



CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA PUC-RIO, JUL.-DEZ. 2022

[o que nos faz pensar] 51

Organização:
Irley F. Franco

CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA PUC-RIO, JUL.-DEZ. 2022

[o que nos faz pensar]

O que nos faz pensar

Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Centro de Teologia e Ciências Humanas (CTCH) – Departamento de Filosofia

Editor

Pedro Duarte (PUC-Rio)

Comissão Editorial

Irley Franco (PUC-Rio); Danilo Marcondes de Souza Filho (PUC-Rio); Déborah Danowski (PUC-Rio); Luiz Carlos Pereira (PUC-Rio)

Conselho Editorial

Abel Lassalle Casanave (UFSM); André Duarte (UFPR); André Lepecki (Tisch School of the Arts, NY/EUA); Edgard José Jorge Filho (PUC-Rio); Elsa Helena Buadas Wibmer (PUC-Rio); José Alexandre Durry Guerzoni (UFRGS); Françoise Dastur (Université de Nice Sophia-Antipolis, França); Gregory Chaitin (UFRJ); Howard Caygill (Kingston University, Inglaterra); Markus Gabriel (Universität Bonn, Alemanha); Marcelo Perine (PUC-SP); Marcia Cavalcante (Södertörn University, Suécia); Matthias Schirn (Ludwig-Maximilians Universität Munich, Alemanha); Maura Iglesias (PUC-Rio); Mercedes Torrejano (Universidade de Valência, Espanha); Newton Carneiro Affonso da Costa (USP); Oswaldo Chateaubriand Filho (PUC-Rio); Oswaldo Giacoia (UNICAMP); Oswaldo Porchat Pereira (UNICAMP); Paulo Cesar Duque Estrada (PUC-Rio); Renato Janine Ribeiro (USP); Ricardo Ribeiro Terra (USP); Roberto Markenson (UFPE); Vladimir Vieira (UFF); Virginia Figueiredo (UFMG); Wilson John Pessoa Mendonça (UFRJ).

Editor Assistente

Priscila Alba (PUC-Rio)

Revisão e normalização

Angela Dias (português)

Cecilia Cavalcante (inglês)

Projeto Gráfico

Marcos Martins Design

Capa e Editoração Eletrônica

estudio \o/ malabares - Ana Dias, Julieta Sobral e Anna Janot

Imagem da capa

Zeus and Ganymede. 470 BC. De Penthesilea Painter.

Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Zeus_and_Ganymede._Penthesilea_Painter.jpg

Catálogo na fonte: PUC-Rio / Biblioteca / DBD

O que nos faz pensar [recurso eletrônico] : cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Vol. 1, n. 1, (1989)- . – Rio de Janeiro : Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 1989-v.

Semestral

Descrição baseada em: Vol. 1, n. 1 (1989) ; título da tela de informação geral (em 11 de dez. 2017)

Exigências do sistema: conexão com a Internet, World Wide Web browser e Adobe Acrobat Reader

Disponível em: <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/>

ISSN: 0104-6675

1. Filosofia - Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia.

CDD: 100

4 Apresentação

Irley F. Franco

artigos

- 6 Deslocamentos do feminino e do amor
Marcela Oliveira
- 19 Se sofremos por amor a culpa é de Platão: uma leitura crítica ao Banquete
Luís Francisco Fianco Dias
- 44 Initiation, ritual, and experience in the Eleusinian Mysteries and on Plato's Symposium: a preliminary analysis
Gabriele Cornelli e Andre da Paz
- 65 Filosofia do amor em aforismos
Dax Moraes
- 92 O caráter poético do Amor no discurso de Agatão no *Banquete* platônico: forma líquida, símbolos como corpos e brincadeira
Pedro Luz Barateri
- 122 Amor, singeleza e duração: sobre um poema de Peter Handke
Laura de Borba Moosburger
- 140 O ardil de eros: o desejo em Anne Carson
Rafael Zacca Fernandes
- 168 Política sexual em Lisistrata: o Eros cômico
Luisa Severo Buarque de Holanda e Felipe Ramos Gall
- 197 Um "empanturramento" de discursos: o episódio dos soluços do *Banquete* entre Aristófanes e Platão
Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes
- 223 Eros e Anteros na relação matrimonial em Musônio Rufo
Aldo Lopes Dinucci e Vilmar Prata
- 252 O amor definiu a filosofia desde o seu início
Claudia Perrone, Eduardo Britz, Flávia Buechler, Gabriela da Silva e Juliana Rancich
- 262 O Eros da *Physis* e o mágico primordial em Plotino
Marcus Reis Pinheiro
- 280 O Banquete de Platão e a gênese da noção de tradição
Elsa Helena Buadas
- varia**
- 308 A crítica de Edward Stillingfleet à teoria lockiana da substância
Carlota Salgadinho Ferreira e Vinicius França Freitas
- 335 Sobre a virada discursivo-filosófica do ensino de filosofia: o legado argentino e a problemática do campo
Patricia Del Nero Velasco

Pela primeira vez, em mais de 30 anos, um número da revista *O que nos faz pensar* é dedicado a este que é talvez o mais enigmático e cativante fenômeno da existência humana: o amor. Expressão caríssima de toda a arte ocidental, experiência, a mais profunda, cuja presença foi, é e será sempre inevitável em cada um de nós, o amor é aqui revisitado sob a ótica experta da filosofia. Tema de inúmeras reflexões e debates, e nas mais variadas áreas do conhecimento, —e aqui lembramos a especial relevância que no decorrer dos séculos o assunto ganhou entre os estudiosos da Psicologia e da Psicanálise— foi, contudo, a Filosofia que primeiro pensou de maneira sistemática o amor. Entre os pensadores pré-socráticos, Eros é uma força cósmica, é o que torna possível haver harmonia na discórdia, sentido que o próprio Platão relembra, no *Banquete*, tanto no discurso do médico Erixímaco, que se inspira em Heráclito, quanto no discurso socrático, quando a sacerdotisa Diotima o considera um *daimon*, um laço (σύνδεσμος) que une o todo a ele mesmo, intermediário (μεταξύ) de um mundo que foi metafisicamente cindido em dois. De fato, foi Platão, o primeiro a se perguntar sobre a natureza desse “acontecimento”, inicialmente no *Lísis*, ou sobre a *φιλία*, —palavra que, em grego, entretanto não quer dizer especificamente “amizade” e cuja abrangência recomenda que sua tradução mais correta seja justamente “Amor”, —e posteriormente, no *Banquete* e no *Fedro*, onde a *φιλία* é definitivamente substituída por Eros. No *Banquete*, como se sabe, a divindade de Eros é veementemente negada por Sócrates e Eros é transformado em mero desejo --a esse respeito tratei longamente em artigo publicado na revista *ἀρχαί* (n. 24, Sep. -Dec. 2018): “L'échec de l'amour philosophique. Une autre manière de lire *Le Banquet* de Platon”; no *Fedro*, Eros volta a ser um Deus, e um Deus cuja possessão é própria do filósofo --aqui, como no discurso de Alcibíades, no *Banquete*, Platão sugere que a Verdade (ἀλήθεια) pode ser alcançada também dionisiacamente, ie., através da

embriaguez e do transe. É a palavra de um sujeito absolutamente apaixonado; é, portanto, a palavra que se distancia daquela do filósofo para ser a mais espontânea expressão do amor. O ditado que sempre imaginamos latino (*in vino, veritas*) remonta na verdade aos gregos e é citado pelo próprio Alcibíades, no *Banquete* (217e): *se [...] no vinho [...] não estivesse a verdade*. Não há, principalmente depois do Fedro, filosofia sem Eros. Os artigos aqui publicados bem o demonstram. Mas há, desde os gregos até os nossos dias, o impacto de Eros sobre nossas vidas, a força invencível e persistente de um Deus, que o medo metafísico “informe e enraizado” em vão ameaçou extinguir.

Irley F. Franco

Deslocamentos do feminino e do amor

Displacements of the feminine and love

Resumo

Neste artigo são apresentados deslocamentos da ideia de “feminino” com relação a configurações do “amor” na história da literatura. A construção de uma identidade feminina, que com diferentes nuances perpassa a tradição ocidental, será vista na origem da poesia, em Homero, e em três expressões modernas que carregam a marca do caráter passageiro dos novos tempos: a *Passante* de Baudelaire, *Emma Bovary* de Flaubert e *Albertine* de Proust. Nessas personagens, podem-se notar traços de ambiguidade em torno de suas aparências e intenções que se mostram na maneira como se movimentam, ou levam os outros a se movimentarem, nos encontros amorosos.

Palavras-chave: feminino; amor; literatura; ambiguidade; movimento.

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: marcelacibella@gmail.com

Abstract

*This article presents displacements of the idea of “feminine” in relation to configurations of “love” in the history of literature. The construction of a feminine identity, which with different nuances permeates the western tradition, will be seen in the origin of poetry, in Homer; and in three modern expressions that reveal the passing aspect of the new times: Baudelaire’s *Passant*, Flaubert’s *Emma Bovary* and Proust’s *Albertine*. In these characters, one can notice traces of ambiguity around their appearance and intentions, which are shown in the way they move, or lead others to move, in love encounters.*

Keywords: feminine; love; literature; ambiguity; movement.

*Uma mulher passou, com sua mão suntuosa
Erguendo e sacudindo a barra do vestido.
“A uma passante”, Baudelaire*

Desde a origem da literatura ocidental, a noção de “feminino” se fundou na ideia de ambiguidade, apresentando pontos de contato decisivos com certas configurações do “amor” que salientavam, justamente, o seu caráter contraditório. Se a deusa do amor e da beleza, Afrodite, era vista como “urdidora de enganos”¹, na *Iliada* de Homero, e o próprio Amor, Eros, seria caracterizado como “solta-membros”², na *Teogonia* de Hesíodo, mostra-se interessante pensar em que medida a atração amorosa – que leva o amante a deslocar-se na direção do ser amado – relacionava-se de saída tanto com a prática da ilusão quanto com um correlato movimento irresistível. Tal experiência de agitação irrefreável, gerada pelo amor, foi poetizada por Safo de Lesbos através de uma

1 Homero. *Iliada*. Lisboa: Cotovia, 2009, p. 86.

2 Hesíodo. *Teogonia*. SP: Iluminuras, 2001, p. 91.

justaposição paradoxal: Eros é “doce-amargo”.³ Também o feminino teria o poder de combinar doçura e amargor. Frequentemente atrelada a mulheres da mitologia grega como Helena, Clitemnestra e Penélope, a noção de uma dissimulação própria à beleza feminina, capaz de interferir drasticamente nos encontros amorosos, perpassa as diferentes personagens a serem analisadas aqui.

Na *Iliada*, Helena se reconhece “bela” e “cadela”.⁴ Sua beleza, inclusive, seria a justificativa mítica da guerra entre os exércitos gregos e troianos, que consistiria em princípio na disputa de dois homens pelo amor de uma mulher. A mesma beleza que seduziu Páris, príncipe de Troia, o estrangeiro, seria responsável pelas consequências terríveis para sua pátria, a Grécia, experimentadas tanto pelos guerreiros no campo de batalha, quanto pelas mulheres e demais familiares que os aguardavam de volta a casa. Helena era bela para fora e cadela para dentro, ou por trás, gerando efeitos catastróficos a despeito de sua aparência encantadora, em uma oposição complementar e perigosa já sugerida pela versão mítica acerca da criação da primeira mulher mortal, Pandora⁵, sobre a qual Hesíodo diz ter sido “criado belo o mal”⁶. Construída pelos deuses para enganar o seu futuro marido, como forma de vingança, ela devia ser docemente sedutora, mas guardar males amargos dentro de sua caixa – a ser aberta apenas após o casamento, evidentemente.

Essa duplicidade em torno da mais bela mulher mortal, Helena, é acompanhada de perto pela caracterização contraditória da deusa com a qual ela se vincula, Afrodite. Seu âmbito de atuação é o da beleza e o do amor; ou seja, ela reina sobre aspectos próprios ao mundo privado, que nesse contexto era ocupado prioritariamente pelas mulheres⁷, enquanto os homens ocupavam principalmente o mundo público da guerra e da política, conduzido por valores como a coragem, a racionalidade e as demais virtudes a serem

3 Safo de Lesbos, *Poemas e fragmentos*, p. 51.

4 Homero, op. cit., p. 79.

5 Vernant, J.-P. *O universo, os deuses, os homens*. SP: Cia das Letras, 2000), p. 70.

6 Hesíodo, op. cit., p. 103.

7 Mais tarde, o *Banquete* de Platão mostraria o “amor” pelo saber, na busca pela contemplação da essência do “belo”, aí sim compartilhado somente entre os homens na atividade filosófica. Mas, aí, estaria em jogo uma distinção sobre o amor, formulada assim por Pausânias: o amor nobre da filosofia se liga à “Afrodite Urânia”, celeste e atrelada à verdade, nascida só do pai conforme o mito da castração do céu, Urano, relatado na *Teogonia* de Hesíodo; e o amor popular da procriação se liga à “Afrodite Pandêmia”, de cujo nascimento participaram ambos os sexos (em Homero, é filha de Zeus e Dione), representando o amor carnal, corpóreo, vinculado ao engano. Platão. *O banquete*. SP: Abril Cultural, 1972, p. 21.

manifestadas sob a luz da publicidade. Mas essa deusa é “surpreendente”⁸, como exclama Helena no Canto III da *Iliada*. Ela está na origem da própria guerra, por conta da célebre disputa entre as deusas em torno da maçã de ouro destinada “à mais bela”, a qual fora lançada pela Discórdia no casamento de Têtis e Peleu, pais do herói Aquiles, com a intenção de gerar o conflito do qual Afrodite sairia vencedora graças ao acordo proposto ao príncipe de Troia: ele lhe daria seu voto em troca do amor da mulher mais bela. Daí a explicação para o rapto de Helena do palácio de seu primeiro marido, Menelau, enganado por seu hóspede troiano em Esparta.

Além disso, Afrodite continua intervindo diretamente na batalha através das artes da ilusão amorosa, como “urdidora de enganos”, conforme já se disse. Salva Páris do duelo com Menelau, no qual se encontrava em desvantagem, mandando-o ao leito nupcial para fazer amor com a esposa, que se sente censurada pelas troianas todas. Essa passagem mostra não haver resistência possível ao desejo avassalador de união física, tão bem sintetizado por Hesíodo através do epíteto de Eros, “solta-membros”. Um tal poder de atração, capaz de tirar tudo do lugar, não pode ser menosprezado. Assim, a despeito da repreensão de Zeus, quando a filha sai ferida de um episódio do combate no Canto V, de que ela deveria cuidar apenas dos assuntos do desejo e do casamento, não da guerra; a deusa insiste em torcer os polos que separam o âmbito particular e o universo público, respectivamente, o feminino e o masculino. Afinal, “o amor se faz à noite; a guerra, de dia”, conforme notou Vidal-Naquet.⁹ O erro de Páris, enganado por Afrodite e conduzido pela força erótica que solta-membros, teria sido o de inverter os reinos do dia e da noite, destinados a estarem sempre se alternando, jamais se tocando.¹⁰ Nesse jogo de opostos, a doce beleza de Helena teria efeitos amargos.

8 Homero, op. cit., p. 86.

9 Vidal-Naquet, P. *O mundo de Homero*. SP: Cia das Letras, 2002, p. 51.

10 Hesíodo (op. cit., p. 111) mostra a bela imagem do cruzamento entre Noite e Dia sob o portal de bronze, localizado na entrada do Tártaro, onde tais entidades opostas se alternam sem jamais coincidirem:

“onde Noite e Dia se aproximam
e saúdam-se cruzando o grande umbral
de bronze. Um desce dentro, outro vai fora,
nunca o palácio fecha a ambos,
mas sempre um deles está fora do palácio
e percorre a terra, o outro está dentro
e espera vir a sua hora de caminhar”.

Foi o próprio Vidal-Naquet, aliás, com base na mitologia grega, quem caracterizou o feminino como um “mundo duplo”.¹¹ Nesse registro ambíguo, “acolhedor e perigoso”, separado entre o dentro e o fora, encontramos outra personagem de Homero, Penélope, prima de Helena que, justamente a partir desse exemplo de ambiguidade, aprende ser preciso manter-se em guarda e desconfiar de possíveis ilusões das aparências na esperança de reencontrar seu marido, Ulisses. Ela nota o risco em torno do aspecto físico, já que fazia vinte anos que não se viam, e da sedução das palavras, pois outros poderiam tentar se passar por ele através de um discurso enganador. Para manter-se fiel a um homem, ela engana outros tantos, os pretendentes, que tentam forçá-la a um novo matrimônio. Trata-se do famoso episódio da trama para compor uma mortalha para Laertes, o idoso pai de Ulisses, que era fiada de dia, aos olhos de todos, e desfiada de noite, no ambiente privado, para adiar a despedida simbólica do primeiro marido, considerado náufrago no estrangeiro. Para esses outros homens, a rainha é ardilosa, enganadora, dissimulada. Da perspectiva do marido, Penélope é “sensata”, como nos diz ao final da *Odisseia* a alma do chefe dos exércitos gregos em Troia, o rei Agamêmnon, que sobreviveu aos dez anos de batalha e à travessia do mar para ser morto por sua própria mulher ao retornar a casa. Por isso, diz ainda o fantasma, as mulheres futuras deverão se guiar pelo exemplo de Penélope, buscando a sensatez, ao contrário de Clitemnestra, que não só traiu o marido, assim como sua irmã Helena, mas o matou em uma emboscada, trazendo “uma fama horrível a todas as mulheres; até às que praticam boas ações”.¹²

Podemos notar em tais construções literárias arquétipos do feminino. Do grego, “arque” (*arché*) quer dizer “origem”. É interessante notar que, na história do Ocidente, o gênero feminino tenha sido originalmente pensado como ambíguo, possivelmente instável, a partir de uma expectativa masculina de manutenção do poder político, de estabilidade matrimonial, de excelência moral e de garantia dos bens econômicos – o jovem Telêmaco adverte a mãe de que, por sua causa, seus bens estão sendo dilapidados. Mesmo a dinâmica das várias relações sociais, capazes de fornecer a alguém como Ulisses sua identidade global, deveria ser resguardada com firmeza por aquela que permanecera em casa, como fiel guardiã do lar. Isso porque, como notou Vernant, de volta a Ítaca, Ulisses buscará se situar em relação a Telêmaco como seu pai, em relação a Laertes como seu filho, e em relação a Penélope como

11 Vidal-Naquet, P, op. cit., p. 51.

12 Homero. *Odisseia*. Lisboa: Cotovia, 2003, p. 384.

seu marido¹³; além, é claro, de sentar-se ao trono e restituir, assim, todas as dimensões da sua identidade original das quais havia sido alijado durante uma viagem cheia de aventuras e uma chegada cheia de percalços. É Penélope quem resguarda essa possibilidade de reintegração de Ulisses com sua trama. Era próprio ao âmbito de atuação feminina sentar-se ao tear, no interior do mundo privado, do qual já se falou acima. Mas a trama de Penélope, fiada abertamente, mas desfiada dentro de casa, repercute fora, no exterior do mundo público, tendo impacto político e bélico, como se vê na vingança sangrenta ao final do poema.

Vale dizer que, em sua viagem de retorno, dentre outros monstros míticos, o nostálgico Ulisses enfrentou as Sereias. De forma emblemática, elas encarnam o mundo duplo vinculado ao feminino: seduzem com seu belo canto, oferecendo o deleite dos sentidos e o esclarecimento da sabedoria total, mas acabam trazendo a morte aos marinheiros. Seres híbridos, entre o humano e o animal, elas são a própria imagem da ambiguidade e da metamorfose. Na mudança das formas, apresentam o risco da transformação radical da vida em morte, pois sua atração de ordem erótica também solta-membros daqueles que amam a beleza e o saber, desejando fusão completa com seu canto fatal. Se, na trajetória do herói, o perigo se vincula ao movimento do mar, com seus estreitos e redemoinhos, bem como à dissimulação feminina nos seus mais variados aspectos, capaz de trazer instabilidade tão ameaçadora quanto o fluxo envolvente das águas, seria preciso buscar segurança na estabilidade, fixidez. Tanto é que, no caso de Ulisses, a saída foi amarrar-se ao mastro.

*

Dando um salto homérico em direção à segunda metade do século XIX, ao mundo burguês, urbano, industrial e capitalista, vejamos agora a ideia de ambiguidade em três expressões literárias modernas: a *Passante*, de Baudelaire; *Emma Bovary*, de Flaubert; e *Albertine*, de Proust. Além daquela antiga duplicidade entre o dentro e o fora, com os correspondentes perigos para a experiência amorosa, essas personagens apresentam um vínculo entre o feminino, o amor e o aspecto passageiro da vida no contexto da aceleração promovida pela técnica. Se muitas dessas figuras passam a ser fugazes, nós também passaremos por elas aqui com alguma agilidade interpretativa.

13 Vernant, J.-P. *A travessia das fronteiras*. SP: Edusp, 2009, p. 108.

Começamos pela passagem em pessoa, na forma de mulher, belamente representada pela poesia lírica de Charles Baudelaire. O nome do poema já diz ao que veio: *A uma passante*. Ali, a beleza se desvincula dos princípios de autoridade estável, característicos da tradição estética clássica. Embora a figura retratada ainda possua “pernas de estátua” e “imagem nobre e fina”, agora é vista se movimentando pela cidade. Ela surge para o eu-lírico masculino como uma “efêmera beldade”¹⁴, em um encontro – que está mais para um encontrão – nas ruas movimentadas de Paris. Metrôpole por excelência, Paris era a capital não apenas de um país, a França, mas também de um século, o XIX. Após uma visita, Hegel, o filósofo alemão, teria dito que a cidade parecia em tudo com Berlim, menos na quantidade de pessoas com as quais se esbarrava nas ruas. “A rua em torno era um frenético alarido”, conforme escreveu em seu primeiro verso Baudelaire. É no meio dessa confusão, tendo na multidão a condição para que haja esse encontro amoroso e que ele se dê dessa maneira interdita – portanto, não sendo a massa urbana simplesmente uma rival, como notou Walter Benjamin –, que o eu-lírico reconhece a beleza e o amor por essa figura feminina vestida de preto, “toda de luto”, que passa “erguendo e sacudindo a barra do vestido”. A ação é descrita assim mesmo, no gerúndio, para dar a sensação de movimento efêmero, instabilidade. A estátua não está no pedestal, parada; ela passa. Esse contato, diferente do romântico “amor à primeira vista”, está mais para um amor “à última vista”, como escreveu também Benjamin, já que se trata de “uma despedida para sempre, que coincide, no poema, com o momento do fascínio”.¹⁵ Anunciado melancolicamente pelo tempo verbal do futuro do pretérito, o encantamento masculino se reconhece já na interdição de uma efetiva união, parecendo tratar-se mais da imagem de um “choque”, como se vê na estrofe final.

