com certeza a essência do amor, devemos aceitar nossa existência em um mundo de veleidades fenomênicas de afeto, amor se percebe em ato e apenas e enquanto e porque eles estão sendo executados, logo depois, e justo antes, amor desaparece ou ainda não é. Por esta razão, ainda que esteja no horizonte da cultura, o amor como sentimento e pensamento, o amor descorporeificado, não tem efetiva importância. Que importa pensar e acreditar que ama e depois agir como se não amasse? Mas ao dizer que amor se dá corporalmente devemos fazer a ressalva, ainda que óbvia, mas talvez incompreensível aos olhos dualistas, que não apenas a genitália é corpo, que todo o corpo é corpo. Amamos sempre com o corpo porque este corpo é presencialidade, é o corpo que conforta, acaricia, ampara, expressa gentileza, é o aparelho fonador, corporal, que manifesta poeticamente as palavra do sentimento, é o corpo que oferece o café, que traz a água, que cobre o outro, e é ele também, obviamente, que faz gozar e goza, e goza também o poder de fazer gozar. Poder de sentir e gerar prazer: vontade de potência. Corpo.

Nesta perspectiva pós-moderna, uma metafísica do concreto aponta para a dissolução dos ideais, dos modelos fixos, dos padrões a ser seguidos e da própria ideia de “normalidade”, o que possibilita diversas e infinitas configurações da relação amorosa e sexual, mediante obviamente a tácita concordância de todos os envolvidos. O desaparecimento das ideias, neste caso do amor ideal, possibilita aos sujeitos se organizarem ao redor dos amores reais, perpetrados por pessoas reais e vinculados a um desejo livre que já não tem mais a tarefa de ultrapassar as interdições que as amarras do ideal lhe colocavam na sociedade moderna, e sim a tarefa de primeiramente descobrir qual é efetivamente o seu desejo para depois viver de acordo e de forma responsável por ele. Desta maneira se ressalva, mas por razões menos fantasiosas, as múltiplas possibilidades dos amores hermafroditas do mito de Aristófanes, agora se pode falar sério, e a vivência do desejo pode estar orientada para o igual,

para o diferente, para ambos, para todos e para nenhum, sem que nenhum modelo de masculinidade ou feminilidade ou pureza venha para oprimir o desejo livre e indomável.

A descoberta desta terra incognita na qual a alteridade cessa de ameaçar como um recife de corais ou um banco de areia supõe o recurso à retórica do contrato. A boa distância se realiza com os recursos da linguagem, dos signos, dos verbos, das trocas de significados por dois atores lúcidos, informados e decididos a fazer coincidir suas ações e suas declarações. Não podemos levar em consideração aqueles destroços que não são capazes de decidir a partir de uma perspectiva comum, que dizem uma coisa e fazem o contrário, falam reto e agem em curva. (ONFRAY, 2000, p. 209-210, trad. nossa, grifo do autor)

Inaugura-se a possibilidade de estabelecimento de contratos livres e esclarecidos entre partes plenamente capazes de manifestar seu desejo e sua vontade, e moralmente comprometidas consigo mesmas o suficiente para agirem com sinceridade e transparência consigo e com os demais. Mas uma relação como um contrato não é a fusão de duas almas na totalidade e sim a manifestação da vontade de um entregar ao outro aquilo que lhe sobra de potência, sem deveres ou obrigações, e sim uma ênfase estética da fruição da existência ao lado e através do outro. Também os contratos não são eternos e imutáveis como as ideias perfeitas, ao contrário, contratos mudam, podem ser renegociados e mesmo cancelados, pois as pessoas mudam e os interesses mudam. Aqui se respeita o amor como fenômeno efêmero e por isso mesmo raro e precioso, ao invés de penosa e monótona obrigação cotidiana. Mas ao mesmo tempo que nenhuma das partes é obrigada a participar do contrato, igualmente aquele que participa tem o dever de manter sua palavra ou claramente romper o contrato em questão.