*Longe daqui! tarde demais! nunca talvez!
Pois de ti já me fui, de mim tu já fugiste,
Tu que eu teria amado, ó tu que bem o viste!*¹⁶

14 Baudelaire, C. *As flores do mal*. RJ: Nova Fronteira, 1985, p. 345.

15 Benjamin, W. *Obras escolhidas III*. SP: Brasiliense, 1989, p. 118.

16 Baudelaire, C., op. cit., p. 345.

Aqui, não só a mulher passou, como o futuro possivelmente aberto pela sua visão também passou. Na chave da perda, o eu-lírico afirma algo prospectivo no mesmo instante em que reconhece a impossibilidade da sua realização: “tu que eu teria amado”. De forma fugaz, também as dinâmicas sociais, as experiências amorosas, os padrões de beleza e mesmo as definições tradicionais dos gêneros seriam abalados em consonância com o avassalador desenvolvimento técnico. Assim, o aceleração e a interrupção promovidos pela técnica em meio ao processo de produção industrial engendraram uma lógica que passaria a interferir nas demais dimensões da existência humana e na percepção da realidade ao redor. Basta pensar na famosa imagem da linha de montagem em uma fábrica, na qual o operário se concentra apenas em uma etapa recortada, muitas vezes em ritmo frenético e repetitivo, como nos mostrou Chaplin nos *Tempos modernos*, descolando-se da totalidade do processo produtivo que caracterizava o sistema artesanal. A rapidez da máquina transforma a vida desse operário para além do seu turno de trabalho.

Como conciliar essa percepção alterada pela experiência da fugacidade com os tradicionais temas da beleza e do amor, classicamente atrelados ao feminino? Soma-se ao antigo risco de engano, por conta da separação entre bela aparência e reais intenções, uma nova ameaça: a beleza feminina, além de iludir, escapa muito rápido. Daí a especial força da pergunta baudelairiana: “Efêmera belidade, (...) não mais hei de te ver senão na eternidade?” Conferindo ecos de misticismo e valor de eternidade ao que se torna corriqueiro e instantâneo, tal indagação parece retomar de alguma forma aquela velha expectativa masculina de estabilidade previsível, tantas vezes frustrada. Essa pergunta seria ecoada, décadas depois, já no começo do século XX, pela seguinte questão proustiana: “Parecera-me acaso tão linda por tê-la visto assim tão fugazmente?”¹⁷

As meninas que passam rápido demais pela visão do herói do romance de Marcel Proust, *Em busca do tempo perdido*, ganham em encantamento justamente por não poderem ser contempladas calmamente pelo protagonista e pelo risco de nunca mais serem vistas, afinal, era ele quem se afastava de forma acelerada no carro em que fazia seus passeios pela cidade litorânea de Balbec. A instabilidade está por todos os lados: a memória que lembra de forma fragmentada; a escrita que narra de forma divagada; o personagem central que viaja; os signos do transporte e da técnica, tais como: trem, carro, elevador, telefone, avião. Há, ainda, o transporte metafórico do mar, que parece invadir a paisagem urbana com elementos fluidos da água, assim como a cidade

17 Proust, M. *À sombra das raparigas em flor*. RJ: Globo, 1988, p. 255.

parece instaurar seus mastros na paisagem marítima, conforme as telas do pintor Elstir revelariam ao herói no volume *À sombra das raparigas em flor*. Enfim, nota-se a flor da idade no desabrochar de figuras femininas juvenis, que passam para lá e para cá, cuja ambiguidade será tematizada ao longo do livro.

Vejamus uma tentativa – posterior na sequência da obra proustiana – de aprisionar esse aspecto cambiante, transitório e dissimulador, que é próprio da existência humana no tempo, por saber-se finita, como chama atenção a crítica à tradição feita por Nietzsche¹⁸, mas que pareceu se concentrar especialmente no gênero feminino nos primórdios da cultura ocidental. Nesse sentido, consideramos a visão de figuras femininas a partir da lente de personagens centrais masculinos que buscam evitar o engano e o prejuízo – em obras escritas predominantemente por autores do gênero masculino, como é próprio da cultura patriarcal. Essa desconfiança da aparência, em geral, e das formas femininas, em particular, teria se desenvolvido desde aquela duplicidade mítica perigosa, encarnada de forma exemplar pelas Sereias na poesia grega antiga, até essas mulheres modernas, representantes da percepção fugaz própria dos novos tempos, surgindo desta maneira na descrição que o narrador faz da personagem Albertine, no volume emblematicamente nomeado *A prisioneira*.

*Quando Albertine voltou ao meu quarto, trazia um vestido de cetim preto, que contribuía para torná-la mais pálida, para fazer dela a Parisiense lívida, ardente, estiolada pela falta de ar, pela atmosfera das multidões e talvez pelo hábito do vício, e cujos olhos pareciam mais inquietos porque não os alegrava o rubor das faces.*¹⁹

A Albertine de Proust tem algumas semelhanças com a Passante de Baudelaire, sintomáticas do contexto moderno e de uma construção literária do feminino com base na ideia de “passagem”, somada àquelas de ambiguidade e de metamorfose. Vestida de preto, parece estar de luto constante pela vida que, por passar rápido demais devido ao advento dos novos processos técnicos, surge na chave da morte a cada instante, como se o momento presente fosse o último e não mais a continuidade harmônica da experiência de tempo pela tradição. Ela vive em meio às massas, assim como no poema a Passante vincula-se

18 Nietzsche, F. Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral. In: *O livro do filósofo*. SP: Centauro, 2004.

19 Proust, M. *A prisioneira*. SP: Globo, 1989, p. 94.

à multidão e ao tumulto urbano. Sua face e seu olhar inquieto – esse portal que em Baudelaire concilia os opostos de uma “doçura que envolve e o prazer que assassina”²⁰ – geram a sensação de insatisfação por parte do herói romanesco, o que talvez encontre paralelo no reconhecimento pelo eu-lírico baudelairiano de sentir-se “qual bizarro basbaque” frente à visão do que parece ser uma estátua em movimento. O antigo estatuto paradoxal de Eros, “doce-amargo”, ganha roupagem moderna: atração e dissabor vinculam-se à passagem. E a imbricação entre noite e dia, da qual falara Vidal-Naquet sobre Homero, surge veloz: “Que luz... e a noite após!”²¹

No amor por uma criatura ambígua, Marcel sente “inquietação” com relação à Albertine onde Swann já sentira “angústia” com relação a Odette, conforme se lê no primeiro livro do romance. Isso porque não é possível separar amor e ciúme em Proust. Dessa forma, a figura que é alvo do desejo e da suspeita concentra aquela arcaica duplicidade que há tempos representa risco para o protagonista masculino: “para interpretar tal linguagem teria que me lembrar então de duas feições particulares do caráter de Albertine que me voltavam agora à mente, uma para me consolar, outra para me desolar”.²² Na poesia antiga, tocada por Eros, Safo escrevera: “em mim, há dois intentos”.²³ Enfim, a combinação contraditória na descrição de um tipo “ardente” e “pálido” de mulher nos leva à terceira e última personagem feminina, também da literatura francesa e do mesmo período de meados do XIX ao XX, da qual iremos tratar: Emma Bovary.

Essa “mulher sublime”, segundo Baudelaire, é protagonista do romance de Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, lançado em 1857, ano em que chocou a moral e os bons costumes da época, assim como *As flores do mal*, tendo sido ambos censurados pelo mesmo juiz – a quem, diga-se de passagem, Flaubert mandaria agradecer mais tarde pelo sucesso de vendas do livro, uma vez que voltaria a circular despertando mais interesse no público leitor. Emma é considerada a matriz de uma linhagem de mulheres que revolucionaram os costumes no universo literário e cultural; o que se deu às custas de muito sofrimento, é certo. Vale citar ao menos dois exemplos: *Anna Karenina*, do romancista russo Tolstói, de 1877, que também chama atenção ao vestir preto

20 Baudelaire, C., op. cit., p. 345.

21 Idem.

22 Proust, M. *A prisioneira*. SP: Globo, 1989, p. 364.

23 Safo de Lesbos, op. cit., p. 99.

no baile e, assim como Emma, ficou famosa por cometer adultério e não se limitar ao papel que lhe fora previsto tanto no matrimônio quanto na maternidade – dupla falta de que já fora acusada Helena, dentre outros desvios, conforme vimos na poesia antiga; e a personagem Nora, de *Casa de Bonecas*, do dramaturgo norueguês Ibsen, de 1879, que busca emancipação e questiona a legitimidade de um casamento naqueles termos, baseado fundamentalmente na moralidade tradicional burguesa. Por essa ousadia, Ibsen chegou a ser acusado de feminista e recebeu como resposta um drama em que a figura central masculina se sente vítima de um enredamento dissimulador por parte das mulheres da casa. Trata-se da peça *Pai*, do autor sueco Strindberg, de 1887, na qual um dos personagens masculinos exclama: “A sua casa está atravancada de mulheres, meu caro!”²⁴

Voltemos à *Madame Bovary* para encaminhar a conclusão. No contexto de seu lançamento, a obra ficou especialmente famosa – e tornou-se alvo de polêmica – por conta da cena de sexo, chocante para a época, em que a anti-heroína sai com o vestido amarrotado após o passeio de carruagem no qual ela e seu companheiro gritam, de dentro, pedindo para o cocheiro não parar, permanecendo em constante deslocamento no interior de uma cabine “mais fechada do que um túmulo e balançando como se fosse um navio”.²⁵ Antes de se render ao desejo por outro homem e cometer enfim a traição de que tanto seria acusada, Emma apresenta uma beleza feminina nos mesmos termos vistos aqui, em Baudelaire e em Proust, que buscamos atrelar ao caráter passageiro dos tempos modernos, mas também ao aspecto duplo da ambiguidade que desde a origem da literatura na mitologia grega – de formas distintas dessas modernas, é claro – conformou uma certa compreensão cultural sobre o feminino. Sedutora como o perfume das flores e fria como a superfície de mármore, Emma indica o vínculo entre a beleza feminina e o perigo de morte. Sua metamorfose no decorrer da narrativa se explica pelo poder avassalador de Eros, na tentativa por oferecer-lhe resistência. E, como ocorre com Albertine, a palidez de sua face é acompanhada pelo caráter ardente de seu desejo, a ser ocultado por meio de um “gélido encanto”. Assim, ela empalidece na busca por frear o anseio de viver uma verdadeira paixão, coisa que conhecera apenas na literatura, mas não encontrara na vida real do casamento, como se vê na seguinte descrição.

24 Strindberg, A. *Pai*. SP: Peixoto Neto, 2007, p. 38.

25 Flaubert, G. *Madame Bovary*. PA: L&PM, 2003, p. 274.

*Emma emagreceu, empalideceram-lhe as faces, seu rosto se tornou mais fino. Com seu cabelo negro, seus grandes olhos, seu nariz perfeito, seu andar de ave, e sempre silenciosa, agora não parecia ela atravessar a existência, tocando-a, apenas, e trazer na frente o vago indício de alguma predestinação sublime? Andava tão triste e tão calma, tão doce e ao mesmo tempo tão reservada, que se sentia perto dela um encanto gélido como o das igrejas, entre o perfume das flores e o frio dos mármore.*²⁶

Mas, resistir a Eros solta-membros é tarefa muito difícil, quiçá impossível. Tomada pela febre da paixão, Emma se lembra “das heroínas dos livros que havia lido” e, ao viver enfim o amor que por tanto tempo reprimira, afina-se com o canto da “legião lírica dessas mulheres adúlteras”.²⁷ Quase três milênios depois da maldição lançada pela alma do rei traído Agamêmnon às mulheres das futuras gerações, na poesia de Homero, Emma Bovary parece ter encarnado em termos bem modernos o descontrole que o desejo feminino pode gerar para o mundo masculino. “Afinal, o que querem as mulheres?” – perguntaria Freud em torno de 1900. Sem falar no desfecho catastrófico (para Emma, Karenina, Albertine e tantas outras), as duas imagens de Flaubert mencionadas logo acima mostram a intensa relação entre desejo e morte: na metáfora da igreja, o recalque da atração erótica vem à custa de flores e mármore, como em um ritual religioso de luto; na metáfora da carruagem, o adultério se concretiza dentro de um ambiente escuro e fechado como um túmulo (ou seria um útero?), em incessante movimento pelas curvas do caminho. Errantes e passageiros, os deslocamentos femininos abordados aqui refletem o antigo paradoxo do amor que descontrola, solta-membros, ao ser doce e amargo ao mesmo tempo, apresentando perigosos cruzamentos entre beleza e morte.

26 *Ibidem*, p. 127.

27 *Ibidem*, p. 186.

Referências

- BAUDELAIRE, Charles. *As flores do mal*. Trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia Arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- FLAUBERT, Gustave. *Madame Bovary*. Trad. Enrico Corvisiere. Porto Alegre: L&PM, 2003.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2009.
- HOMERO. *Odisséia*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2003.
- IBSEN, Henrik. *Casa de bonecas*. São Paulo: Editora Veredas, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”. In: *O livro do filósofo*. São Paulo: Centauro, 2004.
- PLATÃO. *O banquete*. In: *Os pensadores*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PROUST, Marcel. *À sombra das raparigas em flor*. Trad. Mario Quintana. RJ: Globo, 1988.
- PROUST, Marcel. *A prisioneira*. Trad. Manuel Bandeira. São Paulo: Globo, 1989.
- SAFO DE LESBOS. *Poemas e fragmentos*. Trad. Joaquim Brasil Fontes. SP: Iluminuras, 2003.
- STRINDBERG, August. *Pai*. São Paulo: Peixoto Neto, 2007.
- TOLSTÓI, Liev. *Anna Kariênina*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- VERNANT, Jean-Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- VERNANT, Jean-Pierre. *A travessia das fronteiras*. São Paulo: Edusp, 2009.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mundo de Homero*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

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. [...] Afirmo 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 Alcebiádes, 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, banquetearam-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 desejan-tes 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 cristalize 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 Massa 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.

Initiation, ritual, and experience in the Eleusinian Mysteries and on Plato's Symposium: a preliminary analysis

Iniciação, ritual e experiência nos Mistérios Eleusinos e no Banquete de Platão: uma análise preliminar

Abstract

The purpose of this paper is to formulate a few preliminary questions on the issue of initiation in both the Eleusinian Mysteries and Plato's Symposium, with the notion of transposition as a basis for our work. We attempt to identify a few elements of the Eleusinian Mysteries that have supposedly been transposed to the dialogue between the 'young Socrates' and Diotima. The paper is divided into two central parts: the first, and the longest, analyses what initiation may have been in the Eleusinian Mysteries to gain a better understanding of the Eleusinian initiation and what transposition this initiation may have carried on to the case of the 'young Socrates'. The second focuses on Plato's Symposium, trying to identify signs and hints of elements from the Eleusinian Mysteries. The central focus is on the transposition of 'vision', to formulate our hypothesis that there are transpositions made by Plato from the Eleusinian Mysteries. In other words, the focus of this paper is mainly on the transposition of the motif of vision supposedly made by Plato from the Eleusinian Mysteries in the dialogue between the 'young Socrates' and Diotima.

Keywords: Initiation; Eleusinian Mysteries; Plato's Symposium; Platonism.

* Universidade de Brasília (UnB). Contato: cornelli@unb.br

** Universidade de Brasília (UnB). Contato: andredapaz@archai.unb.br

Recebido em: 26/05/2023 Aceito em: 19/07/2023

Resumo

Neste artigo formulamos algumas questões preliminares sobre iniciação nos Mistérios Eleusinos e sobre iniciação no Banquete de Platão, tendo como base a ideia de transposição, na tentativa de identificar alguns elementos dos Mistérios Eleusinos supostamente transpostos no diálogo entre as personagens do 'jovem Sócrates' e da sacerdotisa Diotima. Assim, nosso artigo está dividido em duas partes centrais: na primeira, a mais longa, analisamos o que poderia ter sido a iniciação nos Mistérios Eleusinos, tendo como objetivo uma melhor compreensão da iniciação Eleusina e qual elemento central dessa iniciação poderia ser interpretado como transposto para a iniciação do 'jovem Sócrates'; na segunda nos centramos no Banquete de Platão, para tentar sugerir indícios de motes dos Mistérios Eleusinos, centrados especificamente na transposição da 'visão', para formular a hipótese de que podemos sugerir indícios de transposições feitas por Platão a partir dos Mistérios Eleusinos. Em suma, neste artigo centramo-nos sobretudo na transposição da visão supostamente construídas por Platão a partir dos Mistérios Eleusinos no diálogo entre o 'jovem Sócrates' e Diotima.

Palavras-chave: Iniciação; Mistérios Eleusinos; Banquete; Platão.

1. Introduction

What is initiation? This is a question with different meanings in different fields of knowledge, even though such a question is regularly used in studies of religion. Now, when we specify and formulate the following question 'What is an initiation for Plato?', then we make things much more precise and, at the same time, complicated for us. In this paper, we will try to go as far as possible through a couple of more humble and precise questions on initiation, namely: i) 'What could have been initiation in the Eleusinian Mysteries?' and ii) 'What could be read as initiation in Plato's *Symposium*?' One could argue that these questions do not seem humble and simple questions at all. Nonetheless, here we will only try to propose a brief discussion on initiation both in the Eleusinian Mysteries and Plato's *Symposium*. Our focus is on the

motif of vision. Furthermore, a better understanding of this element in the Eleusinian Mysteries could allow us to propose that Plato reframed such a motif in the experience of the ‘young Socrates’.

Plato’s *Symposium* is not a short text. We therefore decided to have the young Socrates, a character portrayed from 201d1 to 213b5, as our target. Moreover, we do not intend to analyse 13 *Stephanus* pages containing arguably the most profound part of the dialogue. Nevertheless, we have chosen a narrow moment of the dialogue not to venture too far from our goal.

To do so, we propose to present a passage in which the vocabulary of initiation is clearly and explicitly presented to the readers (this passage is found between 209e5-210a2).

Thereafter, we will venture out to the world of the Eleusinian Mysteries. We believe it to be enlightening to seek some answers or rather to ask further questions regarding the setting depicted by Plato, that is, the background of the Eleusinian Mysteries, precisely during his time, as it was interestingly pointed out by Edmonds.¹ We will try to find hints that can help us understand how, in our reading of the text, Plato could have made a ‘transposition’, to quote Bernabé,² not only of the imagery, language, and performance of the Eleusinian Mysteries to portray the initiation of Socrates into philosophy but also a reframing of the motif of vision, which is present throughout the dialogue.

There is no better place than the introduction of this paper to define what Bernabé calls transposition. Bernabé, in his works called “*Platão e o orfismo. Diálogos entre religião e filosofia*”, and more specifically in the chapter “*métodos da transposição platônica*”, claims that transposition,

“[It] is how the philosopher quotes or alludes to passages from other authors, generally speaking, the prestigious authors of his time, as groundwork for his own philosophical thesis, reframing such quotes, modifying them in a more or less subtle way, either in terms of the words he uses, or the context in which Plato inserts them, and, by doing so, Plato also transforms the original meaning and intention, especially to make them reasonable within his own philosophical ideas, setting forth whatever is close to his own ideas and hiding or transforming whatever is different

1 Edmonds, R. G. Alcibiades the Profane: Images of the Mysteries. In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. *Plato’s Symposium - A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 194-215.

2 Bernabé, A. Métodos da Transposição Platônica. In: _____. *Platão e o Orfismo: Diálogos entre Religião e Filosofia*. São Paulo: Annablume.

from his own. In any case, Plato presents ideas from authors, he quotes them as if they were almost platonic to support the value of the very ideas Plato himself is presenting to the readers, but such a support carries on the prestige and/or the maturity of his sources.”³

Bernabé presents many methods of transposition, although he originally developed these methods to confront Plato with the Orphic.⁴ However, due to length and time, we will, in this paper, refer to transposition as in the sense of that which adds new elements to platonic ideas, omits things that would weaken them, modifies the meaning of things for them to fit accordingly, and recontextualises much of the rite of the Eleusinian rituals into Plato's own rite, viz. philosophy. As aforementioned, we believe it to be valuable to focus on the transposition of vision, made by Plato in this section of this dialogue, as we hope to confront the one in the Eleusinian rite: the divine as the Form of Beauty and the μύστης or ἐποπιτής as the ἐραστής or ἐρώμενος. Or, at the very least, to shed some light on this discussion by the conclusion of this paper.

The first section of the paper analyses the *Symposium's* passage mentioned above and dives then into the discussion of initiation in the Eleusinian Mysteries. We understand that initiation as a ritual, in its own essence, is a mystery, that is, a ritual that was supposed not to be recorded as a text (to quote Burkert in many of his works, such as 2007, 2011)⁵. Rather, Eleusinian rituals were only seen by those who participated in them. Only the participants knew what was actually happening there⁶. For this fact alone, we will have to seek some of the elusive sources at our disposal.

Most importantly, as it has been suggested since Ancient Greece, we do not consider the ritual in the Eleusinian Mysteries as the teaching of doctrines, as would be the case of a ritual based on an actual body of texts, such as doctrinal religions. Rather, we do consider this ritual to be centred in the

3 Ibidem, pp. 367-368 (our translation).

4 On Plato and Orphism, see Cornelli, G. Orphism. In: *The Bloomsbury Handbook of Plato*, edited by Gerald A. Press and Mateo Duque, 2nd edition. London: Bloomsbury, 2023, pp. 311-313.

5 Burkert, W. *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 2007.
Burkert, W. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2011.

6 Eur. *Bacc.* vv. 465-474, clearly and directly shows Dionysus reminding Pentheus that the rites are sacred, and mysterious and should remain as such, seen only by the ones who perform them.

undertaken of an experience (Edmonds 2017)⁷. To do so, we will look all the way back to sources such as the *Homeric Hymn to Demeter*, as well as to much earlier sources, such as Theon of Smyrna and Clemens of Alexandria.

Again, our goal is to clarify what happens to the ‘young Socrates’ in the *Symposium*, having the words used by Plato as our map, and the character’s portrayal as a kind of a compass, aware that the complexity of the question of what could have been initiation in the historical Eleusinian Mysteries is puzzling.

Put differently, we question whether or not Plato is portraying, in these pages of the *Symposium*, a kind of a ‘ritual’ of initiation of the ‘young Socrates’ into philosophy. First, we must clarify that ‘ritual’, which is here under quotation marks, means not a religious ritual, but rather his experience with Diotima, his encounter and dialogue with her, namely, the activity to “give birth to beauty” (ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ, 206b7-8), undertaken by “the ones pregnant in the soul” (οἱ ἐν ταῖς ψυχαῖς κυοῦσιν, 209a1), or more precisely, “to produce and give birth in beauty” (τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ, 206e5). This cannot be done without a method which would allow one “to give an account of one’s own discourse”, as shown in the *Republic* (δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν, R. VII. 533c2-3). This is a process to become aware of one’s own limitations and ignorance through refutation and thus igniting one’s own desire to actively seek the truth (καὶ ἐγώ, πῶς λέγεις, ἔφην, ὃ Διοτίμα; 201e9), with the aid of someone appropriate to conduct the task (ὀρθῶς ἡγήται ὁ ἡγοούμενο, 210a6-7), which is the Platonic *μυσταγωγής*, the one that has seen what has to be seen and can thus lead the initiate towards what is to be seen.

2. The passage from the *Symposium*: 209a5-210a2.

Now we know the route that we will undertake in this paper. As mentioned above, we must turn our attention to the platonic text and see if there are signs that can lead us to question the process undertaken by the ‘young Socrates’ in Plato’s *Symposium*. This text is in 209e5-210a2. It is quite short, yet puzzling nonetheless:

κἂν σὺ **μυηθείης**· τὰ δὲ **τέλεα** καὶ **ἐποπτικά** ὧν ἔνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ’ εἰ οἷός τ’ ἂν εἴης

7 Edmonds, R. G., op. cit., p. 202.

We have translated this passage into:

“Perhaps you could be **initiated** as well: regarding the **rituals** and the **experiences**, through which it is [possible to move up the latter], if one proceeds correctly, I am not sure you would be able to”.