Eu não imagino o contrato possível senão entre pessoas de lealdade e capacidades éticas semelhantes. Já que esta forma moral, herdada do mundo político e jurídico primitivo helênico visa a realização do prazer e a evitação do desprazer, é forçoso que os dois contratantes tenham plena ciência daquilo no que se engajaram para produzir o júbilo a dois e descartar todas as possibilidades de sofrimento. [...] Ninguém é obrigado a aceitar o pacto, mas aqueles que o subscrevem deve imperativamente manter a sua palavra. (ONFRAY, 2000, p. 96, trad. nossa)

Para melhor ilustrar a posição ideal dessa forma inovadora de pensar a sexualidade e a afetividade, Onfray (2000, p. 201 et seq.) lança mão da metáfora do ouriço, animal que raramente aparece nas fabulas greco-romanas e que chega a ser difamado pela literatura latina medieval como símbolo do corpo coberto de chagas, nesse caso espinhos, pela presença do pecado, entre outras fantasias. O ouriço precisa de uma sabedoria existencial que serviria muito bem aos humanos, ele sabe a distância perfeita para se colocar sem ferir o outro ou se ferir nele, ele conhece a arte de se proteger sem agredir, e de ferir sem atacar.

Uma lenda siberiana – retomada por Schopenhauer – destaca intensa e oportunamente os ouriços. Dois animais se encontram em um ambiente desértico e gélido. A grossa neve e o gelo abundante os conduz ao tremor, ao perigo e ao risco da morte pelo frio. De modo que eles se aproximam, se emparelham fisicamente e terminam por se aquecer – mas, para tanto, eles se tocam, e então se pinicam. (ONFRAY, 2000, p. 202)

Daí, portanto, a necessidade de encontrar uma situação mediana, uma distância ideal, que evite o congelamento por isolamento e igualmente o desconforto da proximidade excessiva. As preocupações aqui ganham outra dimensão, não mais a pureza ideal, o amor descorporeificado, não mais a busca da completude através do outro, este mecanismo de posse fantasmagórica de algo que não pode ser possuído, essa necessidade de fusão identitária e socialmente normatizada, e sim a preocupação com a maximização da fruição da existência na companhia do outro. Ao contrário do isolamento afetivo, do controle das pulsões com a finalidade única de afastar o sofrimento, de todo o desenvolvimento da moralidade normativa como um mecanismo abstrato de dominação do corpo como espaço de prazer, temos uma outra equação, a do cálculo da justa distância entre o eu e o outro para que o incômodo dos espinhos possa ser compensado pelo calor dos encontros. Não nos enganemos, não há perfeição, sempre haverá espinhos, mas sempre haverá também calor e encontro. Não se trata aqui de banir o sofrimento do mundo e com ele a possibilidade de êxtase, e sim de desenvolver relações nas quais o êxtase compense o sofrimento, em uma perspectiva trágica da existência, que a fruição estética e o prazer da existência possam sobrepassar as dores do mundo e sua ausência de sentido. Não é o estado no qual o abismo não está mais lá, e sim a condição na qual agora são dois a contemplarem juntos à beirada do abismo. E ele a contemplar de volta, como diz o famoso trecho de Nietzsche (2005).

Considerações Finais

Quando se fala de afetividade e sexualidade, fala-se igualmente na dimensão do corpo. Um olhar desatento pode imaginar que as interdições sobre a corporeidade, os afetos e os prazeres tenham sido enfraquecidas e aliviadas ao longo desta passagem recente da modernidade para a pós-modernidade. Porém, se observado mais atentamente, o desprezo pelo corpo foi apenas substituído pelo controle do corpo. Não mais corpo sujo, sexualidade pecaminosa, mas corpo desempenho, sexualidade mercantilizada. Ao contrário de ser escondida e exercida com recato, a sexualidade deve ser transbordante, luxuriante, conspícua, exercida sobre um corpo tão dominado e violentado como antes, só que agora não mais como falta, e sim como excesso. Isso nos leva a perceber que assim como não desenvolveu maneiras harmônicas de lidar com o corpo, nossa cultura igualmente não consegue lidar adequadamente com o desejo, essa dimensão tão poderosa e dissonante da existência humana.