We claim that what comes after this passage in the *Symposium* may take these references to initiation as presupposed in them, which means that this could be the groundwork upon which Plato suggests that Socrates have passed through something analogous to being initiated. In this sense, we would like to better understand what ‘initiation’ could have been, what the ‘rituals’, the *τέλεα* (if it is possible to translate this word to “rituals”) are; and what the *ἐποπτικά* is, although the latter is a tricky word to translate, one that we have to carefully analyse. We have consequently chosen ‘experience’, simply because it is what Diotima offers Socrates in this dialogue. Nonetheless, it is a better understanding of what initiation in Plato’s time could have been which might allow us to sharpen our translation and better understand the ‘young Socrates’ ‘initiation’ in Plato’s *Symposium*.

3. The problem of initiation and the Eleusinian Mysteries: a multi-phased experience and a non-doctrinal ritual.

What is an initiation then? That is the first question that we directed to Plato’s *Symposium*, and, more precisely, a question that asks what the ‘young Socrates’ initiation along with Diotima would be. We believe that Dowden has quite strong arguments for establishing what he calls “grades” in Eleusinian Mysteries, rather than levels.⁸ An initiation would fall into this category of being a grade and not a phase or a level in the ritual – if we are to follow Dowden⁹. He starts by claiming that “a grade is defined as ‘a step or stage in a process’ and, in this case, I am considering the process of advancement of an individual from the profane to the sacred, as it was institutionalised in the Eleusinian mysteries.”¹⁰

8 Dowden, K. Grades in the Eleusinian Mysteries. *Revue de l'histoire des religions* 197, 4, 1980, pp. 409-427.

9 Idem.

10 Idem, p. 410.

Dowden also remarks that “the subject is not new: it has been discussed since there has been scholarship on Eleusis. But it has been beset by confusions of which there are still traces even in modern scholarship”.¹¹

We do not believe we can or should be as bold as Dowden with his claims. But we must bring up this so-called confusion to reflect upon the problems surrounding initiation in the Eleusinian Mysteries.

Clinton¹² deeply examines the words themselves philologically for a better understanding of the initiation, and constantly quotes Dowden throughout the text, since the latter had done the same philological work forty years ago: “The term used for the initiate, namely *mystes* (μύστης), is derived from the verb μύω, “to close (the lips or, more usually, the eyes), and means the one ‘who keeps silence or closes the eyes’,” as Dowden (1980, p. 414) emphasised.”¹³

In fact, Dowden did a similar philological research on the terminology of initiation years before, which begs us to analyse Dowden’s reading which goes a little bit further in analysing the terms:

*“myesis is an abstract noun derived from myeo and means “initiation” [...] Myesis [...] derives from a causative verb, means in effect “the making into a mystes”. [...] The fact there is no such word [mysteia] probably highlights that epopteia is an artificial word relatively recently introduced or that there is, as will be suggested below, no act of the mystai which is exclusive of the epoptai”*¹⁴

We now have a preliminary formulation of both initiate and initiation, μύστης, to mirror the term μνηθείης which we have seen above in the translation of the quote from the *Symposium*. Clinton clarifies that the term μύστης “expresses the opposite of *epoptes* (ἐπόπτης, “viewer”).¹⁵ But in what sense? Clinton believes that “the first stage is characterised mainly by ritual blindness (when

11 Idem, p. 410.

12 Clinton, K. Stages of initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries. In: Cosmopoulos, M. (ed.). *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London: Routledge, 2003, pp. 50–78.

13 Idem, p. 50.

14 Dowden, K., op. cit., p. 415.

15 Clinton, K., op. cit., p. 50.

the initiate is led by a *mystagogue*), the second stage by sight"¹⁶. Lastly, Dowden points toward the inexistence of *μυστεία*, which is a sound argument in favour of a non-opposition between initiate and *ἐποπτής*.¹⁷

However, although Clinton and Dowden solved a problem for us in appearance, they actually seem to have created more problems for us than before. As of now, not only do we have one definition of initiate and another of initiation, but we rather have two definitions of initiate: i) the one that sees and ii) the one that does not see. According to both authors, one stage of the initiation is marked by being of the *μύστης*, the first 'kind' of initiate, so to speak, and the other stage of initiation is marked by being what figures the *ἐπόπτης*, the second 'kind' of initiate.

If we look back to Plato's *Symposium*, we will actually find what looks like three stages of what we are calling the initiation of the 'young Socrates' into philosophy. This was emphasised in a work by Riedweg,¹⁸ where it is claimed that there is a division into three stages: "i) *elenkhos*, ii) *didachē* + *mythos*, iii) *epoptika*". These can respectively be found at i) 199c3–201c9, ii) 201e8–209e4 e iii) 209e5–212a7. This is a reading which was also followed by Belfiore (2012, p. 141),¹⁹ but strongly refuted by Edmonds.²⁰ According to him, "various attempts have been made to reconstruct the rituals, but the tripartite schema most recently expounded by Riedweg seems to be most influential in the interpretations of the *Symposium*"²¹ And he goes further by adding that:

"Riedweg, in his study of mystery terminology in Plato, sees the references in the Symposium to the Greater and Lesser Mysteries as reflecting an actual sequence of initiations focused on imparting secret doctrines to the initiates. Plato, in his view, constructs Diotima's account of erōs along the model of the Eleusinian Mysteries, following a tripartite pattern that would

16 Idem.

17 Dowden, K., op. cit., p. 415.

18 Riedweg, C. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin: de Gruyter, 1987.

19 Belfiore, E. *Socrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

20 Edmonds, R. G. op. cit., p. 197.

21 Idem.

have been familiar to the Athenians of Plato's day as the sequence of the Mysteries. Riedweg's pattern has been influential in recent discussions of the passage, but it unfortunately misrepresents the Mysteries, providing an overly simplified schema based on the systematizations of later Christian and Neoplatonic writers. The tripartite schema is simple and appealing to use, but, as H. L. Mencken famously said, for every complicated problem, there is always an easy solution – "neat, plausible, and wrong."²²

Other authors have also indicated that we should look to latter authors and revise what they have said and based their arguments on so that we can see if the tripartite schema makes sense in the Eleusinian context. We will first deal with Theon of Smyrna, a platonian mathematician of second century CE, who might have been one of the first writer to see multiple stages during the rituals in the Eleusinian Mysteries. In his work called "*Mathematics useful for understanding Plato*", he says:

μυήσεως δὲ μέρη πέντε. τὸ μὲν προηγούμενον καθαρμός· οὔτε γὰρ ἅπανσι τοῖς βουλομένοις μετουσία μυστηρίων ἐστίν, ἀλλ' εἰσὶν οὓς αὐτῶν εἶργεσθαι προαγορεύεται, οἷον τοὺς χεῖρας μὲ καθαράς καὶ φωνὴν ἀξύνετον ἔχοντας, καὶ αὐτοὺς δὲ τοὺς μὴ εἰργομένους ἀνάγκη καθαρμοῦ τινος πρότερον τυχεῖν. μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν δευτέρα ἐστὶν ἢ τῆς τελετῆς παράδοσις τρίτη δὲ (ἢ) ἐπονομοζομένη ἐποπτεία· τετάρτη δέ, ὃ δὴ καὶ τέλος τῆς ἐποπτείας, ἀνάδεις καὶ στεμμάτων ἐπίθεσις, ὥστε καὶ ἑτέροις, τις παρέλαβε τελετάς, παραδοῦναι δύνασθαι, δαδουχίας τυχόντα ἢ ἱεροφαντέας ἢ τινος ἄλλης ἱερωσύνης” πέμπτη δὲ ἢ ἐξ αὐτῶν περιγενομένη κατὰ τὸ θεοφιλὲς καὶ θεοῖς συνδίατον εὐδαιμονέα.

“Of initiation there are five parts: the first is purification. Not all who wish may partake in the mysteries, but some are publicly told to keep away from them, e.g., those not having pure hands or having unintelligible speech. And even the very people who are not excluded must first have some purification. After the purification, second is the bestowing of the rite (telete), third is what is called epopteia; fourth — and this is the climax of epopteia — wreathing and laying on of garlands, so as to be able to bestow on

22 Idem.

others the rites one has received, getting the dadouchy or hierophancy or some other priesthood, fifth is the happiness that comes from them in the way of being loved by god and living with the gods.”²³

There are five stages, the first being ‘purification’. Let us start by reflecting on this first one, ‘purification’. Clinton²⁴ claims that it is not hard to understand why the verb μύω is used by those partaking in the μυεῖσθαι of the τελετή for the first time: they are μύσται, whose experience as μύσται began with the preliminary μύησις and continues in the τελετή; they are μούμενοι throughout. Once they have completed the τελετή, they are ‘initiated’, μούμενοι. A year later, if they participate again, they are no longer μούμενοι but ἐποπτούντης.²⁵

If we are to follow Clinton’s claims,²⁶ then the initiation could have had some sort of ‘purification’, a preliminary stage a year before the ‘Greater Mysteries’, but not as a stage of its own, but more of a preparation for the μύησις. We quote Clinton to clarify what we are calling this preliminary initiation, or, as he says, “lower stage”: “This confirms what the preceding analysis was leading us towards: in the context of the *telete*, the verb *myeisthai* is used in reference only to the lower grade of initiation, that of the *mystai*, whereas *teleisthai* is used of initiates of either grade”.²⁷

Clinton finishes his argument, saying that what Theon would call ‘purification’ would be a sort of stage of κάθαρσις, and the ritual in its entirety would be the τελετή, culminating in the ἐποπτεία, that is, the individual becoming fully initiated.²⁸

Dowden would have none of it. He believes that Theon’s first grade is wrongly taken as a purification ritual within some sort of ‘Lesser Mysteries’. And I quote him: “Yet this is not really supported by an examination of his [Theon’s] words”.²⁹ Dowden concludes his verdict by saying that

23 Theon, *De Util. Math.*, pp. 14-15 (transl. Hiller).

24 Clinton, K., op. cit., p. 57.

25 Idem.

26 Clinton, K., op. cit., p. 57.

27 Idem.

28 Idem.

29 Dowden, K., op. cit., p. 420.

“Theon simply does not know about the Lesser Mysteries. This is an ignorance which we shall presently see repeated in imperial authors and which reinforces Burkert’s suggestion that the Lesser Mysteries were defunct by these times. He seems to be imposing a framework like the Mithraic where there are many grades and an initiation ceremony into each; whereas at Eleusis, there is no evidence for more than one level of initiation — one simply qualifies, without ceremony, for the eopt grade.”³⁰

This is not only the case of Theon, but of another author that was rebuked by Dowden, namely, Clemens of Alexandria. A passage in Clemens’ work *Stromata* states:

τῶν μυστηρίων τῶν παρ’ Ἑλλησιν ἄρχει μὲν τὰ χαθάρσια, καθάπερ καὶ τοῖς βαρβάροις τὸ λουτρόν. μετὰ ταῦτα δ’ ἐστὶ τὰ μικρὰ μυστήρια διδασκαλίας τινὰ ὑπόθησιν ἔχοντα καὶ προπαρασκευῆς τῶν μελλόντων, τὰ δὲ μεγάλα περὶ τῶν συμπάντων, οὗ μανθάνειν <οὐκ>ἐτι ὑπολείπεται, ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τὴν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα.

“In the Eleusenian Mysteries first comes the catharsis, after this, there are the Small Mysteries with a sort of role of instruction and preparation for what is to come; but the Great Mysteries about the universe (?) — it no longer remains to learn but to eopt and embrace with the mind nature and matters.”³¹

According to this reading, there were three stages in the Eleusinian Mysteries: first, the ‘purification’; second, the ‘Lesser Mysteries’; and, lastly, the ‘Greater Mysteries’. After presenting the quote by Clemens, Dowden immediately claims that the author “does not know about the Lesser Mysteries”.³²

Clemens’ account is structured like Theon’s in terms of the first three grades: ‘purification’, μύησις, ἐποπτεία. Clemens thinks that the Great Mysteries comprise only ἐποπτεία and that ‘Small Mysteries’ is the term used to contrast μύστης with ἐπόπτης.

30 Idem.

31 *Stromata* 5.11.71.1–2, transl. Dowden

32 Dowden, K., op. cit., p. 422.

As mentioned before, not having a body of texts through which we would be able to analyse the Eleusinian Mysteries proves to be the biggest puzzle we will face throughout our research. Sourvinou-Inwood, says that

*“The evidence is scarce and problematic; it comes from mostly late sources, often of questionable reliability, as we often do not know how well-informed the relevant writers were – and in any case their particular filters had shaped their perceptions of what had taken place (let alone of what it had meant) and their articulations of what they had perceived, in texts written with particular aims and biases.”*³³

Here, this quote sheds some light on a possible bias that latter authors would have had on the description of the rituals. This only causes more problems than solutions for us. Nonetheless, scarcity does not mean we cannot research ancient cults and rituals. We can find evidence in, for example, the *Homeric Hymn to Demeter*:

‘ὄλβιο ὃς τάδ’ ὅπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
ὃς δ’ ἀτελής ἱερῶν, ὃς τ’ ἄμμορος, οὔποθ’ ὁμοίων
αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρόεντι’

*Olbios among earth-bound mortals is he who has seen these things.
But whoever is uninitiated in the rites, whoever takes no part in them,
will never get a share [aisa] of those sorts of things [that the initiated get]
once they die, down below in the dank realms of mist.*³⁴

Here we have a good example of what was expected of the one who undergoes the ritual, that is, the initiate. Once one finishes one's initiation, one can see things, and the things one sees, whatever they are, provide one with a better life. Still, our questions remain unresolved: if what defines the initiate are grades, that is, being able to see and not being able to see, what are these grades?

Dowden defined, as we have seen at the start of this section, grades as “step[s] in a process”. This means that the initiate is the one who goes through

33 Sourvinou-Inwood, C. *Festival and Mysteries: aspects of the Eleusinian Cult*. In: Cosmopoulos, M. B. *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London: Routledge, p. 28.

34 *Homeric Hymn to Demeter*, transl. Gregory Nagy.

a process. Regarding “process”, Dowden considers the “advancement of an individual from the profane to the sacred”, or, in other words, the process of transformation of the individual in such a way that one is allowed to see what is divine. But what about τέλεα, which is the last word from the *Symposium* passage we have yet to analyse?

Dowden also clarifies the meaning of the word, which we quote:

“teleo is derived from telos by regular laws via Teles-yo. It can mean “to fulfil or perform”, including a technical sense “to perform rites” [...] Teleo must mean, when it has a person as an object, not “to initiate”, but “to do the rites on” and maybe even with that colloquial tone. [...] telete derives from the verb teleo in the same way that melete derives from meleo. It therefore means “performance”, but in fact is restricted in usage to a “performed rite”.³⁵

If τελετή means performance, and in the sense of “performance of the rite”, “[τὰ] τέλεα” (Smp. 209e5), as we have seen in the *Symposium* passage above, must mean something like “the things related to the ritual performance”, or simply “the divine”. But that is not how it has been translated or used, according to Dowden. He says that

“It is therefore not unnatural that authors constantly refer to the ceremonies at Eleusis as “the telete” (e.g. Pausanias 1.37.4: “Anyone who has seen the telete at Eleusis knows what I mean”). But it is a very far cry from this to state, as writers on Eleusis endlessly do, that the rite of the first grade (of the mystai, that is) was actually called, named, labelled Telete. [...] The use is understandable: if an ancient author wants to refer to this part of the ceremony he can only talk of “the rite”. There was in fact no special name for this ceremony, presumably because in some sense it did not need one, as I will suggest below”.³⁶

Therefore, according to Dowden, this usage suggests that the τελετή or the τελεταί were employed to simply refer to the rituals, and such a usage should be understandable and semantically acceptable. But the meaning, stricto sensu, of the word, would still be ‘performance of the ritual’, a word of the utmost importance to the initiate, the μύστης, whose performance in the ritual would, somehow, turn him into an ἐπόπτης.

35 Dowden, K., op. cit., p. 416.

36 Idem, pp. 416-417.

Now that we have worked to find the meaning of each of the, so to speak, 'technical' words used by Plato in the passage we analysed above, we should end this section by underlining the structure of the ritual, so we can look back to Plato's *Symposium* to see any traces of the ritual in the initiation of 'young Socrates'.

Foucart³⁷ underlines the idea that the ritual portrays a drama. He defends that, even though it has a religious connotation, that is, a way to get closer to the divine, it was literally the performance of a drama: actors and audience. And this reading of the Nineteenth Century is followed by Dowden in his work from forty years ago:

*“The emphasis of these passages seems to me to be much more on participation. Surely every initiate had a torch, mourned, wandered, searched. Such a mass mime would be a hopeless mess in the Telesterion, but outside it would make very good sense. The mystai could mime around (like so many Stations of the Cross) the cave of Pluto and the well Kallikhoron “where first the Eleusinian women set up a dance and sang for the goddess” and the well where Demeter sat in sorrow searching for her daughter. And in the process the mystai would be deeply affected and something of the attraction of Eleusis might be understood”.*³⁸

The **μύσται** remained blindfolded, Clinton adds³⁹, and had to wander in the dark, evidently helped by someone that could actually see, the **μυσταγωγός**, in a **μίμησις** of the search for Kore, “and experienced all the terrors of the route”. In other words, “while the initiate wandered, blinded and frightened, through the darkness, the *epoptai* were able to watch”.⁴⁰

The **ἐποπταί**, as our reading has been suggesting, partake in the same ritual, but with a different approach: they can see what the **μύσται** only hear, they see the light that the **μύσται** can only glimpse, they know what is making the strong sounds that shake the very being of the **μύσται**, and most importantly, they can enter the Telesterion to see images of the divine, according to Dowden:

37 Foucart, P. F. *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis*. Paris: Inst. de France, 1896, p. 43.

38 Dowden, K., op. cit., p. 426.

39 Clinton, K., op. cit., p. 66.

40 Idem.

“The epoptai, if they are only a class of mystai privileged in one respect, would presumably take part in these dances and mimes — which may explain why the activity of mystai (contrast epopteia) has no special name. But the epopts, when the moment came, would be allowed entrance to the vision in the Telesterion. For if numbers had to be restricted in the Telesterion, it would only be sensible that those who were not just attending for the first time should be the ones to be admitted, or in the words of Plutarch that “they epopted leaving at least an interval of a year after the Great Mysteries”.⁴¹

Clinton,⁴² specifically on this matter of the usage of the Telesterion, disagrees with Dowden and believes that the μύσται were allowed inside the temple. According to Clinton

“Of course, the mystai only succeed in “finding” her [Kore] when she finally reveals herself to them, presumably in the midst of the extraordinary light within the Telesterion. Before that moment, as the blinded mystai search for Kore, the epoptai who are waiting outside the Telesterion could see her, together with her mother, emerging from the cave precinct where she arose from the underworld, but the epoptai waiting within the Telesterion would see mother and daughter only as they enter the building. [...] The light that blazed forth from within the Telesterion came, I imagine, from the torches that were suddenly lit by the hundreds, perhaps thousands, of these epoptai standing on the steps that line the walls of the Telesterion. It was at that moment that the mystai entered and beheld the image of the reunited goddesses. [...] Finally, both the mystai, their vision restored, and the epoptai could take delight in the spectacle of a divine wedding, with its magnificendance, and all its attendant blessings”.⁴³

The ‘ritual’ of initiation of ‘young Socrates’ into philosophy: an activity of unveiling by his μυσταγωγής and the action of being able to see by himself

We have so far ventured through initiation in the Eleusinian Mysteries. Unfortunately, due to the limited length of this paper, we will not be able to analyse each passage in Plato’s *Symposium* which mentions or at least transposes

41 Dowden, K., op. cit., p. 427.

42 Clinton, K., op. cit., pp. 66-70.

43 Ibidem.

elements of the Mysteries in general (which is not restricted to the Eleusinian ones). We can, however, point out a few, although a careful philological analysis would by far go beyond the scope of this paper. Nonetheless, we have Dionysian elements in Alcibiades appearance and double coronation (212d3-213e7), we have Bacchic elements on 218b3-4, Korymbant elements on 215e1-3, Orphic elements on 218b5-7 and Eleusinian on 209e5-210a2, which happens to be the passage we analysed and the theme of this paper, that is, the initiation in Eleusinian Mysteries and a possible reflection of its elements in the initiation of the 'young Socrates'. Edmonds reminds us that

*“The term ‘mysteries’ may derive originally from the name of the festival at Eleusis for the goddesses Demeter and Kore, but such was the prestige of these rites that ‘mysteries’ becomes a general term in ancient (and especially modern) sources for all rites of this kind”.*⁴⁴

But what about Socrates and Diotima? What about his dialogue with her, which seems to portray the highest point of Plato's transposition of the Eleusinian Mysteries' initiation, the peak of the transformation of the *μύσται*: the vision of the divine. This happens only after a process of going from many refutations on the quest to define things philosophically, to the point of defining and allowing the initiate to see the truth, the divine, for himself. As the *Homeric Hymn to Demeter* enlightened us, the one who goes through the experience of the Eleusinian Mysteries can see things that would lead him to a happy life.

We see the terminology of vision when Diotima tries to guide Socrates towards more universal and general definitions of what beauty and desire are. As displayed in 211e4:

ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν;

“But would one be capable of seeing the divine beauty in itself in its unique form?”

It seems so far that Plato is trying to show us that Diotima, unlike what Agathon believed, is not transmitting knowledge as if it went from a filled vat to

44 Edmonds, R., G., op. cit. 2017, p. 196.

an empty one, but we see a prophetess actually providing an experience to the young Socrates, one that in fact transforms him from someone who ignored the nature of what they were inquiring about into someone who desires the truth and who, after beholding the truth, definitely becomes something different from the young Socrates. He becomes someone who is able to lead initiates, a sort of *ψυχαγωγός*.

As it is attributed to Aristotle:⁴⁵

καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδεΐους.

We can translate this passage to something like the following:

“According to Aristotle, the value of performing the ritual [lies in the fact that] one does not have to learn anything, but resides in experiencing the rituals and transforming himself, clearly becoming suitable.”⁴⁶

When we return to the *Symposium*, we are told that “the desire for immortality is necessarily tied to the good (δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ, 207a1), because “desire always is a desire for immortality (τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι, 207a3-4). However, such a search for immortality and the good must be a constant process, that is, the ones seeking the truth must practice it over and over again, and not just once, as if it was obtaining a set of doctrines. The *Symposium* tells us this, precisely because “our knowledge leaves us” (ὡς ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης, 208a4). We forget what we have seen, either as *μύστης* or as *ἐπόπτης*: “forgetfulness is the loss of the knowledge acquired” (λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος, 208a4-5), that is why we must “create a new memory, as recollection, to take place of the one that left us, as if the knowledge were the same” (μελέτη δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην σῶζει τὴν ἐπιστήμην, ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι, 208a5-6).

This initiation appears to be some sort of preparation for a vision, related to knowledge and having to be practised over and over again throughout the dialogue, or to use a ‘technical’ word that is absent in the *Symposium*, through dialectics. This means that, on the one hand, the initiate, the *μύστης*

45 *De Philosophia*, fr. 15 Ross.

46 *Idem*.

in philosophy cannot see properly without a process which is guided by his Platonic *μυσταγωγῆς*, a philosopher, on the other. The goal seems to be like the one in the Eleusinian Mysteries: it is not a scientific or contemplative sort of knowledge, but as it says in the *Symposium*:

ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ ὄρατον τὸ καλόν, τίκειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ (212a2-5)

which we can translate approximately as:

“Then, he alone, who has seen the beauty that is visible, will become able to produce not images of excellence, for he is not fixing his vision on images, but on true excellence, because [his vision] is fixed on the truth”.

We can now look back to the passage in Plato's *Symposium* that we translated at the beginning of this paper, and provide a better translation, now grounded on our research on the terminology of initiation. The text is found at 209e5- 210a2:

κἂν σὺ μνηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά ὧν ἔνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὁρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἶός τ' ἂν εἴης

And, finally, a translation that fits our reading of the text would be:

*“Perhaps you could be made into an **initiate**: regarding the things [that happen in the] **performance of the ritual** and the things related to the **vision** [in the ritual], through which it is [possible to move up the latter], if one proceeds correctly, I am not sure you would be able to”⁴⁷.*

47 We used a bracket to maintain a very literal and, consequently, conceptual translation to do. However, this was necessary so the meaning of the plural of the neuter (τὰ 'something') could be preserved, as we cannot simply translate the text to 'regarding the performance of the rituals' or 'and the success of initiation' ignoring the syntax, without making it clear that we are now aware of the fact that Plato is speaking of 'the things', which might be 'the things' that happen during Socrates' dialogue with Diotima, i.e., the τὰ that are related to dialectics. In other words, Plato decided to use τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, instead of simply using τελετή and ἐποπτεία, perhaps to emphasise his transposition, that is, to emphasise that he will be speaking of a new kind of initiation, one that has nothing to do with Eleusis but with his philosophy, which is not the Mysteries. Despite the conjecture, this is a discussion for another paper, so we should stop here.

To conclude, we end this analysis by quoting Edmonds:

*“The culminating experience of Diotima’s ascent to the Beautiful itself is not an explanation of the Theory of Forms or even the secret knowledge that the phenomenal world is a reflection of the true world of the Forms; rather it is an encounter with the Beautiful itself, where the philosopher contemplates the Beautiful itself, face-to-face”.*⁴⁸

Conclusion

We have learned that, in the Eleusinian Mysteries, according to some readings, an ‘initiation’ is a stage, and the ‘initiate’ the protagonist of this stage, which is a sort of performance, a kind of ‘religious drama’, so to speak. The *μύστης*, the initiate, undergoes a kind of drama in which one seeks to find the deity, while blindfolded and bombarded with several sensorial stimuli. At the end, when one is correctly led by the *μυσταγωγός*, the divine itself is revealed to them in the Telesterion, or even outside, if we are to follow other readings. This marks the end of a process and is not a teaching of a set of doctrines but rather the undertaking of intense and deep experiences that might lead to a transformation in one’s way of life. Such similarities between the ‘initiation’ and ‘rituals’ of the Eleusinian Mysteries and the ‘initiation’ of Socrates and the ‘ritual’ of philosophy seem to lie exactly on this point: Socrates has not seen the truth and has a hard time following his *μυσταγωγός* more than once. But as he becomes aware of his ignorance and of the transformative value of his goal, the ‘young Socrates’ decides to, with the aid of his *μυσταγωγός*, to keep going further towards the truth with the fuel of *ἔρως*, which is the nourishment of his desire for the truth. Up they go, and upon reaching the ‘Telesterion’ of Philosophy, the young Socrates’ veil is gone, and this unveiling represents the affinity with philosophy and with the process of seeking the truth: he has nourished with the aid of Diotima the desire to see the truth, as this kind of desire seems to be one of the main motifs of Plato’s *Symposium*. Once moved by his desire, and aided by Diotima, he can behold the truth.

48 Edmonds, R. G., op. cit., p. 202.

Put differently, Socrates is able to grasp a proper definition of what both true desire and beauty are. Socrates seems to end his 'initiation' and, as we have seen in other dialogues, becomes an *ἐποπταί*, but most importantly, a Platonic *μυσταγωγός* of his own, who will assist the 'initiation' of others, such as Diotima seems to have assisted his.

References

- ALLEN, T. W.; MUNRO, D. B. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford: Oxford University Press, 1920.
- BARNEY, R. "Note on Plato on the Kalon and the Good". *Classical Philology* 105/4, pp. 363–377, 2010.
- BERNABÉ, A. *Platón y el orfismo: Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada Editores, 2011.
- BOWDEN, H. *Mystery Cults of the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- BREMMER, J. N. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin: de Gruyter, 2014.
- BURKERT, W. *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 2007.
- BURKERT, W. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2011.
- BURNET, J. *Platonis Opera*. Tomo II. Oxford: Clarendon Press, 1901.
- BELFIORE, E. *Socrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- CLINTON, K. Stages of initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries. In: Cosmopoulos, M. (ed.). *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London, Routledge, 2003, pp. 50-78.
- CORNELLI, G. "Orphism". In: Press, G. A. and Duque, M. (ed.) *The Bloomsbury Handbook of Plato*. 2nd edition. London: Bloomsbury, 2023, pp. 311-313.
- DOWDEN, K. Grades in the Eleusinian Mysteries. *Revue de l'histoire des religions*. 197, 4, 1980, pp. 409-427.

- EDMONDS, R. G. *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- EDMONDS, R. Alcibiades the Profane: Images of the Mysteries. In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. *Plato's Symposium - A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- EVELYN-WHITE, H. G. Hesiod. *The Homeric Hymns and Homeric*. Cambridge: Harvard University Press, 1914.
- EURIPIDES. *Bacchae*. In: The Tragedies of Euripides, trans. Buckley, T. A. London: Henry G. Bohn, 1850.
- EURIPIDES. *Euripidis Fabulae*, vol. 3. Murray, G. Oxford: Clarendon Press, Oxford, 1913.
- FOUCART, P. F. *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis*. Paris: Inst. de France, 1896.
- GRAF F. Mysteries. In: CANCIK, H.; SCHNEIDER, H. *Brill's New Pauly*. Leiden: Brill, 2008.
- MURRAY, O. The Affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group. In: _____. (ed.). *Symptica: A Symposium on the Symposium*. Oxford: Clarendon Press, pp. 149–161, 1990.
- RIEDWEG, C. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin: de Gruyter, 1987.
- ROBIN, L. Platon. *Oeuvres complètes*. Tomo IV, 2^a parte. Paris: Les Belles Lettres, 1929.
- ROSS, W. D. Aristotle. *Select Fragments*. Oxford: Oxford University Press, 1952.
- SCOTT, R.; LIDDELL, H. G. *A Greek-English Lexicon*, ninth ed. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- SMITH, W. (ed.) *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. Boston: Little Brown and Company, 1849.
- Sourvinou-Inwood, C. Festival and Mysteries: aspects of the Eleusinian Cult. In: Cosmopoulos, M. B. *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London: Routledge, (2003).
- THEON OF SMYRNA. Transl. R. Lawlor; D. Lawlor. *Mathematics Useful for Understanding Plato*. San Diego: Wizards Bookshelf, 1979.
- THEONIS SMYRNAEI. Greek Text. *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*. Leipsig: Teubner, 1878.
- WHITEHOUSE, H.; MARTIN, L. H. (eds.) *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*. Walnut Creek (California): AltaMira Press, 2004.

Filosofia do amor em aforismos

Philosophy of love in aphorisms

Resumo

Os aforismos que se seguem consistem em uma exposição não aleatória, embora tampouco sistemática, de uma filosofia do amor em seus elementos fundamentais para um modo de pensar acerca dos relacionamentos humanos concretos em geral. Cada um deles parte de uma perspectiva do amor como tendo por essência a liberdade e em suas relações com a experiência existencial do tempo. As referências poderão ser descobertas, ora citadas, ora como simples inspirações.

Palavra-chave: Amor; Liberdade; Tempo; Amizade; Casamento; Filhos.

Abstract

These following are a non-random, but also non-systematic exposition of a philosophy of Love in its grounding elements for a way of thinking about concrete human relationships in general. Each of the aphorisms starts from a perspective of love as having freedom by essence and also in its relations with the existential experience of time. References can be found, here as quoted, there as mere inspiration.

Keywords: Love; Freedom; Time; Friendship; Marriage; Children.

* Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Contato: dax.moraes@ufrn.br

§1

O amor é a medida do tempo, não o contrário. Pelo tempo, mede-se todo o resto. Portanto, a medida de todas as coisas é estabelecida pelo amor que se tem a elas, ou pelo quanto não se tem.

§2

Quase-repente. Amor de verdade não tem medida, nem idade. Não tem sexualidade e nada a ver com sensualidade. Sexo, sim, conforme a intensidade. Amor não tem quantidade, só pela qualidade se encontra sua diversidade, sempre com toda legitimidade. Por toda parte, é sempre uma beldade, não dá lugar a nenhuma inimizade. Mas não é por ser melhor ou pior que tem sua identidade. Pelo contrário, apenas por ser ele mesmo como ele é, de verdade. Só assim ele dura à posteridade. Sempre a dar seus frutos sem nenhuma necessidade, pois que basta a si mesmo. Contra isso não tem poder nenhuma autoridade, nem a lei, nem o governo, nem maternidade ou paternidade, nem Deus, por toda a eternidade. Pois somente ao amor pertence a liberdade.

§3

O tempo não é nada que se encontre na natureza, mas o meio como nós humanos a organizamos como o plano de fundo de toda a experiência. Isso ensinou Kant. Se o tempo não é um objeto da Física, senão como um fator na teoria, ele não modifica nada; as coisas parecem se modificar nele. Nada muda “com o tempo”. O amor *acontece* e, tendo por essência o tempo, que não muda nada nem em nada, pois não é capaz de produzir efeito algum, não tem história. O amor não tem história, assim como o tempo não leva tempo para passar. Histórias de amor são vivências de algo imutável em meio às mudanças de quem vive. Se o amor deixa de ser, “vira história” – isso significa: viver com algo deixado para trás. A vida é o fluxo de mudanças ininterruptas; o amor, por sua vez, se relaciona com a qualidade dessas mudanças em uma vida.

§4

O amor é como a luz. O amor não é algo que se conheça por si mesmo, mas pelo que nos faz ver, por aquilo que o reflete. Por isso mesmo o amor não é um sentimento. Temos sentimentos por aquilo que reflete o amor ou por aquilo que não o reflete. Nesse sentido, também, o amor não pode ser causado por nada que se encontre “fora de nós”, e o mesmo se passa com a falta de amor. A fonte luminosa reside sempre em quem vê e precisa ter diante de si algo que reflita. O amor que retorna não é um “amor recíproco”, um “amor correspondido”, mas a consciência receptiva, a apercepção de que ali, diante de nós, encontra-se o amado. Estar consciente do próprio amor consiste, assim, em tê-lo presente mediante a figura daquilo que se ama e a que dirigimos nosso interesse. Mas, uma vez que o amor não pode ser visto puramente nele mesmo – pensar o contrário é ter em vista meras ideias abstratas –, é corrente tratá-lo como se não existisse, como se fosse apenas algo subjetivo ou algum tipo de interpretação ou, ainda, pelo contrário, uma espécie de “fenômeno da natureza”. Como se dá com a luz, procura-se descrever sua natureza a partir de seus “efeitos” no “tempo”, reduzi-los às leis causais da Física. Essa perspectiva materialista em sentido estrito está bastante em voga e serve como substitutivo ao imponderável, ao invisível, atendo-se apenas ao que aparece. No caso do amor, parte-se do secundário, do processo de produção de efeitos no organismo, mas assim se despreza a natureza da “força” que assim se corporifica, que ganha realidade na consciência. É um consolo para muitos, pois o ser humano não lida bem com o invisível, ainda menos com o obscuro, pois que aí mesmo vive toda clareza. Ninguém, todavia, duvida nem mesmo se inquieta com a evidência da luz porque sua existência é acompanhada da certeza de que podemos ver graças a ela – assim, *vi-ver*. O mesmo deveria se passar com o amor, mas por que não é assim que ocorre? Talvez, porque estejamos muito habituados ao ritmo com que luz e treva se alternam no ciclo de dias e noites. O amor, quando presente, como que fazendo o tempo parar, nos torna indiferentes ao relógio, sonhamos de dia e passamos noites em claro, sob sua luz perene. Quando ausente, não há chama que nos aqueça, nem sombra que nos abrigue, mas tudo pode facilmente se converter no inferno de que nos evadíamos a cada vez por meio de tarefas e planos, lembranças e assombrações. Eis o ponto: chamar a isso “subjetivo”, quando se trata, apenas, de estar consciente ou não de que o amor perverte as leis da natureza, esvazia a “objetividade”, mostra sua nulidade, retira o ritmo calmante que tentamos impor às nossas vidas substituindo-o por uma despreocupação com relação a tudo o que não lhe diz respeito. Essa escapada do irrefreável

fluxo da cotidianidade é, como percebeu Freud, bastante inconveniente aos projetos da cultura. Faz-se necessário domar o amor, seja pela religião, seja pela ciência, seja pela política, seja pela moral, seja pelo direito, e para tanto, deve-se dar a ele uma feição de algo que ele não é nem pode ser, algo passível de descrição e classificação, explicação e valoração. O amor é reduzido ao que lhe é inferior, um elemento da natureza passível de exame em laboratório, cálculo e simulação. O amor é como a luz, mas não igual a ela, como algo que afeta nossos sentidos a partir de fora; ele nos afeta a partir de dentro. Se fosse mesmo como é a luz exterior, seria simples eliminá-lo pelo mero cerrar das pálpebras. Por outro lado, compará-lo à luz tem suas vantagens, como a de chamar a atenção para o fato de que não existe apenas o que podemos ver em si mesmo com nossos próprios olhos. Nisso, talvez, o Novo Testamento tenha alguma razão: que, para enxergar o amor, precisamos ser cegos para aquilo que apenas os olhos do corpo podem ver. É impossível tocar a luz, tocar as cores, porque não estão lá para serem tocadas. É impossível tocar o amor e os tons que ele dá à existência, pois também não estão lá... Tomé não compreendeu por julgar ter tocado o amor. Paulo, embora o tendo visto, não entendeu, buscando dar-lhe forma e nome definidos, como se o seu amor fosse e devesse ser o de *qualquer um*. Quem tiver olhos, que veja; quem tiver ouvidos, que ouça. Mas não são figuras nem sons, antes o que lhes dá forma e harmonia, e isso não se encontra em lugar algum.

§5

Faz algum tempo, logo após o período em que vivenciei o que chamava de “síndrome de Peter Pan”, cheguei ao ápice daquela crise que precede a idade dos trinta anos. Foi quando descobri que jamais se morre por amor, apenas se vive por amor. Isso porque quem morre ou quer morrer é alguém que não quer mais a si mesmo, enquanto o amor é justamente uma vivência pela qual alguém quer a si mesmo. Esse amor, é claro, não é em primeiro lugar o do outro, mas o próprio, o verdadeiro amor que tenho *em mim*, não “por mim” (no sentido da expressão corrente “amor-próprio”). Sem isso, o amor de outrem não é capaz por si só, se não se está aberto e disposto a ele, de fazer com que alguém queira a si pelo outro. Sim, pois, querer a si por si mesmo é também um egoísmo, um “fechamento”, o “amor próprio” no sentido ordinário. A impotência do amor é em todos os casos um verdadeiro “desastre psíquico”, mas também a única via de superação da mera fantasia. Desde então, muitas frases feitas sobre o amor passaram a fazer sentido, apenas porque puderam ser

compreendidas de modo justo, não de acordo com interpretações que as conveniências consolidaram. Que apenas se vive por amor, porque este é a fonte do querer a si mesmo – diante de semelhante revelação, revela-se também que se aprende mais a respeito com alguém como Nietzsche do que com Cristo.

§6

Há teses, particularmente defendidas por antropólogos, segundo as quais o amor é cultural. Não é necessário entrar no detalhe para chamar a atenção para o fato de que dois fenômenos se encontram aí misturados e a “objetividade” da abordagem abstrata privilegia apenas um deles, ao qual reduz o outro que, na verdade, é o mais originário. É evidente que, ao longo da história, temos sistemas simbólicos que caracterizam os assim chamados “amor cavaleiresco”, “amor romântico” etc., assim como reconhecemos ordenamentos patriarcais, matriarcais, além dos monogâmicos, poligâmicos, temos o poliamor e assim por diante. São, de fato, fenômenos culturais no sentido estrito do termo, podendo ser ditos a *posteriori*, empíricos, datáveis, “investigáveis” na condição de maneiras de interpretar, organizar, vivenciar a afetividade, e, portanto, de *produzi-la e reproduzi-la*. Do mesmo modo, tudo isso pode vir a ser “refutado” quanto à sua legitimidade, substancialidade, veracidade, comparado a outros fenômenos culturais em vista de “demonstrar” seu caráter não universal, meramente ocidental, europeu ou pertinente a uma idiosincrasia da cultura. O que, no entanto, é originário, autêntico, *relativamente* “universal”, e que a tais fenômenos se vê reduzido pelas ciências, não apenas do homem como da natureza, é a determinação fundamental de um modo de ser para a qual uma cultura qualquer, em virtude mesmo de suas idiosincrasias, pode estar aberta ou fechada. Isso significa que, sim, uma cultura pode ser mais ou menos propícia a reconhecer o amor em sua originariedade e, nessa medida, estabelecer-se *a partir daí*. Dito de modo breve, o fato de, historicamente, inúmeras formas de experimentar o amor se sucederem ou competirem entre si não revela que o amor seja um produto da cultura, mas que cada uma de suas *expressões* consista em uma busca de inteligibilidade para algo que, em si mesmo, por escapar à inteligibilidade, já que é originário e precede todo discurso e reflexão, permanece livre e senhor de toda experiência afetiva, predispondo o ser humano a essa ou àquela relação com o que o rodeia. No nosso caso, quero dizer, do Ocidente, temos nossa tradição fundada não apenas em uma visão “essencialista” e “universalista”, mas que concebia sua própria relação com “o ser”, com “o saber”, com a vida em geral,

como algo que deve ser pensado à luz e sob a orientação do *amor*. Os gregos assim chegaram, após alguns séculos de investigação da natureza, à palavra *filosofia*. Todas as afinidades eram denominadas como uma espécie de *philia*. O mundo tinha, na origem de sua constituição, uma Amizade, uma Concorrência, um *Amor*. Nada poderia ser pensado senão como tendo no amor a sua *origem*, como estando *ligado* entre si senão por um amor, e a própria *disposição* de ânimo para reconhecê-lo não era se não um amor – a filosofia. O amor, portanto, é “cultural” por ser a chave da nossa cultura, descoberta *como tal* pelos nossos predecessores, não como aquilo que é encontrado no interior do aposento aberto por alguma outra chave. Essa inversão dos termos é análoga àquela que inverte o fundamento e a consequência, que pretende descobrir aquilo que, pelo contrário, é o ponto de partida da busca. Enfim, o amor como produto cultural é uma petição de princípio às avessas, um contrassenso.

§7

A vida só parece amarga para quem conta com a doçura – a ilusão abstrai essa verdade e, tomando o caminho errado, acredita que a doçura é certa e, o amargor, superável. O amargor é sentido, sobretudo, por quem “conta com o amor”, quem o espera. Assim, desconsiderá-lo parece indício de uma falta grave. Apostar na doçura a todo custo resulta em não estar aberto o bastante para o amor. O amor torna-se mais e mais desacreditado justamente por aqueles que se recusam a admitir que o amargo lhe dê parte de seu sabor, que o estimam tão acima de nossa condição que jamais são capazes de reconhecer a possibilidade de sua verdadeira presença.

§8

A diferença entre uma relação de amizade e uma relação entre colegas costuma ser, para alguns, algo difícil de determinar quando realmente se pensa no assunto, podendo até trazer insegurança e desconforto, se não dilemas em muitos casos. A dificuldade geralmente se deve ao erro muito comum de diferenciá-las a partir da intensidade da proximidade, da quantidade do afeto, da força do vínculo, quando, na verdade, trata-se da *qualidade da relação*. Alguém pode ser um excelente colega, mas jamais um amigo, do mesmo modo que o melhor amigo não precisa ter nenhum caráter de colega. No “verdadeiro amigo” busca-se encontrar a franqueza, a sinceridade, que certamente tal

amigo deverá possuir como traço de seu caráter, mas é muito fácil que semelhante traço possa aparecer sem que isso o torne menos amigo ou mais amigo – “amigo é amigo”, se diz, e com razão –, tratando-se apenas de alguns amigos serem *melhores* do que outros, na medida em que oferecem *melhor* aquilo que um amigo pode oferecer. Mas, que um amigo deva oferecer algo não é critério justo, pois, se fosse o caso, amigos deveriam estar sempre próximos e disponíveis, o que não se pode exigir de ninguém, ainda que seja traço do bom amigo estar pronto, desde que, todavia, ele *possa* estar. Então, se fosse o caso, seria impossível a uma amizade resistir e manter-se inalterada ao longo do tempo e independente do espaço. Daí que a autêntica amizade se apresenta como uma espécie de amor. Mas, voltando ao assunto, que é um amigo e como ele se diferencia *qualitativamente* – a única diferença válida – com relação ao colega? O amigo não se relaciona com seu amigo de acordo com um papel qualquer que desempenhe em comum ou relativamente ao papel desempenhado pelo outro. Em outras palavras, não é uma relação casual de conveniência e/ou afinidade que se constrói na superfície de atividades realizadas em comum. O amigo se coloca em uma relação a partir de si mesmo, do que ele é como pessoa, compartilhando daquilo que lhe é próprio, não a partir daquilo que faz, daquilo de que se ocupa ou daquilo que lhe interessa realizar. Um colega (de trabalho, de escola, de esporte, de passatempo etc.) pode ser também um amigo a partir do momento em que essas atividades em comum correm em uma dimensão paralela. Quanto a um amigo tornar-se colega, é algo que as circunstâncias podem trazer, mas o principal é que são relações incomensuráveis entre si, muito embora, como todas as relações humanas que se dão segundo o duplo aspecto de nossa existência – o sermos nós mesmos e o sermos como e em meios aos outros –, um domínio frequentemente interfere no outro, podendo amparar-se reciprocamente, contudo, mais comumente, prejudicando-se. Por tudo isso, apenas uma relação de colegas pode ser medida em graus e sua intensidade toma como parâmetro o nível de “colaboração”, ou seja, como graus de “eficiência” na relação com algo. Nesse sentido, um “bom colega”, entendido como aquele com quem se tem mais afinidade, com quem se tenha uma relação “mais íntima” etc., é dito “bom”, “o melhor”, por oposição àquele junto a quem, na falta disso, “mal se conhece”, na medida em que desse modo o que se faz se *faz melhor*. Quando essa “maior intimidade”, por exemplo, extrapola o âmbito do “ser bom para algo”, do ser melhor fazer algo com este do que com aquele, aí, sim, é possível que se tenha uma relação não meramente de maior intensidade, vantagem e proximidade, mas uma amizade de fato, ou seja, quando ao quantitativo

se acrescenta um qualitativo que não seja meramente relativo e instrumental, que não apenas aperfeiçoe o fazer-junto, mas independa de todo fazer e diga respeito apenas ao *ser* com alguém.