Mas o fato de que considerações sobre a afetividade elaboradas há tantos séculos como estas de Platão ainda tenham força suficiente para fundamentar em sua rede de incompreensões a maioria de nossas dores afetivas e sentimentos, senão mesmo a nossa inadequação sexual nesta encruzilhada entre a natureza e a cultura, é um forte argumento a favor da ideia de que uma mentira repetida convictamente ao longo do tempo se torna uma verdade pétrea, possibilitando mesmo esta espécie de naturalização do absurdo que é o encarceramento do humano em padrões morais irrealizáveis e calcados em um dualismo delirante que instaura a subjetividade na dimensão da falta e da culpa, na negatividade. Neste mesmo instante, incontáveis seres humanos se sentem solitários e desprezados, indignos de amor, por conta de uma piada de mau gosto contada por Aristófanes em uma noite específica de bebedeira.

Talvez seja exagero insinuar que sem as peripécias estapafúrdias da metafísica idealista o mundo hoje estaria melhor, mas é um pensamento interessante imaginar que sem os erros afetivos inspirados por Platão não teríamos muitos dos ritmos musicais do ocidente tardio, não haveria tango para chorar a perda de um amor, ou fado para chorar a perda de sentido de uma vida sem amor, mas não haveria, por outro lado, igualmente, essa música sertaneja que retumba altaneira neste carro que passa embaixo da janela. Deixamos ao leitor decidir se uma coisa compensa a outra.

Referências

- ANDRADE, Tiago Souza Monteiro. *O relacionamento homoerótico na Grécia Antiga*. Faces da História, v. 4, n. 2, p. 58-72, 3 jan. 2018. Disponível em: <https://seer.assis.unesp.br/index.php/facesdahistoria/article/view/271> Acessado em: 10 jan. 2023.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongiorno e Pedro de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Volume III. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*, Vol. I: A Vontade de Saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FREUD, Sigmund. *Além do Princípio de Prazer*. [1920] [Jenseits des Lustprinzips] Edição crítica e bilingue seguida do Dossiê Para Ler Além do Princípio de prazer. Tradução e notas Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a, p. 57-205.
- FREUD, Sigmund. *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. [1921] [Massenpsychologie und Ich-Analyse] In: Cultura, Sociedade, Religião: O mal-estar na cultura e outros escritos. Tradução e notas Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b, 137-225.
- FREUD, Sigmund. Uma dificuldade da Psicanálise. In: *História de uma neurose infantil: ("O homem dos lobos"); Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)* Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 240-251.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do Futuro*. [Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft] Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. [Ecce Homo: Wie man wird was man ist] Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. [Zur Genealogie der Moral.] Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ONFRAY, Michel. *Théorie du corps amoureux: Pour une érotique solaire*. Paris: Grasset, 2000.
- PLATÃO. *O Banquete*. [Symposium] Edição bilingue: tradução, notas e posfácio de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- SAUSSURE, F. *Curso de Linguística Geral*. Trad. De Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1995.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *A Vontade de Amar*. [Der Wille zur Lieben] Tradução de Aurélio de Oliveira, Prefácio de Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Ediouro, s. d.

SOUZA, José Cavalcante de. Notas do Tradutor. In: PLATÃO. *O Banquete*. [Symposium] Edição bilingue: tradução, notas e posfácio de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

TIZIANO VECELLI. *Amor Sacro e Amor Profano*. [1515] Óleo sobre Tela. 118cm x 279cm. Roma, Galeria Borghese. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Amor_sacro_e_amor_profano#/media/Ficheiro:Tiziano_-_Amor_Sacro_y_Amor_Profano_\(Galer%C3%ADa_Borghese,_Roma,_1514\).jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Amor_sacro_e_amor_profano#/media/Ficheiro:Tiziano_-_Amor_Sacro_y_Amor_Profano_(Galer%C3%ADa_Borghese,_Roma,_1514).jpg) Acessado em: 10 out. 2022.