§9

É frequente o elogio ao amado ser, na verdade, um elogio ao amante – e tão mais estarrecedor do que o próprio fato é que sua expressão não estarreja. Refiro-me a quando uma pessoa, para testemunhar o valor de alguém, sua importância na vida de quem se declara, elenca tudo aquilo que recebe da pessoa amada, ou ainda, o que essa pessoa é em suas *relações*. Como ocorre nos epitáfios, mas não exclusivamente: bom filho, bom pai, bom amigo, a pessoa que dá força e incentiva, que serve de exemplo e assim por diante. Fazendo uso de uma distinção feita por Schopenhauer com relação ao sentimento de beleza, poderia chamar esse comportamento, ou melhor, esse sentimento, de amor *subjetivo*. Muitas vezes, é mais do que isso: o subjetivismo inerente à declaração de amor que é mero testemunho sobre o valor *relativo* de alguém, relativo a outrem que não a ela mesma, tende facilmente – acaso não tenha nisso mesmo sua proveniência – à motivação excitante. Em outras palavras, tudo aquilo que o outro – o dito amado – faz e produz agrado, prazer, sentimentos positivos (no dito amante ou em terceiros), como que excita o interesse do declarante, não importando nada aqui se é um prazer físico ou moral. Elogiar alguém, por exemplo, por ser um bom representante da espécie *não* é um elogio da pessoa, mas da moralidade, da sociedade civil, ou mesmo das contingências biológicas. Tem-se em vista um modelo abstrato de que se reconhece um exemplo particular. A pessoa mesma é elogiada por acidente. Correto seria dizer que aí temos um elogio *orgulhoso*, de maneira que, além de elogiar o dito amado apenas de modo indireto, na verdade, o dito amante está elogiando a si mesmo por ter junto a si algo (nesse caso, “alguém”) dotado de valor *extrínseco*. Pode-se objetar à vontade que não seja valor extrínseco, pois pertence à personalidade. Não é necessário argumentar de modo casuístico a fim de distinguir se se trata mesmo de personalidade própria ou de comportamento condicionado pela cultura e inculcado nas profundezas do inconsciente. Basta dizer que, por exemplo, o autêntico “bom pai” é o que *ama* o filho, não o que meramente lhe faz bem, tampouco aquele que faz bem ao filho porque este é bom aos seus olhos e atende a suas expectativas segundo os referidos valores extrínsecos. Sequer é bom aquele que faz bem mesmo ao “ingrato”. Nesse caso,

o referido pai que cumpre a contento seus deveres para com a sociedade, por mais amoroso que seja, não o faz necessariamente por amor ao filho, sendo frequente que o faça por amor a si mesmo. Melhor seria aprofundar e dizer: muito ao contrário! Afinal, quem ama a si mesmo não precisa buscar, voluntária ou involuntariamente, representar um modelo. Ou seja, pelo lado de fora, nada se sabe do amor ou mesmo do valor intrínseco de alguém. Se, logo de início, qualifiquei esse amor subjetivo e sua declaração como algo de estarrecedor, lançando mão de uma palavra tão feia, é porque isso pode indicar a própria incapacidade ou, pelo menos, desatenção do autodeclarado amante com relação ao que o dito ser amado é em si mesmo e por si mesmo. Estarrecedor porque, sem essa “atenção” peculiar, não há amor, falta-lhe o olhar. É evidente, todavia, que o elemento subjetivo do amor faz parte e é constitutivo de todo amor segundo seu modo ambíguo de ser. É assim que ele se expressa publicamente: traduzindo e testemunhando o aspecto cotidiano da relação de fato, não seu espírito. Feitas essas considerações, o elogio de amor, quando parte de um amor objetivo – tendo sempre em mente a apropriação da distinção schopenhaueriana –, o que se declara diz respeito tão exclusivamente ao amado mesmo (agora em sentido estrito) que o declarante desaparece na declaração. Aqui, não cabem exemplos. Em primeiro lugar, porque se trata de um elogio do singular, o qual, não podendo ser expresso por adjetivos comuns, abstratos, recai em frases feitas – “amor da vida”, “maior que tudo”, “o mais belo” etc. – perante a falta de linguagem. Em segundo lugar, porque a declaração autêntica é puro olhar e, no máximo, pura ação espontânea, o que, para ganhar expressão, em um contexto de superexposição em redes sociais, não pode ser contornado senão pelo uso de símbolos ou imagens capazes de fazer ver o inefável. O único exemplo que se pode dar é, paradoxalmente, genérico: quando se vive um amor autêntico, sobretudo quando a relação ainda não foi absorvida pela cotidianidade, quando “não se tem palavras para descrever o que se passa, o que se vê, o que se sente”, as declarações não incluem pronomes em primeira pessoa, apenas em segunda pessoa, mesmo no plural, quando se trata de amigos ou qualquer grupo amorosamente unido por um laço essencial. A objetividade do amor declarado, então, não é para ser entendida como algo exterior, mas como a mais profunda intimidade que só pode contemplar e, quando exposta, ser contemplada.

§10

O ser humano, justamente por sua consciência, de criatura, converte-se em “criadagem”, pois usando-se para Deus, como usa o restante da natureza para si, é ao mesmo tempo instrumento do próprio Deus – trata-se de amor servil que se pensa livre assim como nossos criados sentem-se mais à vontade em nos servir quando se sentem “amados” por nós, seus “senhores”, mantendo-se a nosso serviço com lealdade, empenho e – até mesmo – prazer.

§11

Amor e amizade. Os gregos estavam certos quanto à *philia* que quer igualdade e na qual se unem os iguais. Não é uma igualdade total, mas uma afinidade, um equilíbrio *do conjunto*, uma harmonia, razão pela qual se converte em elemento importante da vida política na qual as diferenças convergem no bem comum. Tratava-se, portanto, de uma virtude, ou excelência. É também o que alguns chamam “acordo de almas” ou coisa do gênero. Em verdade, pessoas muito diferentes podem ser amigas, fundando amizades mais interessantes, e a igualdade buscada também se resolve no compartilhamento de diferenças. Também é certo que o Eros impulsiona para aquilo que está além, que se destaca justamente por uma superioridade, não necessariamente a nós, mas aos demais, como algo que se eleva sobre a multidão e, do impessoal, dá relevo à singularidade. É comum que quem tenha essa visão se sinta também inferior e daí o desejo de elevação em um esforço de ser visto em meio à multidão como um desejo de abandonar o estado de igualdade e indiferenciação habitual, um esforço de ser visto pelo amado. O jogo interessante do amor recíproco, ou melhor, correspondido, é justamente esse. E, mais do que igualdade, querem ser o mesmo no amor, e distintos com relação a todo o resto.

Entretanto, reciprocidade propriamente dita, envolvendo o meu para ti e o teu para mim, pertence unicamente à amizade. É uma componente do amor, mas não como algo que se lhe acrescenta. Ao contrário, não há amor sem amizade, e é esse elemento de querer trocar diferenças um vislumbre de amor que se insinua na autêntica amizade, podendo converter-se em amor propriamente dito, assim como o amor verdadeiro, caso desapareça na atualidade, deixa sempre em seu lugar, como uma marca, a amizade, jamais seu contrário. Assim, o acordo de almas não é suficiente, nem pode ser “motivo”, porém, de modo algum o amor o exclui, sendo o amor sua origem, e mais

forte, devendo ser capaz de superar desacordos e fazer a síntese das contradições “materiais”, coisa que a amizade comum talvez não admitisse.

§12

Ser amigo é ser feliz por dividir uma história com alguém.

§13

Males do tempo. Acompanham os amores de fato três males respectivos a passado, presente e futuro: o ressentimento, a “paranoia” e a esperança.

No momento, restrinjo-me a algumas breves palavras sobre a paranoia. Paranoia indica, na origem, qualquer condição de “estar fora do juízo”, não apenas o sentimento de perseguição. Um tanto conciliando o significado antigo e o moderno, entendo por “paranoia” uma espécie de sentimento decorrente da atividade imaginativa em que se percebe estar ocorrendo algo que não está sendo efetivamente *percebido* – ela produz toda inquietação que se estende ao futuro quando é forte o bastante para bloquear a esperança. É um estar fora do juízo imaginar que há algo – “ai tem coisa” –, mesmo que não testemunhado propriamente. A mente produz uma segunda realidade pela qual emerge um sentimento, sendo esse sentimento o novo objeto do intelecto. Essa realidade paralela posta pelo intelecto tende a fazer com que se esperem apenas desdobramentos negativos, de onde emerge o caso particular do sentimento de perseguição. Vale observar, porém, que não quero dar a entender aqui por “realidade paralela” o mesmo que ilusão, fenômeno bem mais fraco – que pode, no entanto, transformar-se em paranoia e vice-versa – pelo qual não apenas se imagina na mente, mas se vê com os olhos o que não está diante deles, ou seja, é algo que efetivamente se percebe, mas que não está efetivamente lá para ser percebido. A ilusão mental seria uma espécie de visão distorcida sobre aquilo que se percebe de fato. De todo modo, paranoia e ilusão não devem ser reduzidas a categorias de “irrealidade”, pois, em ambos os casos – o fato de o que se julga não corresponder a algo percebido, enquanto se pensa “perceber”, e o de perceber como estando presente algo que não está –, é-se acometido da mesmíssima maneira, pensa-se e age-se exatamente como se tudo fosse “real”, reage-se ao imaginário como se reagiria diante

do “real”. Como constata Merleau-Ponty¹, “não podemos conceber coisa que não seja percebida ou perceptível”. O que diferencia a paranoia das percepções propriamente ditas não se baseia na dicotomia entre mundo subjetivo interior (a que se dá o nome de “ficção”) e mundo objetivo exterior (a que se dá o nome de “realidade”), mas como o indivíduo se posiciona na relação “eu-mundo”. Dito de modo mais claro, o “normal” é que experimentemos o conteúdo de nossa mente como algo que existe exclusivamente fora de nós, o que nos inspira maior segurança, ao passo que o “paranoico” experimenta o exterior como algo que o invade e ameaça, ao qual deve resistir. O “paranoico” tende a sucumbir a suas ficções, pois se vê impedido de evadir-se, como se soubesse que tudo que o ameaça reside nele mesmo, o único lugar do qual radicalmente não pode escapar jamais, produzindo-se tanto a paralisia quanto a agressividade. Desse modo, a escolha da palavra “paranoia” se deve ao fato de que “delírios” de ciúme, de grandeza ou de inferioridade são apenas casos particulares que não dão conta do todo, meros epifenômenos, tais como a culpa o seria em relação a um ressentimento voltado contra si mesmo.

Portanto, antes de se atribuir às paixões o caráter supostamente perverso do amor, pelo que se justificam desilusões, ciúmes e possessividade, por exemplo, deve-se admitir que sentimentos e comportamentos paranoicos têm a ver, antes de tudo, com a *imaginação* de que algo esteja acontecendo ou por acontecer ou ter acontecido a qualquer instante. Isto significa que uma relação tensa com a simultaneidade e paralelismo de fatos desconhecidos está minando a relação amorosa que se vê desconfiada. A desconfiança é impertinente ao amor. Procura-se combatê-la com “esperanças” e, se isso fracassa, entra em jogo o ressentimento. Como se sabe, a saída triunfal de filósofos e teólogos para esses males foi separar o amor das paixões, atribuindo como objeto do primeiro o atemporal e, como objeto das últimas, o temporal. Contudo, é o próprio ressentimento com relação aos amores humanos e a esperança em uma promessa de felicidade que determinam uma verdadeira paranoia em face do mundo em que vivemos. A desconfiança do homem no homem o fez buscar refúgio em ilusões. É recusa do amor humano possível.

Além desses três males, aqui, o passado, presente e futuro também correspondem pretensos bens, ditos “pretensos” uma vez que o próprio movimento do tempo exterior faz com que se destruam uns aos outros: são a saudade, o sonho e autoconfiança. Nenhum desses supostos bens pode ser mantido de modo duradouro, e toda a sua duração é a de um cárcere mental. A saudade

1 *Fenomenologia da percepção*, 2011, p. 429.

se apaga durante as ocupações, o sonho deixa escoar a realidade para dentro de si e a autoconfiança é a cada vez minada pelo desejo de acréscimo, pela insatisfação e pelo tédio que se projeta desde o presente em que ela se enraíza na intenção de preocupar-se pelo inatual que apaga todo interesse pelo atual. Tudo isso indica modos da relação com o objeto amado segundo o tempo exterior, pertencendo a questões de fato, não à essência.

§14

Fantasia do amor. Impossibilidade de se afirmar que a experiência antiga corresponderia ao fenômeno que conhecemos – primeira imagem no romantismo. Isto não contradiz o que foi dito antes. Não quer dizer que o caráter histórico decorra de peculiaridades da cultura, mas que o amor acontece no romantismo como experiência existencial do indivíduo, como solidão e tédio. Perda da unidade experimentada pelos antigos. Importância do amor mal-interpretada – anacronismo na consideração de antigos e medievais. Hegel: experiência da consciência como objetividade e como subjetividade – história. O amor é existencialmente histórico como acontecimento da consciência. Sem desprezar os vínculos eróticos, os gregos procuravam figurar o princípio de unidade objetiva da natureza. Nisto se empenhou a tradição platônico-cristã e, por essa via, a perspectiva adotada pela consciência subjetivista conduziu o amor para o âmbito das ações e dos sentimentos, mas a verdade do vínculo estabelecido pelo amor foi se mostrando diferenciadamente na história. Segundo a visão de mundo atual, o amor de que tratam os mitos, gregos e cristãos, é o mesmo, mas não o é. Não é que os românticos formaram para si uma fantasia do amor; com eles, o amor se mostrou naquilo em que é essencialmente humano. Mas isso não é um começo, é o desvelamento do sentido da centralidade que sempre teve segundo uma compreensão até então insuficiente. A disposição humana para o unir-se em geral é vislumbrada na natureza como condição de existência da própria natureza como tal, quando, na verdade, apenas os românticos deram-se conta de que é no humano que esse ideal quer se realizar. Todo sagrado pertence ao humano, não contrário – diria aqui Feuerbach. Na medida em que a realidade repele o ideal por sua inconformidade, o ideal é tomado a cada vez ora como constituindo uma realidade separada (platonismo) ora como produto da imaginação (materialismo), como fantasia. “[É] objeto muito maior / o da imaginação / do que o objeto dos olhos”, conforme os versos de Calderón de la Barca recitados

por Semíramis². O problema não está na inconformidade de ideal e material, mas na pretensão de fusão de ambos, entre o que é de fato e temporal e o que de atemporal lhe dá *sentido*. Daí produzir-se no seio da própria filosofia, mais do que no imaginário popular, que ela se empenha em “reformatar”, os verdadeiros *mitos* sobre o amor, encobrindo ao invés de revelar seu caráter de disposição fundamental segundo a qual o próprio mundo aparece dotado de sentido – daí chamá-lo de ímpeto pelo saber, verdade e vida; chamá-lo Deus.

§15

Mito de Narciso: Ovídio, livro III das *Metamorfoses*, v. 342-510³. Muitos queriam o amor de Narciso quando ele tinha dezesseis anos, sempre sem conquistá-lo – é quando a amaldiçoada ninfa Eco o encontra. Tem com ela um diálogo apenas aparente e a repele quando a vê. Narciso é vítima de uma ressentida prece, com braços erguidos aos céus, para que ele viesse a amar sem poder obter o objeto de seu amor, prece atendida por Nêmeses, deusa da vingança, uma das sombrias filhas da Noite, segundo a *Teogonia*, de Hesíodo, v. 223-224, irmã de Philotés e Eris⁴. Então, Narciso se apaixona por uma bela imagem que encontra na superfície de um rio intocado onde procura aliviar sua sede – seu amor se baseia em uma ilusão, considerando real e tangível algo que não é, mas é seu primeiro amor, admirando naquele reflexo tudo aquilo que outros admiravam nele.

O que ele vê ele não sabe; mas arde por aquilo que vê. Ó rapaz afetuosamente tolo, por que em vão procuras abraçar uma imagem fugidia? O que procuras não está em parte alguma; mas vire-se, e o objeto de teu amor não mais existirá. Aquilo que contemplas é somente a sombra de uma forma refletida e não tem substância própria⁵.

Angustia Narciso o quão próximo parece estar seu objeto intangível e o quanto o mesmo, reflexo de sua ânsia, parece ansiar por ele! Narciso se vê vítima

2 *La hija del aire* [Parte I, Ato III], 2004, p. 128.

3 Ovídio. *Metamorphoses I*, 1951, p. 148-160.

4 Hesíodo. *The poems and fragments*, 1908, p. 39.

5 Ovídio, *op. cit.*, p. 155, v. 430-435; tradução livre.

de uma cruel sedução. Somente então Narciso se dá conta de que se trata de sua própria imagem, que desconhecia (v. 465), não lhe restando alternativa senão morrer com seu amor.

Narciso não amava “a si mesmo”, mas a beleza que via, a qual por acaso provinha dele mesmo impedindo-o de fazer caso de qualquer outra.

Narcísico: amar e dar testemunho de seus próprios afetos, reconhecendo no outro o objeto pelo qual se dá a visibilidade e a tangibilidade dos mesmos. Rompantes juvenis visando autopromoção do amor. Contraste: Amor como quietude e contenção dadivosa.

§16

Amor não é o mesmo que desejo, como sentimento que se esgotasse ou se realizasse quando algo esperado finalmente é alcançado. Se assim fosse, daria lugar a outro a cada vez, todavia, há inúmeros desejos e, relativamente, muito pouco amor. Isso não quer dizer, entretanto, que o amor se meça por quantidade, tampouco por intensidade – o amor não é em si mesmo mensurável; o desejo é que é, ascende ao ardor e descende à nadidade do tédio. Não se ama mais ou se ama menos. Ama-se ou não – haver e não haver amor real é outro tipo de qualidade. Por isso, não se ama mais ou se ama menos, ama-se pouco em nosso tempo, mas o quanto se ama, a cada vez em que há amor, se ama por inteiro. Amar pouco “em nosso tempo”, como em qualquer tempo, é poucos amarem. Entre um amor e outro, há *diferença*, assim como ora se ama, ora não, mas sempre se ama o que se ama – amores são incomensuráveis entre si, cada um, um todo. Por sua vez, nem sempre se deseja o que se deseja, como quando a posse não satisfaz ou mesmo insatisfaz. Desejamos muitas coisas que, na verdade, nos *desagradam*. O desejo em geral, enquanto persiste em relação a qualquer coisa, parece infinito, e assim também o amor “em geral”. Mas não há amor *genérico*, pois não inclui como objeto o que lhe falta; ama-se apenas o que se tem presente “ao coração”, como se diz. Desejos sempre têm em vista algo concebido como sendo ao menos possível, porém, só se pode ter amor por aquilo cuja existência de fato já é realmente presente em si. Assim, considerar amor e desejo como o mesmo leva a pensar que seja possível amar “à vontade”. Também faz parecer que, com a renovação do desejo, também se renova o amor, mas o desejo sempre segue adiante, enquanto o amor, imóvel como tudo o que é eterno, não tem o caráter de ter a todo o tempo um novo objeto a perseguir, pois, enquanto presente, sempre se atém àquilo que já “tem”. Em suma, o que pode ocorrer a um amor é que, sempre

sendo o mesmo, a cada vez encontra um novo algo desejável no que ama. Isso é inteiramente diverso em relação a pensar que amor e desejo sejam uma coisa só, como se fosse possível que uma mudança no desejo fosse por si só uma mudança no amor.

§17

O amor não segue o desejo ou vice-versa como o efeito de uma causa. Seus tempos são diferentes e incomensuráveis. Isso não é negado pelo *fato* de, eventualmente, um vir “depois” do outro em uma vivência psicológica, em uma “consciência”. Para a mente, as coisas, as emoções, os pensamentos, tudo isso sucede um a outro e nada é simultâneo, assim como ninguém pode pensar ou dizer duas coisas ao mesmo tempo, apenas alternadamente, assim como a ninguém é dado desejar duas coisas *ao mesmo tempo*, pela mesma razão, *pensando-se* agora em uma, depois na outra, tornando à primeira, e assim sucessivamente, até que se conclua – “desejo ambas ‘ao mesmo tempo’”. Esse “mesmo tempo” é o tempo da conclusão, da síntese, não da consciência, que fragmenta e re-une suas experiências internas, sob a fantasia de pô-las lado a lado em uma colagem rudimentar. Também não se veem vários objetos ao mesmo tempo, mas uma única cena complexa, composta por diversos objetos que discernimos uns dos outros, conforme a atenção dispensada a cada ponto a cada visada, sucessivamente. Ou seja, amor e desejo podem ter uma relação de sucessão *para nós*, ao concebermos nossa própria experiência de modo abstrato, mas tal sucessão, pertencente apenas à temporalidade empírica de nossa consciência, ou experiência cronológica, não tem nada de causal nela mesma, como se uma coisa “levasse” à outra ou tivessem entre si quaisquer relações essenciais de dependência.

Por outro lado, se o amor é sempre “interessado” – as aspas são exigidas para que a palavra não seja tomada em seu sentido vulgar e depreciativo de “busca por vantagens” –, na medida em que sempre consiste em uma relação essencial, isto é, entre essências de indivíduos singulares, o amor é sempre *acompanhado* de desejo, apesar de o contrário nem sempre ser verdadeiro. Isso revela o amor como mais originário. Isso também pode soar estranho, mas quer dizer não “primeiro o desejo, então o amor junto ao desejo que já estava lá”, antes que: o amor tem por natureza colocar o desejo, e também o poder de prescindir de sua satisfação, ao passo que o desejo, sempre sedento, jamais pode por si só colocar o amor. Eis o que mais claramente, também, nos proíbe de confundi-los como às vezes se confunde irmãos gêmeos, pois

jamais serão o mesmo, por mais que tenham a mesma aparência perante os olhos alheios, ou até mesmo aos próprios olhos, o que é tão frequente quanto superficial – isso, aliás, indica, antes, o quanto estamos presos às aparências, fonte, entre outras coisas, do ciúme e da carência, da inveja e da frustração. Esse desejo que acompanha todo amor é, porém, indeterminado e pode assumir múltiplas configurações. Certo é que não é necessariamente sexual, razão pela qual a declinação ou mesmo a ausência deste não diz muito ou quase nada sobre o amor tal como diria um sintoma no que tange a uma doença. Ainda menos será um desejo de posse – jamais o é. Aliás, querer ter *para si* é exclusividade do desejo: em virtude mesmo de seu caráter transitório (e, sobretudo, transitivo direto), a não ser quando seu objeto permanece mero ideal (o qual, nessa condição, fornece sentido a todos os meios empregados para atingi-lo, ou seja, os desejos intermediários, transitórios), sempre tendente, *em qualquer caso*, à insatisfação intermitente (ocultada pelo ideal, pela meta que regula o valor relativo dos objetos instrumentais), o objeto recebe do prazer da posse a garantia de sua *autoconservação*, mas é justamente a posse que o extravia. É pela possibilidade da perda, dito brevemente, que se quer reter. Por isso é tão frequente que o amor envolva o desejo de possuir e assegurar, pois, quando o desejo fala e toma a frente, vem o medo e, então, se pensa que é o amor que teme. O amor, entretanto, nada teme, apenas o desejo que a ele se liga (e em um “segundo momento” – modo derivado). É como admirar-se perante algo belo e, após o êxtase, temer que se quebre ou algo assim. O amor é como, diante de uma bela torta, não querer fatiá-la, como se fosse uma ofensa, um corte na face do amado; mas o desejo é como o apetite curioso, avidez por verificar, comprovar se a “coisa bela” é tão boa quanto lhe parece. Que o exemplo não seja mal entendido: o amor não é fatiável como a torta, mas a beleza que conhece é feita visível a todos e, assim, “dividida”, compartilhada, mas de tal modo que o bem se vê *multiplicado* na “torta” mantida intacta; o desejo, que fatia a torta, pretende guardar seu pedaço apenas para si, de tal modo que comê-lo consiste no meio mais seguro para que ninguém mais possa gozar de seu sabor e do bem-estar que o acompanha, ainda que tão repugnante possa se lhe tornar o resultado...

Mas, se a todo amor pertence algum desejo, esse pode ser simplesmente o de *ter-junto*. Isso, contudo, em certa medida, é sempre satisfeito quando se ama, quando se trata de um querer intransitivo, satisfeito e certo de si mesmo, autossuficiente (perfeito) como só o amor pode ser em sua liberdade essencial – esse é o *próprio* amor por algo ou alguém. Todavia, nesse caso, pode ser à distância, e outro desejo que bem o expressa é, por sua vez, querer

o melhor para o que se ama. Portanto, ao amor, que tem seu próprio tempo, sempre sucede o desejo, atinente ao *nosso* tempo. O contrário, sendo raro, e possível apenas do ponto de vista de nossa vida psíquica, mais dificilmente se dá, e, quando acontece, não é por um “maior conhecimento”. O convívio ao longo do qual um amor acontece, seja ou não “precedido de desejo” (como quando uma relação meramente física se releva profunda), apenas contribui como um aumento de possibilidades – melhor dizendo: *oportunidades*. Afinal, se buscarmos por algo, temos maiores chances de encontrar, porém, a busca não envolve em si mesma nenhuma garantia. Diante disso, é tragicômico que tantas pessoas se empenhem por conseguir amar algo ou alguém que lhes caiu no caminho.

§18

Angústia da morte por amor. O horror que inspira a quem ama profundamente a possibilidade da morte de quem é amado, um horror que circunstancialmente pode até se tornar maníaco, não emerge de um simples temor da perda, como quando nos empenhamos em zelar por alguma coisa ou proteger alguém. Nesse último caso, frequentemente se pode reduzir cada manifestação a uma incapacidade de nos imaginarmos a nós mesmos sem aquilo ou sem alguém em particular. Temor a perda é um afeto que se pode ter por qualquer coisa e envolve algum tipo de insegurança com relação ao futuro, haja para esse futuro um planejamento prévio ou não. A morte é, certamente, uma perda, a perda por excelência, de maneira que a perda de algo pode representar a perda de si mesmo, como no luto. O luto tem algo de angustiante quando é profundo e autêntico. Todavia, não é a uma angústia freudiana ou a uma “angústia” tomada no sentido corriqueiro aquilo a que estou me referindo. Tampouco é uma angústia da própria morte como algo “meu”, à maneira como Heidegger tematizou de modo mais específico. Trata-se da angústia da própria morte que, no amor, é como que “pelo outro” – o inverso da compaixão. Esta é igualmente *latente* e na maior parte dos casos – tudo indica – jamais emerge. Pertence à sinergia já reconhecida em tempos imemoriáveis entre amor e morte, resgatada por Freud, mas não descoberta por ele em sentido estrito. A angústia do amor tem em si latente a angústia da morte por amor. É necessário repetir que não se trata da *perda do outro* pura e simplesmente. Como toda angústia, essa também é caracterizada por uma fuga, que consiste em manifestar-se como temor, um temor da perda que faz nascer um desejo de proteção, de garantir o futuro dos filhos, por exemplo, de exasperar-se quando um

ente querido se encontra doente. Entretanto, em todos os casos, isso pode acometer a quem não ama propriamente, pode até ser suscitado em nós perante o perigo ou o sofrimento por que passa um desconhecido, especialmente se se trata de alguém indefeso, debilitado, ou ainda de alguma celebridade que admiramos. Na melhor das hipóteses, trata-se de alguma forma de comisseração ou compadecimento. Assim se vê que compaixão não é amor, mas fuga da angústia da possibilidade de sofrer como tal. Nem é necessário misturar outros elementos estranhos ao afeto sincero, pois se trata aqui do caso de amor autêntico, existencialmente denso. O que acabo de dizer deve trazer à luz o fato de que, quando se trata da possível morte do outro, do amado, tudo tende a cair em certa penumbra, já que amor e ocupação do amado misturam-se de modo inextricável na vida cotidiana. Nesse caso, o fenômeno da angústia da morte por amor não pode ser tão radicalmente experimentado senão quando se trata da possibilidade da morte do amante, da “minha” morte. Não se trata, também aqui, devo repetir, de um temor com relação ao mero fim da minha vida, mas aquilo que é a cada vez posto pela perene possibilidade de minha ausência em relação a quem amo. A diferença é que não pertence a essa angústia nada de uma ameaça externa real, não necessariamente, muito embora possa emergir perante tal ameaça. O que, todavia, emerge, emerge segundo a confluência do tempo do amor, sempre presente, e o tempo da vida que se escoia inexoravelmente. Tal confluência pode vir a dar lugar a fantasias mórbidas, postas pela imaginação que nos faz escapar da perene presença do amado a nós convertendo-a em uma ausência de nós mesmos ao amado em outro tempo e em outro espaço da vida. Isso também é secundário e já é uma fuga, na medida em que se faz motivo para planos sobre o que fazer, como se ocupar dessa possibilidade – contraindo um seguro de vida, planejando uma festa, submetendo-se a baterias de exames médicos, ou mesmo à revisão de palavras e ações. Schopenhauer também apresenta limitações quando trata do poder de conversão que a proximidade da morte tem para nós, justamente porque desconsiderou o amor pelo outro nesse contexto, pois o apego à vida por amor é, para ele, mero desejo, “afirmação da vontade”, colocando em seu lugar a compaixão e o autossacrifício. Ora, ele mesmo tem de admitir, e admite, que o autossacrifício dos genitores por sua prole pertence ao instinto animal, logo, consiste em ato relativamente cego da mesma vontade de viver. O que, em verdade, se pode encontrar no fundo dessa angústia da morte por amor é precisamente algo que pertence à essência do amor: *o amor é algo pelo que se vive*. É impossível “morrer de amor” ou “morrer por amor”; quando muito, pode-se perder ou deixar a vida por sua falta. O amor presente, como

tal, nada tem de mortal. Sua sinergia com a morte é de outra natureza, aqui apresentada em uma de suas faces. Que “por amor, apenas se vive” é justamente o que é posto em jogo quando nos assalta, saindo de sua latência, a angústia da própria morte por amor: *é impossível ao que ama deixar-se morrer*. Por isso, parece forçoso concluir que o amor não está tanto na mãe que dá sua vida pela salvação do filho quanto naquela que morre junto a ele, pois o egoísmo desesperado da primeira, que não permite a si mesma perder seu amado, não faz caso de que seu amado deva sobreviver sob a responsabilidade por seu sacrifício. Isso faz, sim, com que o medo da morte, paradoxalmente, desloque-se completamente do próprio bem-estar para o amado, mas *não* necessariamente para o bem-estar do amado – isso já é fuga para as representações de um legado, de uma garantia, como já mencionado. O medo da morte é deslocado para o mal-estar do amado, sendo este, precisamente, um elemento crucial que bloqueia, já em um nível psicológico, secundário, que alguém se deixe morrer enquanto ama outrem. Por estranho e contraintuitivo que isso possa soar a alguns, ao menos o resultado psicológico é facilmente reconhecido, como no caso de um pai falido que pense em suicídio, mas logo pensa no desamparo que cairá sobre os descendentes. Acontece, no entanto, que nada disso pode ser elucidado *psicologicamente* – quando se reconhece uma motivação afetiva –, apenas *existencialmente* – desde que nos deparemos com uma angústia em si mesma imotivada, porém mobilizadora de representações. Apenas na medida em que a angústia da morte por amor venha elucidada pelo princípio de que *apenas se vive por amor*, em conflito com o princípio de que *o amor não cabe na vida*, apenas assim, pode-se lançar luz também, a partir da angústia diante do possível da morte do amante, o possível da morte do amado. Isso porque, nesse sentido, o que se teme não é a perda, mas a própria possibilidade *da vida* mediante a ameaça da ausência daquilo pelo que se vive. Tal ameaça nada tem de prático ou de real; pelo contrário, pode ser uma “loucura”, uma “paranoia”. Uma situação singular que revela tanto a radicalidade dessa angústia quanto o fato de ela ser tão frequentemente encoberta é o modo como as pessoas lidam com a gravidez. O apoio nas estatísticas, bem como nos avanços da medicina e das Ciências da Saúde, que se consolidam sobre bases que vão desde uma romantização da “sabedoria da Natureza” à fé cega em uma “Providência divina”, tudo isso oculta o fato de que o modo de reprodução dos mamíferos é o fenômeno mais arriscado da conservação da vida em nosso planeta. Esse risco é e tem de ser encoberto, pois seu primeiro dilema – e é *apenas o primeiro*, dizendo respeito ao estágio de gestação em si – consiste em nada mais, nada menos, do que em uma dupla angústia da

morte por amor: *por amor do amado por quem se vive e por amor do já amado em virtude de ser trazido à vida pelo amor do amado por quem se vive*. O elemento crucial desse dilema é a possibilidade fatal de, a qualquer momento de uma gestação, ou no parto, ou ainda em qualquer outro momento por vir desde então – o inferno mudo e obscuro das possibilidades em aberto –, emergir subitamente a angústia mais radical e originária, a da liberdade, a exigir a decisão ineludível pela vida do primeiro ou do segundo. O milagre do amor consiste, desta vez, em impor seu próprio tempo, sua perene eternidade, de maneira que a latência seja mantida e, mesmo amando autenticamente, ou seja, com toda forma de angústia a cada vez à espreita, sujeitos a tantas ameaças, conservemo-nos perfeitos e felizes, quase irresponsáveis, pela inocência, pela boa-fé e pela confiança a que só o amor pode abrir espaço no ser humano. Do outro lado, toda ocupação é sempre desconfiada e, portanto, temerosa, astuta, precavida. *Ocupar-se* de constituir uma família é algo vulgar, e até mesmo vazio em si mesmo, e sua incapacidade de angustia-se é o que lhe permite levar a vida tranquila que tanto almeja, fazendo apenas o que se faz *em geral* e o que deve ser feito *em geral*.

§19

Pais e filhos. Amor supõe alguma espécie de amadurecimento, não da razão e não necessariamente ligado a ela; talvez se trate do modo como o mundo adquire sentido aos nossos olhos. Independente de que espécie de sentido atribuamos, parece que na criança isso se encontra em latência. Assim, podem estar certos aqueles que dizem não ser algo natural o amor filial, mas nascido do hábito; isso deve valer ao menos com relação ao começo, sendo, no entanto, um equívoco pensar que decorra do afeto recebido, pois é comum que se dê o contrário. Por razão semelhante, não se trata de respeito ou gratidão, ao menos não quando falamos de amor. Indicação disso é como o amor que os filhos sentem por não familiares busca se impor sobre os familiares, se não os substituindo em seu afeto. Logo, o amor filial não pode ser instintivo, tampouco passível de escolha – como qualquer outro amor, ele se dá... ou não. Pode ser socialmente determinado naquilo que tem de comum, naquilo que consiste em maneiras de se comportar convencionalmente em grupos, mas não é necessariamente, nem pode ser, uma livre expressão da disposição amorosa, exceto por uma casualidade, aliás, como em todo amor essencialmente verdadeiro.

§20

A pretensa fragilidade dos filhos. Nos últimos séculos se desenvolveu, por caminhos e argumentos que importam pouco aqui, a ideia de que as crianças são seres desprotegidos. Isso vem, entre outros fatores, em substituição ao pensamento de que, como adultos em tamanho pequeno, tudo se lhes podia exigir. O poder dos pais, responsabilidade civil e moral que se expressa no cuidado dos filhos, incumbência dos genitores sob a vacilante (mas ameaçadora) tutela do Estado, funda-se na fragilidade dos menores incapazes (ou incapacitados) de responder por si. Em suma, os pais incutem nas crianças sua desproteção projetando e internalizando nelas seu próprio temor. O que se teme, na morte, por exemplo, como no amor, é a solidão. Temer ficar só parece algo infantil e sem sentido, mas esse temor, como qualquer outro, nada tem a ver com infância, cuja relação com a ameaça, conforme observou Kierkegaard, é de outra natureza. Enfim, temores são coisa de gente grande. Temendo pelos filhos, e assim expressando seu amor zeloso por eles – por amor, se teme por suas vidas –, convencem as crianças de que sua ausência é um perigo, uma falta desorientadora. O choro da criança, de início simplesmente indicando um mal em alguma medida físico, *no próprio corpinho*, pois não há outra coisa antes da formação da subjetividade, na carência de suprimentos básicos como alimento e bebida, ou ainda mediante pequenas frustrações, passa a encerrar novas motivações. Por essas novas motivações, o choro aumenta, proporcionalmente, em intensidade e frequência. Exemplos dessas motivações alheias são a vergonha, a ameaça da perda, o temor da perda; tudo isso é gerado tão rapidamente no solo da imaginação infantil – esta, sim, muito rica, talvez por seu intelecto não estar ainda suficientemente abatido por estímulos objetivos – graças a outra característica que lhes é própria e consiste naquilo que realmente as distingue dos adultos: sua relação com o tempo. O tempo, para a criança, é um eterno presente. Tudo o que é bom lhes proporciona um prazer que parece não ter fim; tudo o que é mau lhes proporciona dor na mesma medida. Por isso mesmo a mudança de um estado a outro parece tão abrupta na criança, fazendo parecer, a nós, que seu humor não é estável – tudo se dá para ela com a potência do *acontecer*. Essa relação com o tempo, e não o amadurecimento das faculdades intelectuais, da razão e das emoções, é o que as distingue. Trata-se, portanto, do contrário. Isso que normalmente identificamos como amadurecimento deriva da relação com o tempo, não do pretenso fato objetivo de que o tempo mude algo na criança tornando-a um adulto.

§21

Abraço matinal. Sobre essa solidão, abro um parêntese a fim de tentar ilustrar sua natureza. Seria em virtude dessa solidão incompartilhável que se mantém, junto ao amado, o hábito de prendê-lo em doce abraço no despertar de cada manhã, como que se agarrado a um grande travesseiro, aliviado pela lembrança de que não se está “só”. Sim, exatamente como no comportamento apaixonadamente infantil de apertar um travesseiro como se fosse alguém amado. Essa *recordação* cotidiana nos previne da inescapável desatenção inerente às ocupações rotineiras a que devemos dar início ao nos levantarmos. Nossas ocupações, sempre também sendo *nossas*, são elas mesmas solitárias por mais que envolvam muitas outras pessoas, tal como nos jogos infantis dos mais jovens. Assim, acordar pela manhã de maneira a não nos *sentirmos* como em um dormitório coletivo de quartel ou cela de prisão ou enfermaria é o *verdadeiro amanhecer*, com o sol lá dentro de nós – o resto é mero cacarejo e luz para os olhos, tão importante quanto estes se encontrem na obscuridade. Enquanto o Sol *lá fora* brilha para *eros*, o amor o faz nascer a cada dia *em nós*. Trata-se, então, de um prazer mais delicado e ao mesmo tempo mais poderoso e durável do que o sexual – a que a tradição vinculou a união dos corpos pelo amor –, e isso se verifica pelo humor que é assim despertado, especialmente se se acrescenta, a este último prazer, o sexual. O fato é que semelhante abraço vem *antes* de qualquer coisa, é um prazer que se encontra *no começo*, não no fim – eis o seu principal segredo; é algo quase involuntário, exprimindo tão somente o amor, por ele gerado e nada mais. O que não se abraça é como que deixado nele mesmo; não abraçar é geralmente já estar ocupado por outras coisas que se colocam à frente do amor para nós. Talvez a alta conta em que está em nossas vidas esse amor de casais seja justamente a busca por esse abraço que, somente entre eles pode acontecer. É algo exclusivo de quem divide uma cama. Se o amor dos filhos que existem por esse amor pode ser posto na frente dele, jamais pode, todavia, *substituí-lo*. Colocar os filhos para dormir e acordar em meio ao casal pode destruir a possibilidade desse abraço, não se tratando aí de mera “inconveniência” para a vida sexual do casal. *Fácil* é permitir essa “intro-missão” – meter-se no meio, ou mesmo dentro, abrindo uma fenda – quando o tal abraço não tem mais lugar – aliás, quem sabe a permissividade à intromissão não decorra disso mesmo, como sintoma da falência das possibilidades do abraço?

§22

A liberdade é do amor, não de quem ama. Não há “escolha”!

Isso não personifica o amor; apenas, pelo contrário – o despersonaliza! E nos livra de nossos interesses fazendo com que vivamos voluntariamente o seu.

§23

A ideia de se buscar a felicidade onde bem entender e bem quiser, a exaltação de uma “liberdade de amar” é análoga a outro fenômeno ideológico que é seu parente próximo, a “liberdade de consciência”. Mas quem pode dizer de si mesmo ser senhor da própria consciência? Tanto quanto pode ser de seus sentidos e sentimentos! Na verdade, trata-se de um abandono anárquico à arbitrariedade, uma inversão que não é resposta adequada a quem tivera a pretensão de legislar sobre as coisas do amor, e pela mesma razão! Não se trata de algo sobre o que se possa deliberar e decidir e, por esse meio, ter as rédeas à mão. Não está no poder de um religioso, de um governante, de um cientista, de um filósofo, mas também não de qualquer indivíduo isolado. O subjetivo não corrige o objetivo, nem mesmo aquele que apenas se considera objetivo.

§24

“Quase um segundo” – despersonalização pelo convívio, própria não à relação amorosa, mas quase exigência da sociedade impessoal. Comparar “Educação Sentimental II”... Coisas de Herbert.

Nem mais, nem menos: “Eu te darei o céu” (1966), Roberto e Erasmo: “Eu te darei o céu meu bem!”. “Você pode até / Gostar de outro rapaz / Que lhe dê amor / Carinho e muito mais / Porém mais do que eu / Ninguém vai dar / Até o infinito eu vou buscar / E então!... // Eu te darei o céu meu bem!”...

“Pedir somente o que se pode dar”... Tampouco! Aqui se devem reconhecer múltiplos equívocos e, por outro lado, admitir que estes apenas podem ser adequadamente compreendidos à luz da dupla dimensão existencial das relações interpessoais – o chamado ser-com heideggeriano. A perversidade decisiva provém de uma autoindulgência e pretensão de legitimação das próprias expectativas em relação ao outro que só são cabíveis no contexto de relações impessoais de convivência, ou seja, aquelas em que as *funções* e *papeis* têm a primazia com relação às singularidades irredutíveis. Em uma

palavra, trata-se de querer trazer às relações afetivas em geral e amorosas em particular um *critério de justiça*, como se um contratual “acordo de vontades” tivesse qualquer direito regulador nesse âmbito. Isso se evidencia como *impróprio* e, portanto, *ilegítimo* quando se dá atenção ao que a afirmação diz implicitamente: que aquele que a expressa reconhece uma limitação naquilo que se reconhece hábil ou disposto a dar. Consiste, nesse sentido, em uma resposta antecipada à acusação de que se pede o que não se dá, uma notória “injustiça”. Afinal, como posso exigir o atendimento de uma expectativa que eu mesmo não satisfaço em minha relação com o outro? Acontece que o reconhecimento dessa limitação vem necessariamente acompanhado e deve supor, seguindo o mesmo princípio, que o *outro* também tem seus limites. Quando se supera o ideal alienante de amor como retribuição, simultaneamente perde toda a sua cidadania o princípio de convivência segundo o qual a demanda se mede pela dádiva. A gratuidade do dom elimina o pleito de contrapartida, pois o que se dá é apenas entregue, ofertado, e isso vale em ambas as direções. Nada que eu dê me concede o direito de pedir e, mesmo moralmente, proíbe-me de cobrar e até mesmo de esperar, *contar* com. Não se trata de um “trabalhar em conjunto” e cada um “fazer a sua parte” para que se atinja um “resultado comum”. Não se trata de uma relação *política*, nem contábil. De fato, o casamento, do ponto de vista jurídico-contratual, é uma “sociedade” ou “associação”, à qual não basta, contudo, ser *sem fins lucrativos* – é igualmente necessário à sua preservação que possa haver *saldo*, resto. Ou seja, *faz parte* das relações afetivas em geral que uma parte feche seu balanço pessoal em *superávit*, o que necessariamente implica que a outra feche com *déficit*. Todavia, esse saldo leva em conta expectativas atendidas e frustradas, expressões positivas e omissões, alegrias e tristezas e assim por diante. Mas o amor feliz de si mesmo, que admite em si as possibilidades *do outro* em vez de se *regular* pelas *minhas* possibilidades, nunca deixa resto nele mesmo. Eis o que só se compreende mediante a compreensão da dupla dimensão existencial das relações afetivas e amorosas, mantendo em seus devidos lugares o que consiste em realizar-se por amar e viver as próprias possibilidades de amar, de um lado, e, de outro, o que pertence ao âmbito das atividades a serem desempenhadas em vista da manutenção dos *meios* de convivência, o que envolve, por exemplo, a *administração* de rotinas. “Não fazer a parte que lhe cabe” ou “cumprir-la com eficiência” apenas diz respeito ao âmbito pragmático das relações de convivência, que, como todos no fundo sabem, não implica a qualidade da vida afetiva e só tem relação com ela quando esse âmbito se torna unidade de medida para o valor de alguém, para o próprio

valor. Essa confusão, no entanto, evidentemente pertence à vivência concreta do amor por pessoas que nunca podem ser exclusivamente amantes, mas também devem ser “parceiras”. É duro amar em condições deficitárias, e mais duro ainda por se *amar* em meio a tal condição. Nem todo *déficit* é tolerável, deve-se admitir, mas isso se deve antes à condição precária e dialética, pode-se dizer, de nossa estabilidade psíquica, que exige *reconhecimento* para se fortalecer diante das intermináveis demandas da vida cotidiana, e busca no amado seus alicerces mais firmes. Nem por isso, contudo, existe qualquer direito de se fazer dessa necessidade uma nota promissória executável contra um outro cuja existência é igualmente marcada pela mesma fragilidade constitutiva. Em suma, eu peço somente o que considero necessário – ponto final. Em primeiro lugar, obtê-lo não basta para me fazer feliz, apenas me pode tirar a justificativa (má-fé) para não sê-lo, de modo que, se isso ocorre, precisarei encontrar outro subterfúgio (má-fé) para eximir-me da incontornável responsabilidade por meu próprio estado. O que dou jamais pode entrar no cálculo. Em segundo lugar, não obtê-lo tampouco justifica minha insatisfação. Tendo comunicado o que me faz falta, a contrapartida, terei dado a conhecer o que espero, e o outro, enquanto ama, poderá tentar adequar a isso suas possibilidades, mas poderá não conseguir atender, pois essas possibilidades podem não corresponder às minhas pretensões – este é, quase sempre, o caso. Diante disso, a convivência pode dar bastante errado, mas apenas um amor compreensivo acerca do fato de que isso *em nada lhe concerne* poderá ser forte para admitir o outro em meio à própria pobreza que, nesse caso, não é exclusiva, nem mesmo maior do lado que julga não receber o bastante, mas, na mesma medida, está do lado quem *não* pode *dar* o que o outro *pode*. Quem pode, dá; quem não pode não deve ser levado a sofrer ou culpar-se por não poder o que se encontra por alguma razão fora de seu alcance. Se isso ocorre, e o outro se ressentido por não “fazer feliz” o seu amado, nada mais cruel do que o amado lhe dizer, em meio a um terno abraço, “não importa, te amo mesmo assim e te perdoo” – Por quê? Porque, com isso, querendo ou não, o amado compensa seu pretenso *déficit* sendo “magnânimo”, “nobre” e “compreensivo”, à custa de um roubo, um ato mesmo ilícito pelo qual o outro, que já sofre, é levado a acreditar que recebe um carinho *que não merece*, após ter sido levado a *pensar não merecê-lo* por aquele que agora o acaricia, bem como a pensar que suas próprias possibilidades podem estar de algum modo sob seu controle – mas, como dito, o outro acabou de roubá-las, talvez, antes mesmo que pudessem vir a se tornar fato.

Referências

- CALDERÓN DE LA BARCA, P. *La hija del aire*. Buenos Aires: Losada, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. rev. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSF, 2014.
- HESÍODO. *The poems and fragments*. Trad. para o inglês por A. W. Mair. Oxford: Clarendon Press, 1908.
- KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSF, 2013.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: M. Fontes, 2011.
- OVÍDIO. *Metamorphoses I: I-VIII*. Edição bilingue latim-inglês. Trad. para o inglês por Frank Justus Miller. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, 1951. (The Loeb Classical Library)
- SARTRE, J.-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015. v.2.

O caráter poético do Amor no discurso de Agatão no *Banquete* platônico: forma líquida, símbolos como corpos e brincadeira¹

The poetic character of Love in the speech of Agathon in Plato's Symposium: liquid form, symbols as bodies and play

Resumo

Esse artigo tenta mostrar alguns aspectos da importante relação entre Amor (Eros) e poesia no diálogo *Banquete* de Platão, focando, porém, no discurso de Agatão. Com esse intuito, o texto começa sublinhando o caráter poético da competição em que consiste a famosa série de elogios ao Eros. Depois o texto foca em uma leitura do discurso de Agatão, dando destaque a três pontos: como (1) a tese de que o Eros teria uma forma líquida se relacionaria com a poesia; como (2) o uso que Agatão faz das palavras deixa evidente o caráter corpóreo desses símbolos, mostrando assim que não apenas os corpos seriam símbolos, como pretendia o discurso de Aristófanes, mas também os símbolos seriam corpos, algo crucial para a relação entre Eros e poesia; e como (3) o fato de Agatão brincar com as palavras mostra que se pode ter uma relação não-instrumental com as palavras, que assim, a exemplo dos seres esféricos de Aristófanes, não precisariam remeter a nada fora delas mesmas.

Palavras-chave: Platão, *Banquete*, Agatão, Eros, Poesia.

1 Essa é a versão em formato de artigo de uma seção de minha tese de doutorado, defendida em 2022 e intitulada *Da ambição à música: o Eros como caminho à perfeição no Banquete de Platão*.

* Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Contato: pedrobaratieri@hotmail.com

Recebido em: 26/05/2023 Aceito em: 14/08/2023

Abstract

This paper tries to show some features of the important relationship between Love (Eros) and poetry in Plato's Symposium, focusing, however, in Agathon's speech. So the paper starts underlining the poetic character of the contest in which the famous series of praises to Eros consists. Then the paper displays a reading of Agathon's speech, underlining three points: (1) how the thesis that Eros has a liquid form is connected to poetry; (2) how the use that Agathon makes of the words makes clear the corporeal dimension of these symbols, thus demonstrating that not only bodies are symbols, as Aristophanes claimed, but also symbols are bodies, something that is crucial to the relationship between Eros and poetry; (3) how the fact that Agathon plays with words shows that it is possible to have a relationship with words based on fruition and love instead of an instrumental one.

Keywords: Plato, Symposium, Agathon, Eros, Poetry.

*O poeta, o lunático e o amante
São todos feitos de imaginação.*

*Sonho de uma noite de verão (V, 1)
Shakespeare*

A relação entre erotismo e poesia é tal que se pode dizer, sem afetação, que o primeiro é uma poética corporal e a segunda uma erótica verbal.

*A dupla chama: amor e erotismo.
Octavio Paz*

Quando alguém se dedica a refletir sobre o amor no sentido de amor apaixonado, uma das primeiras coisas que nota é a frequência com que a paixão torna os amantes mais poéticos em sentido amplo, não raro chegando a levá-los

a compor poemas². Somado a isso, quando alguém volta a sua atenção para a poesia e a música que a tradição tem criado, percebe que boa parte do que há aí de mais elevado foi fruto, de forma mais ou menos direta, do amor³. Desse modo, a relação tão íntima que facilmente se constata entre amor e poesia não parece fortuita⁴.

Diante disso, eu gostaria de encetar uma investigação a respeito do que teria a nos ensinar sobre a relação entre poesia e amor o filósofo que a meu ver mais se ocupou da ideia do amor apaixonado ou desejo intenso (*êros*), qual seja, Platão. Julgo que pelo menos dois dos seus diálogos - o *Fedro* e o *Banquete* - possuem lições riquíssimas a esse respeito. No entanto, nesse artigo eu me ocuparei “apenas” do *Banquete* e focando, mais especificamente ainda, no discurso de Agatão, o anfitrião do jantar em que teriam sido proferidos elogios ao deus do amor. É que no elogio de Agatão essa relação entre amor e poesia torna-se explícita, ainda que não esteja ausente dos outros. Para ele,

2 Ver Platão, *Lísis*, 205c-d. “Não houve poeta que se atrevesse a pegar da pena para escrever até que sua tinta estivesse preparada com os suspiros do amor”. Shakespeare, *Trabalhos de amor perdidos* (4.3.310-48), trad. Beatriz Viégas-Faria. Ver Dante, *Divina Comédia* (Purgatório, XXIV, 52); Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos* (IX, 8); Eurípides, fr. 663 Kannicht: “A instrução do amor, portanto, transforma o homem em poeta, ainda que anteriormente ele não conhecesse as musas”. Apud Calame, 2013, p.211; ou João Nogueira, *Espelho*: “Pois me beijaram a boca e me tornei poeta”.

3 Pense-se, p. ex., na poesia lírica provençal ou trovadoresca: a sua relação com o amor cortês é tão visceral que, para alguns, esse tipo de amor teria sido uma invenção desses poetas. Paz, 2001, p.69-70. Um exemplo evidente dessa relação está na poesia de Guilherme IX de Aquitânia (2009), que teria sido o primeiro a usar o verbo “trovar” (p.37, 51) e em cuja poesia já se notam todas as características do que viria a ser conhecido como amor cortês (ou *fin’amor*) (p.37; obediência e submissão à amada, p.73; a amada como um senhor, p.77; a prova ou teste, p.77; a joi, p.81; o contraste com o amor vilão, p.73, p.83). Segundo Buridant (apud Capelão, 2019, p.XXXVII), o *Tratado do Amor Cortês*, de Capelão, seria espécie de suma teórica ou sistematização das ideias e dos preceitos “ilustrados pela lírica provençal e pelo romance cortês”. Essas reflexões sobre o amor influenciariam profundamente a “*Scuola lirica siciliana, gli stilnovisti e Dante*”. Luperini, 2011, p.32. No que concerne a Dante, é relativamente evidente que a sua poesia resulta, em boa parte, dessa tradição, o que pode ser constatado tanto a partir de *Vita Nova* (“*famosi trovatori*”, III, p. ex., e *passim*) quanto da própria *Comédia*: a história, afinal, de descida ao inferno e subida ao paraíso sob a condução da poesia (Virgílio) convocada, porém, pela amada (Beatriz), um poema, portanto, inspirado pelo amor (cf. *Purgatório*, 24, 52-53). Cf. importância do caso de Lancelot e Guinevere, modelo do amor cortês, para Francesca e Paolo, no círculo dos luxuriosos (*Inferno*, 5, 127-142). O próprio Dante se descreve como um dos criadores do *dolce stil novo* (*Purgatório*, 24, 49-62), espécie de versão italiana da lírica provençal. Chega a chamar Guido Guinizelli, poeta crucial para a recepção italiana da lírica provençal e do amor cortês (Luperini, 2011, p.136-139), de seu pai poético (*Purgatório*, 26, 97-99). Nesse sentido, não é nenhum disparate dizer que Dante representa a culminação da cultura do amor cortês. Ortega y Gasset, 2019, p.14.

4 “O poeta, o lunático e o amante/ São todos feitos de imaginação”. SHAKESPEARE, *Sonho de uma noite de verão* (ato V, cena 1). “A relação entre erotismo e poesia é tal que se pode dizer, sem afetação, que o primeiro é uma poética corporal e a segunda uma erótica verbal”. PAZ, *A dupla chama: amor e erotismo*.

o Eros seria o melhor e o mais belo dos deuses. Entre as virtudes que atribui ao Eros, a sabedoria é a principal delas. Entretanto, ele atribui essa virtude ao Eros por considerar que o Eros seria poeta. Além disso, entre as qualidades que fariam do deus o mais belo, chama a atenção a “forma líquida” que Agatão lhe atribui, algo à primeira vista estranho e que não parece ter qualquer relação com o referido caráter poético. Tentarei explicar, então, o que essa forma líquida significa e como se adéqua ao caráter poético do Eros.

Antes disso, porém, seria conveniente ressaltar que a questão da poesia, bem como sua relação com o amor, está longe de se restringir, no *Banquete*, ao discurso de Agatão. É que a série de elogios feitos ao Eros no jantar na casa de Agatão consiste, afinal, em uma competição retórico-poética: Fedro, um dos presentes, reclamara da falta de *hinos* a esse deus (ὕμνους καὶ παιῶνας, 177a6), razão pela qual Erixímaco, outro dos oradores, propõe aos convivas que cada um faça um elogio ao Eros o mais belo de que for capaz⁵. Trata-se, portanto, de uma competição⁶ de criatividade verbal e em grande medida poética. Não por acaso, mais de uma vez surge a questão de se os últimos oradores, como Agatão e Sócrates, não estarão em uma posição desfavorável, dado que poderiam ficar sem nada mais para dizer depois de tantos elogios da mesma coisa⁷. Por esse motivo, mas também porque a competição tem algo de um passatempo, uma brincadeira e um entretenimento, com os discursos devendo ser divertidos e ter alguma graça, uma das principais capacidades dos oradores sendo avaliadas é a sua criatividade, a sua capacidade de inventar ou encontrar (εὐρίσκω) o que dizer⁸, mesmo depois de muitos já terem falado sobre o assunto. É fácil notar, aliás, tanto que os oradores realmente se esforçam para ser criativos⁹ quanto que Sócrates é, de longe, o mais criativo de todos¹⁰.

5 “χρῆναι ἕκαστον ἡμῶν λόγον εἰπεῖν ἔπαινον [...] ὡς ἂν δύνηται κάλλιστον”, 177d1-3

6 ; 175e8-9; ἡγώνισαι, 194a1.

7 Esse problema surge pelo menos três vezes (177e3-5, 193e4-194a, 198a-b).

8 Trata-se da parte da arte retórica chamada de *inventio*, na terminologia latina, ou εὔρεσις, na grega.

9 Um dos indícios disso é o uso de ideias algo paradoxais ou surpreendentes ou mesmo a possível *invenção* de termos que condensem essas ideias e o cerne do discurso. No caso de Fedro, os termos “ὑπεραποθνήσκειν” (*morrer-por-outro*) (179b4) e “ἐπαποθανεῖν” (*morrer-depois-do-outro*) (180a1) podem ser casos disso; no de Pausânias, “ἐθελοδοουλεία” (*servidão-voluntária*) (184c6) (mas talvez também “καλὴ ἢ ἀπάτη”, *belo engano* [185b1]).

10 Só para citar alguns exemplos: Sócrates realiza um diálogo com Agatão, assim mudando, ainda que por um momento, o gênero discursivo preponderante até então; ele inventa uma personagem, Diotima, e ainda narra um diálogo que teria tido com ela; não só o narra como o dramatiza,

Depois, essa competição de criatividade (retórico-poética) está intimamente conectada com o tema central do diálogo, dado que Sócrates, o principal orador da noite, descreverá o Eros como uma geração em beleza (206b7-8) cujos rebentos o mais das vezes seriam discursos¹¹: sendo o filho de Recurso (ou Engenho, *Poros*), e não apenas de Pobreza (*Penia*), Eros é uma *euporia* (e não apenas uma *aporia*) ou aquela fluência verbal típica de quando alguém está embriagado (203b5)¹² ou apaixonado. Desse modo, não é uma coincidência que Sócrates use a palavra “ποίησις” (205b8) para explicar, por analogia, a mudança no sentido da palavra “ἔρωξ”: sendo a geração em beleza presente em todo ser vivo e mortal, Eros seria a “poeticidade” (ou mesmo criatividade) da natureza, promovendo para algo a passagem do não-ser ao ser, a exemplo da ποίησις. Coerentemente, Homero e Hesíodo aparecem em uma posição deveras elevada no discurso de Sócrates: os seus poemas são considerados rebentos em um nível elevado da gravidez espiritual e erótica descrita por Sócrates (209d) e, depois, a geração de belos discursos é crucial na famosa *scala amoris* (210a8, d5).

Por conseguinte, a relação entre Eros e poesia no *Banquete* é mais forte do que se costuma pensar: uma competição retórico-poética de elogios ao Eros, o qual, por sua vez, é entendido como algo bastante poético, de modo que a própria competição seria erótica (assim no conteúdo discursivo como no ato) enquanto colocaria em jogo a criatividade e portanto a capacidade de gerar (discursos) em beleza de cada um dos convivas.

Em contrapartida, ao sublinhar o caráter poético do Eros, Sócrates se apropria, como veremos, do discurso de Agatão, que falou imediatamente antes do filósofo. Isso sugere algo importante: não se trata de uma relação postulada apenas por Agatão, que seria uma personagem menos importante do que Sócrates e que não falaria por Platão. O fato de Sócrates retomar a ideia central do discurso de Agatão mostra que não se trata disso.

transformando-se em mulher em vários momentos; inventa um mito maravilhoso sobre o nascimento do Eros e faz a sua personagem relatá-lo; apresenta as suas ideias na forma da revelação de um mistério, com uma gradação e um clímax, no qual, ainda por cima, seu discurso adquire a forma algo poética do estilo de Górgias e de Agatão: “[...] οὔτε γινόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ’ αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ’ ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τίσι μὲν ὄν καλόν, τίσι δὲ αἰσχρόν [...] αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν» (211a1-b1).

11 εὐπορεῖ λόγων, 209b8; γεννᾷν λόγους, 210a8-9; τίκτειν λόγους, 210c1; λόγους [...] τίκτηι, 210d5.

12 De fato, o pai de Eros está embriagado quando Eros vem a ser.

Assim sendo, analisemos o discurso de Agatão e como entende essa relação entre Eros e poesia. Vejamos, primeiro, a estrutura geral do discurso, para depois o colocarmos em perspectiva em relação aos discursos anteriores e compreendermos melhor o seu sentido.

1. Estrutura geral do discurso de Agatão

A primeira parte (194e4-195a5) é um proêmio em que critica os demais oradores e enuncia um princípio geral metodológico e metadiscursivo a respeito de como se deve falar e, mais especificamente, de como se deve fazer qualquer elogio sobre qualquer coisa. Mais do que elogiar o deus por si mesmo, os oradores anteriores teriam felicitado os homens pelas dádivas que o deus lhes concederia. Mas dever-se-ia, antes, dizer o que é o deus ou que tipo de ser é e elogiá-lo por si mesmo, para só depois enaltecer suas dádivas aos homens.

O Eros seria o mais feliz dos deuses (εὐδαιμονέστατον, 195a6) - eis a tese geral -, por ser o mais belo e o melhor (κάλλιστον ὄντα καὶ ἄριστον, 195a7) - eis o argumento para a tese. Então o centro do seu discurso terá duas partes “demonstrando” argumentativamente (2) a máxima beleza (195a7-196b3) e (3) a máxima virtude (196b4-197b9) do deus, para demonstrar a tese geral, sua máxima felicidade. Só depois, conforme enunciado no princípio, uma quarta parte enumerará (4) os benefícios do deus aos homens (197c1-e5). Por fim, o discurso encerra-se com um pequeníssimo epílogo (197e6-8) (5), que funciona quase como uma rubrica do autor indicando como deve ser lido seu elogio: uma mistura de brincadeira e seriedade comedida. Note-se como a tese central desdobra-se do princípio: não se trata de felicitar os homens por causa do Eros, mas de mostrar que o próprio Eros é felicíssimo.

A demonstração da (2) beleza do Eros, por seu turno, dá-se pela demonstração das seguintes qualidades. (2.1) Sua máxima jovialidade (νεώτατος θεῶν) (195a8-c7), pois o Eros “foge em fuga” (φεύγων φυγῆ)¹³ da velhice e o semelhante fica próximo ao semelhante. (2.2) Sua máxima delicadeza ou

13 Como o verbo grego “φεύγω» (*pheugo, evitar, fugir*) significa *evitar* quando usado de forma transitiva direta, a passagem é menos redundante no original, como seria “evita em fuga a velhice”. No entanto, a tradução por “foge em fuga” já visa a mostrar uma das figuras de linguagem preferidas de Agatão entre as tantas que usa, qual seja, a repetição em geral e, em específico, “a repetição de radicais com o intuito de reforço, variando contudo a sua função”, como descreve Francalanci (2005, p.104). Eis outros exemplos desse tipo: “ἐκὼν ἐκόντι” (*hekon hekonti*, voluntariamente para alguém voluntariamente) (196c2) e “ὁ ἔχων τοῦ ἐχομένου” (*ho ekhon tou ekhomenou*, o que tem do que quem é tido) (196d2-3). FRANCALANCI, 2005, p.105.

brandura (*ἀπαλώτατον*) (195c7-196a1), pois o Eros não pisa no chão nem na cabeça, mas só no que há de mais macio ou maleável (*μαλακωτάτοις*), a alma, e ainda dos homens mais maleáveis (*μαλακωτάτων*). (2.3) Sua formosidade (*εὐσχημοσύνη*) (196a1-a7), pois o Eros é “úmido na forma” (*ὕγρὸς τὸ εἶδος*): não o fosse, como poderia desdobrar-se em tudo e adentrar e abandonar todas as almas sem ser notado? (2.4) Seu viço (*χρόας δὲ κάλλος*) (196a7-b3), pois só vive no que é florescente e jamais no que já deixou de florescer.

Já a demonstração de (3) sua máxima virtude ou de que é o melhor (*ἄριστον*) dá-se pela demonstração das seguintes virtudes. (3.1) Sua justiça (196b6-c3), pois o Eros (sendo desejo, lembre-se) só age e padece voluntariamente, jamais forçado ou violentamente, algo que a lei sempre considera justo (ou seja, o que se faz por acordo, consentimento, é legítimo; por violência ou coação, não). (3.2) Sua moderação (196c3-c8), pois a moderação é o domínio dos desejos e dos prazeres: Eros é o mais forte dos desejos e dos prazeres, logo, domina os demais prazeres e desejos; portanto, o Eros é muitíssimo moderado. (3.3) Sua coragem (196c8-d4), porque, como conta o mito (*Od.* 8.261-366), Ares (deus da guerra) não conteve o Eros (por Afrodite), mas Eros que dominou Ares; ora, quem domina o mais corajoso é ainda mais corajoso, de modo que se Ares é o mais corajoso e foi dominado por Eros, então Eros é o mais corajoso. (3.4) Sua sabedoria (196d4-197b9), cuja “demonstração” veremos abaixo.

Perceba-se, assim, como essas duas partes desdobram-se da tese geral “o mais feliz porque (2) o mais belo e (3) o mais virtuoso”. Desse modo, teríamos a seguinte estrutura:

1. Proêmio metodológico (194e4-195a5): o elogiado por si, depois suas benfeitorias.

Tese geral: o mais feliz dos deuses, porque o mais belo e o melhor (195a6-7).

2. Demonstração de que é o mais belo (195a7-196b3):

- 2.1. O mais novo (195a8-c7);
- 2.2. O mais brando (195c7-196a1);
- 2.3. O mais formoso (196a1-a7);
- 2.4. O mais viçoso (196a7-b3).

3. Demonstração de que é o melhor (196b4-197b9):

- 3.1. Sua justiça (196b6-c3);
- 3.2. Sua moderação (196c3-c8);
- 3.3. Sua coragem (196c8-d4);
- 3.4. Sua sabedoria (196d4-197b9)

4. Benefícios que concede aos homens (197c1-e5): paz, familiaridade, reuniões, delicadeza, benevolência etc.
5. Pequeno epílogo (197e6-8): discurso foi mistura de brincadeira e seriedade comedida.

Prestando atenção na posição e na dimensão de cada parte, já se pode notar que a parte central - a terceira entre cinco - cabe à demonstração da virtude e, mais especificamente, da virtude da sabedoria, à qual, além disso, é dedicada mais espaço. Enquanto a cada uma das demais virtudes são dedicadas não mais do que cinco ou seis linhas, à sabedoria são dedicadas 26. Tampouco chega perto de ocupar tanto espaço qualquer das razões da beleza do deus. Diante disso, pode-se dizer que a parte mais importante do discurso está na atribuição da sabedoria ao Eros - e que é essa a virtude erótica enaltecida pelo seu elogio¹⁴.

2. Poesia como criação do novo e a conexão com a beleza do Eros

No entanto, a forma como se entende a sabedoria não parece menos importante. O Eros seria sábio, basicamente, porque seria um poeta excelente (196e1). Agatão argumenta citando um verso: ainda que antes desprovidos de Musa, todos se tornam poetas quando tocados pelo Eros (196e2-3). Ora, ele continua, como alguém poderia transmitir ou ensinar algo que não possui ou sabe? Então, se Eros torna os outros poetas, ele é poeta (196e). O argumento seguinte de Agatão, em que se refere à *procriação* animal pela união sexual (ou seja, erótica), indica como ele entende a poesia (*poiesis*). Pergunta quem negaria que a *produção/procriação* (*ποίησιν, poiesis*) de todos os animais (*τῶν ζώων [...] πάντων*) é uma sabedoria (*σοφίαν*) de Eros (ou seja, do desejo sexual), pela qual vêm a ser (*γίγνεται*) e nascem (*φύεται*) todos os animais (197a1-3)? Ou seja, ele entende a poesia como criatividade, como geração do

14 Em contraste com os anteriores, pois acredito que cada um elogia o Éros na medida em que gera uma virtude em particular: Fedro, a coragem; Pausânias, a moderação; Erixímaco, a justiça; Aristófanes, a piedade; Agatão, a sabedoria; Sócrates, a filosofia (que, se não é exatamente uma virtude, é o que leva a todas as virtudes).

novo, algo já presente na natureza¹⁵. Então, se sabedoria é sobretudo poesia e poesia é criatividade, sabedoria é sobretudo criatividade e geração do novo¹⁶.

Nesse caso, a sabedoria é algo da esfera daquilo que conota o verbo «σοφίζομαι» (*sophizomai*), ou seja, lidar engenhosamente com algo (LS), de forma esperta e criativa a um só tempo, como deixa claro uma passagem de Aristófanos em *As Nuvens* (545-49; trad. Starzynski; destaque nosso):

*E eu, sendo um poeta (ποιητής) dessa categoria, não me envaideço nem procuro enganar-vos representando duas ou três vezes os mesmos (ταῦτ') assuntos, mas sempre me adestro com habilidade (σοφίζομαι), introduzindo (ἔσφέρων) novos recursos (καινὰς ἰδέας), totalmente diversos uns dos outros (οὐδὲν ἀλλήλαισιν ὁμοίας) e todos engenhosos (πάσας δεξιάς)*¹⁷.

Com boa dose de razão, Lacan (2010) comenta que aquilo que sempre impressionou os leitores do discurso de Agatão foi a sua “extraordinária sofisticada, no sentido moderno, comum, pejorativo, do termo” (p.138). De fato, «σοφίζομαι» é a *sophia* do *sophistes* (sofista). E, como a leitora já pôde intuir, Agatão realmente “demonstra” (i.e., parece demonstrar) as teses mais absurdas - como a de que o Eros é o mais moderado dos deuses - com argumentos

15 Em boa medida, Sócrates retomará essa caracterização “poética” (produtiva, criadora, como força geratriz) do Eros, tanto ao defini-lo como uma geração em beleza (206b7) quanto ao explicar o estreitamento de sentido de “eros” (de amor de todo bem a amor do belo) por analogia com o estreitamento de sentido de “poiesis” (de geração em geral enquanto passagem da não-existência à existência à produção propriamente poética) (205b-c). Claro que, nesse último caso, Sócrates também revela o uso equívoco de “poiesis” por parte de Agatão no que seria, então, mais uma de suas tantas falácias: justificaria a sabedoria da poesia (em sentido poético-musical) com a sabedoria da “poesia” (geração da natureza) dos animais, como se falasse da mesma coisa nos dois casos. No entanto, Agatão mostra estar ciente de que fala em produções diferentes (“segundo a música”, 196e5; “de todos os animais”, 197a1). Além disso, se, por um lado, todos os seus argumentos são falaciosos, por outro lado, todos eles têm algum fundo de verdade, como veremos. No caso da relação poesia e procriação, está sugerindo algo verossímil e que o seu próprio discurso, além de os diálogos em geral (*Fedro*, p. ex.), indicaria: a força que atua nas mais elevadas criações espirituais (poesia e música) é a força *criativa* da natureza que atua na procriação entre os animais, de tal modo que um discurso belo, ademais de brotar e se desdobrar naturalmente, conterà a mesma beleza, organicidade e perfeição dos seres naturais.

16 Também sublinham esse ponto os outros exemplos de como o Eros daria a sabedoria a homens e deuses: “o artesanato dos peritos” (τῆν τῶν τεχνῶν δημιουργίαν) (197a3), algo produtivo; a *inventação* (ἀνηῦρεν) da adivinhação, da medicina e do tiro por Apolo (197a7).

17 Todo o contexto veicula uma concepção de *sophia* (σοφίαν ἐπισκεῖ, 516; σοφός, 520; σοφότεα, 522) intimamente ligada à inventividade (εὐρήμασιν, 561), à criatividade e à novidade, inclusive interpretando esse poder, metaforicamente ou não, como força geratriz natural (“τεκεῖν [...] παῖς”, 530) Cf. “fez abortar um pensamento já encontrado/inventado” (φροντίδ’ ἐξήμβλωκας ἐξηρημένην, 135-7).

incorretos¹⁸, além do que parece valorizar mais a forma do discurso do que o seu conteúdo semântico, a beleza e o enfeite retóricos mais do que a verdade, como se costuma atribuir aos sofistas.

Por outro lado, é preciso levar em conta outros aspectos. Um deles é justamente a criatividade, a engenhosidade (esp. verbal) inerente à ideia de *sophia* do σοφίζομαι e *sophistes*, tal como o próprio discurso de Agatão mostra, assim na relação que descreve entre sabedoria, poesia e criatividade, como na criatividade exibida pela sua própria performance discursiva, seja do ponto de vista do conteúdo, com os argumentos sagazes que inventa, seja da forma, como veremos a seguir¹⁹. Criar argumentos (*logoi*, discursos) persuasivos, ainda que falaciosos, exige muito saber (no sentido pelo menos de engenhosidade). Favorito de Pausânias, Agatão *sabe* manipular as aparências com o discurso como o seu amante. E, caso não forem totalmente persuasivos, pelo menos esses argumentos são divertidos, têm certa graça e dão certo prazer à audiência: ora, Agatão, além de ser poeta, está em uma competição oratória, e não é fácil excluir toda graça e todo deleite da eloquência ideal, como se só a verdade e a validade dos argumentos pudessem bastar. Nem mesmo é certo que a graça e o deleite possam ser descartados da própria sabedoria²⁰.

Além disso, se bem que incorretos e então em parte enganosos, todos os argumentos têm um fundo de verdade e ensinam algo sobre o Eros. P. ex., sendo desejo, o Eros de fato tende a implicar voluntariedade²¹, o que não implica,

18 Vários estudiosos notaram a incorreção dos argumentos de Agatão. Hyland, 2008, p.42; Francalanci, 2005, p.101; Lacan, 2010, p.138-140; Strauss, 2001, p.161-2.

19 É convém antecipar, a fim de mitigar nossa rejeição das teses de Agatão, que em grande medida Sócrates preservará o caráter sofisticado, no sentido de engenhoso, criativo e eloquente, da sabedoria ligada ao Eros: sendo filho de Poros (i.e., Recurso, Engenho) e, então, neto de Astúcia (203b3-5), Eros será esperto, engenhoso, criativo, sagaz, eloquente e mesmo sofista (203d5-8; cf. *euporia* de *logoi*, 209b8). Desse modo, a criação de discursos terá um papel em quase todas as etapas da *scala amoris* (210a7-8, c1, d5). Em contrapartida, Sócrates parece entender o saber durante todo esse processo mais como compreensão e como visão intelectual do que como a criação de discursos, os quais seriam espécie de trampolim, ainda que importante, para a compreensão. Tanto é que no cume do processo, na apreensão do Belo mesmo, sequer há mais discurso. Hyland (2008) destaca a preservação parcial dessa concepção de sabedoria por parte de Sócrates (p.43).

20 É difícil imaginar um sábio que seja absolutamente incapaz de persuadir ou mesmo de educar alguém, para o que teria de saber falar com alguma graça e beleza.

21 Mas também pode muito bem ser entendido como uma força incontrolável que vem de fora (a flecha do deus indica-o) e a contragosto de quem dela padece, como de fato acontece muitas vezes de se estar apaixonado malgrado a própria vontade. Pense-se, p. ex., na paixão de Fedra pelo enteado Hipólito (Eurípides, *Hipólito*): *vencida* por esse Eros (727), um *tirano* mesmo para os varões (539), ela se mata. Seja do ponto de vista do amante, seja do amado (que podia sofrer a *hybris*, violência, estupro, do amante), o Eros não necessariamente exclui a Necessidade (*ἀνάγκη*)

contudo, que um apaixonado não possa recorrer à força no trato com os outros. Ademais, é razoável dizer, como sublinhou Fedro, que o Eros desperta grandíssima coragem, o que não significa, porém, que um apaixonado covarde não possa, por diversos meios (como a sedução, p. ex.), dominar alguém mais corajoso²². Depois, sendo realmente o desejo mais intenso, não é raro a paixão erótica tornar os apaixonados insolitamente capazes de abrir mão de outros prazeres e desejos, ainda que isso não implique que o próprio desejo erótico, nesse caso no comando dos demais, seja ele mesmo comedido (em geral, aliás, não o é)²³. De resto, é preciso lembrar que o próprio Agatão diz estar brincando com as palavras (197e6-8), um dado, como veremos, crucial.

Em face disso, a primeira qualidade que compõe a beleza do deus, qual seja, sua “juventude” (195a8-c7), deve ser compreendida em conexão com a ideia central do discurso do Eros como sábio porque poeta e poeta porque criativo: “jovem”, afinal, é, mais lit., “novo” (νέος, *neos*) em grego. De fato, todas as qualidades que compõem a beleza do deus deixam-se resumir de certo modo na sua jovialidade ou, mais lit., novidade: brando ou macio (ἀπαλώτατον) porque maleável (μαλακόν), de forma úmida (ὕγρὸς τὸ εἶδος) e viçoso (χρῶας δὲ κάλλος) porque em meio ao que floresce. É que todas essas características conotam uma ausência de determinação fixa e firme que dá a Eros o poder de se transformar em todas as coisas e de amolecer e transformar aquilo que toca, fazendo-o adquirir *nova* forma.

Tome-se a brandura (τὴν ἀπαλότητα), p. ex., demonstrada pela moleza do lugar em que o deus habitaria: a alma, o que há de mais mole (ἐν

(a força, o constrangimento, o ἀναγκάζειν e mesmo a violência). Cf. Ludwig, 2002, cap. 4: *The Problem of Aggression*, esp. 4.1. *Hubris and Class Domination in the Ancient Democratic Ideology: “In Greek legal thought, aggression and sexuality came together in the concept of hubris”*, p.171). Isso é ainda mais óbvio para alguém familiarizado com as tragédias. Na *Medeia*, de Eurípidēs, Eros teria forçado (*anagkase*) *Medeia* a salvar Jasão (529); em *As Traquínias*, o Eros faz Hércules destruir a cidade de sua amada para possuí-la (433). Cf. *Banquete* (216a4: “ἀναγκάζει γὰρ με”; 217a1-2: “ποιητέον εἶναι ἔμβραχον ὅτι κελεύοι Σωκράτης”); *Mênon* (76b-c).

22 STRAUSS, 2001, p.162.

23 Pense-se num homem que está com muita fome, mas controla o seu desejo de comer porque sente um desejo sexual (eros) por uma mulher que passa diante de si na rua e, em vez de comer, vai atrás da mulher e a violenta para satisfazer o seu eros. Por outro lado, a tese não deixa de ter um fundo de verdade: pense-se agora num homem obeso e sedentário, que nunca conseguiu controlar o seu apetite nem o seu desejo de descansar (a sua preguiça), mas que, quando se apaixonou, consegue, pela força da paixão (eros), maior do que a do apetite e a da preguiça, passar a se alimentar de forma regrada e a fazer exercícios rotineiramente. Sabe-se que isso acontece de fato.

μαλακωτάτοις), dos mais moles (τῶν μαλακωτάτων)²⁴. O que é mole é maleável, deixa-se influenciar e alterar pela alteridade e pelo exterior, ao passo que o duro não se transforma tão facilmente e permanece o mesmo. Daí o adjetivo “σκληρός” (*skleros*) servir de antônimo três vezes, a cada vez com um sentido diferente, para a demonstração dessas qualidades: Eros não é severo (σκληρός) (mas brando, ἀπαλώτατον) (195d7), nem duro (σκληρός) (mas mole, μαλακόν) (195e6), nem seco (σκληρός) (mas úmido, ὑγρὸς τὸ εἶδος) (196a4). Mas o que essa moleza e essa umidade teriam que ver com a poesia?

3. O contraste com Fedro: mais velho, sem música e Aquiles, «modelo de dureza»

A conexão entre essas características - novidade e moleza em contraposição à dureza - com a poesia deixa-se ver melhor pelo contraste explícito entre o elogio de Agatão e o de Fedro, portanto entre o primeiro e o último da série de elogios que antecedem o de Sócrates. De fato, Agatão contrapõe-se explicitamente a Fedro (195b6) ao dizer que o Eros seria o mais novo dos deuses, e não o mais velho, como pretendia o primeiro orador²⁵. Mas a oposição não pára por aí. Outro ponto de contraste está no fato de que Fedro excluía a música do verdadeiro Eros. Esse era elogiado por inspirar uma coragem heróica nos amantes, de modo que só eles dispor-se-iam a morrer pelo outro (179b4). Para demonstrar essa tese, Fedro recorria ao exemplo positivo de Alceste, que morreu pelo marido, mas também ao exemplo negativo de Orfeu, que, *por ser músico* (ἄτε ὄν κιθαρῳδός), foi frouxo, molenga, efeminado (μαλθακίζεσθαι) e não ousou (οὐ τολμᾶν) morrer por amor (179d4-5). Ou seja, Fedro exclui da esfera do amor verdadeiro a música, por deixar o homem efeminado, ao passo que Eros lhe daria coragem (*andria*), ou seja, virilidade (qualidade do *andros*, varão, macho). De resto, o mais elogiado por Fedro entre os amantes é precisamente Aquiles²⁶, que, segundo Aristóteles (*Poética*, XV, 1454b13), seria justamente um “modelo de dureza” (παράδειγμα σκληρότητος), mesma palavra usada por Agatão para elogiar, por contraste, o Eros. De fato, se o Eros elogiado

24 Essa ocorrência de “malakos” (suave, delicado, efeminado) ecoa o epíteto de Apolodoro (173d8), narrador do diálogo, e atesta, em antecipação, a relação entre moleza ou maleabilidade, poesia e música, já que Apolodoro, muito a exemplo de um rapsodo, como que fica recitando reiteradamente e de memória os discursos do jantar.

25 O mais antigo” (πρεσβύτατον) (178b1, 178c1, 178c2, 180b6).

26 Fedro, a rigor, considera Aquiles o amado que retribui o amante em afeição (180b2).

por Fedro é o mais grave, sério e fiel (i. e., resistente, rígido, duro)²⁷, o elogiado por Agatão é o oposto disso, mais ou menos como o pueril, frívolo e esquecido Cupido²⁸. É o amor sem conflitos, sofrimentos e grandes preocupações do *locus amoenus* e do arcadismo: mais do que sofrer de desejo, canta de alegria²⁹.

De fato, a poesia tem muito que ver com isso. O já referido Aristóteles, p. ex., também diz que os poetas devem ser plasmáveis (*euplastoi*) (*Poética*, XVII, 100, 1455a). Aristófanes, por sua vez, em uma de suas peças faz o próprio Agatão dizer o seguinte, frente à surpresa de alguém que o vê com roupas femininas:

Eu uso as roupas de acordo com minha disposição. Um poeta deve estar de acordo com as peças (τὰ δράματα) que compõe e comportar-se (τοῦς τρόπους ἔχειν) de acordo com elas (πρὸς ταῦτα). Por exemplo, sempre que se compõem peças sobre mulheres, deve-se fazer o corpo participar de sua natureza. [...] Mas sempre que se compõe sobre homens, no corpo tem-se o necessário. Aquilo que não temos, isso a imitação (μίμησις) captura. (Tesmoforiantes, 148-56; trad. Duarte).

Desse modo, porque tem de imitar aquilo que dramatiza, o poeta tem de ser plasmável, tem de se deixar influenciar, alterar por aquilo de que fala e que dramatiza. Se ele for demasiado cioso de sua própria identidade - como tende

27 De fato, “πρεσβύτατος” é superlativo de “πρέσβυς», *ancião*, que conota a idade como precedência e, portanto, como qualidade digna de respeito e fonte de autoridade, de modo que “πρέσβυς” também é o embaixador (LS).

28 A transformação do Eros de Fedro a Agatão corresponderia, de certo modo, a uma transformação de leão em criança. Na *República* (IX, 588c-e), o homem amante-da-honra, ambicioso como o amante de Fedro (φιλοτιμίαν, *Banquete*, 178d2, e6), é interpretado como um leão. *Mutatis mutandis*, pode-se relacionar essa metamorfose do Eros à metamorfose do espírito de que fala Nietzsche (2011): “Mas dizei-me, irmãos, que pode fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? Por que o leão rapace ainda tem de se tornar criança? Inocência (*Unschuld*) é a criança, e esquecimento (*Vergessen*); um novo começo (*Neubeginnen*), um jogo (*Spiel*), uma roda (*Rad*) a girar por si mesma (*aus sich rollendes*), um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora sua vontade, o perdido para o mundo conquista seu mundo” (p.28-29; Assim falou Zaratustra, *Primeira parte, Das três metamorfoses*).

29 O Eros de Agatão de fato canta (197e4-5). No mais, um Eros infantil é um Eros inocente (*Unschuld*) e, pois, sem (*Un-*) falta (*-schuld*), mais da fruição e da plenitude do jogo do que da falta do desejo. “Num sítio ameno./ cheio de rosas,/ de brancos lírios,/ murtas viçosas,/ Dos seus amores/ na companhia,/ Dirceu passava, alegre o dia./ Em tom de graça,/ ao terno amante/ manda Marília/ que toque e cante./ [...] Então Cupido/ aparecendo,/ à bela fala./ assim dizendo:/ - Do teu amado/ a lira fias./ só porque dele/ zombando rias?/ Quando num peito/ assento faço./ do peito subo/ à língua e braço./ Nem creias que outro/ estilo tome./ sendo eu o mestre./ a ação teu nome”. Gonzaga, 2012, p.69-70.

a ser, aliás, a masculinidade, espécie de autoafirmação -, como poderia, sendo iracundo, interpretar alguém calmo? Sendo patrão, interpretar um empregado? E assim por diante. Ou seja, a suavidade do deus e a moleza daqueles nos quais se faz presente é crucial para que possa haver a dramatização ou a imitação próprias da poesia.

Diante disso, a caracterização do Eros como de “forma úmida” (ὕγρὸς τὸ εἶδος, 192a2; ὕγρᾶς ιδέας, 196a5), embora pareça estranha à primeira vista, é tão coerente quanto significativa, pois equivaler a dizer que o Eros não tem forma fixa³⁰ e, em vez disso, é como a água, que, sendo por si mesma a-morfa - além de in-odora, in-sípida e in-color -, é *pura potência*, *pode* vir a adquirir todas as formas (bem como odor, sabor e cor)³¹, adquirindo a cada vez a forma do seu continente³², sem contrapor grande resistência, ao contrário do que é seco e duro³³. Veja-se como é essa indeterminação graças à qual o Eros *pode* adquirir todas as determinações que está em questão: Agatão diz que, não tivesse essa forma úmida, como o Eros poderia desdobrar-se em tudo (πάντη περιπτύσσεσθαι) e adentrar e deixar todas as almas (διὰ πάσης ψυχῆς) sem ser notado (λανθάνειν) (196a3-4)? Nesse sentido, o Eros é o deus mais

30 Ainda que por outras razões, Strauss (2001) chega a dizer que o Eros para Agatão “is nothing as a self-subsisting being” (p.165): “it is not a being, it is and action. The loving of the beautiful - that is eros” (ibid.).

31 É bem provável que justamente pela água só possuir determinações negativas que Tales, considerado o primeiro filósofo, teria dito que tudo é água: se o princípio de tudo já tivesse uma cor determinada - branco, p. ex. -, então por que tudo não seria branco e, mais ainda, como poderia ter surgido a determinação oposta ao branco, o preto? E assim por diante quanto à forma, o odor etc. Cf. Ribeiro, 2008, p.58. Aristóteles, que transmite essa tese de Tales, mostra a importância da umidade para ela, pois a remete à constatação de que os alimentos e as sementes de todas as coisas são úmidos - “aquilo a partir do que se geram as coisas é o princípio de todas as coisas”. *Metafísica*, A3, 983b20-27.

32 Assim Plutarco descreve a politropia do adulator: “[...] tal como a água que é mudada de um recipiente para outro”. *Como distinguir um amigo de um adulator*, 7, 52b

33 Desse modo, a forma úmida talvez também conote a ideia de algo só poder ser conhecido pelo seu continente e por alguma alteração nele - a umidade e o viço, p. ex. - causada pelo líquido. Isso pode explicar, em parte, a dificuldade em falar no Eros por si mesmo em vez de por seus efeitos: se, como a água, só tem qualidades negativas, não poderia ser descrito direta e positivamente por si mesmo. E o texto parece exigir essa explicação, porque o discurso do próprio Agatão, que reclama dos oradores anteriores, não deixa de ter esse mesmo problema do qual reclama, já que todo ele consiste na atribuição das qualidades mais elevadas - a beleza e as virtudes - ao Eros mais do que numa definição sua. A forma úmida é, parece, o que chega mais próximo de uma explicação. Embora forneça uma definição do Eros, o discurso de Sócrates também pode apontar para essa dificuldade de muitas formas, como ao sublinhar que Eros é um intermediário, ou seja, em vez de uma substância ou ente em particular, uma relação entre dois entes, bem como seria, além disso, uma força geratriz em vez de algo ou um ente gerado. Observaríamos o Eros, assim, pelos seus frutos mais do que por si mesmo.

“formoso” (ἡ εὐσχημοσύνη) não porque tem em si mesmo um belo formato, mas porque, tendo o aspecto úmido, é o próprio poder ou força de fluidez, transformação e renovação que perpassa todas as formas (ou seja, coisas vivas) e as mantém viçosas, joviais, pulsantes, em movimento, enfim, vivas. A última qualidade que o torna belo, a beleza da sua pele (χρόας δὲ κάλλος) (196a7-8), também ressalta esse ponto, uma vez que, como Agatão a demonstra recorrendo ao ambiente florescente em que o Eros habitaria (ἡ κατ’ ἄνθη δίαίτα, seu modo de vida entre as flores e o que floresce), essa beleza da pele refere-se à tez corada, brilhante, jovial, mesmo “úmida” em vez de ressecada, envelhecida, esclerosada. Não é exatamente que o Eros seja uma flor, nem que floresça, nem que tenha a tez viçosa, mas antes que é a própria florescência da flor e o viço do viçoso (como a jovialidade do jovem, a maciez do macio e a fluidez do fluido). Ou seja, todas as quatro características que compõem a beleza de Eros - sua jovialidade, brandura ou maciez, forma úmida (a formosura) e viço -, deixam-se de algum modo resumir na ideia de novidade do novo enquanto força vital de renovação e transformação.

E isso - é claro - tem muito que ver com poesia. Vimos que a principal característica da beleza do amor, sua novidade, corresponde à sua principal virtude, a sabedoria enquanto poesia entendida como criatividade. O poeta tem que ter um caráter maleável, exatamente como Agatão descreve o Eros³⁴: só assim ele pode, pelas palavras e pela *imitação* (i.e., o estilo dramático), tornar-se outro, transformar-se e então “renovar-se”. Por causa do Eros, o poeta teria alma líquida e coração mole: se derrete diante daquilo que o possui e adquire a forma do seu continente. Se ele não adquirir essa liquidez erótica, terá sempre a sua forma fixa e, então, não poderá interpretar formas diferentes da sua. Claro que se trata, nesse caso, de um desejo (*erōs*) algo passivo, receptivo ou, para a mentalidade do período, feminino: é o amor que se deixa dominar pela forma da coisa amada, que assim fica impressa no amante. O

34 Que Agatão mesmo visse essa moleza e maleabilidade como uma característica necessária do poeta, indica-o *As Tesmoforiantes*. Frente à surpresa de alguém com suas roupas femininas, Agatão retruca: “Eu uso as roupas de acordo com minha disposição. Um poeta deve estar de acordo com as peças (τὰ δράματα) que compõe e comportar-se (τοὺς τρόπους ἔχειν) de acordo com elas (πρὸς ταῦτα). Por exemplo, sempre que se compõe peças sobre mulheres, deve-se fazer o corpo participar de sua natureza. [...] Mas sempre que se compõe sobre homens, no corpo tem-se o necessário. Aquilo que não temos, isso a imitação (μίμησις) captura” (148-56; trad. Duarte). Desse modo, ter um traço determinado e fixo (ou seja duro, que não se deixa alterar, influenciar) de caráter seria uma limitação para o poeta: se for sempre macho, como fará uma fêmea, se irascível, como fará alguém calmo etc.? Cf. *Poética* (XVII, 100, 1455a), para o caráter plasmável (*euplastoi*) dos poetas, e *De Anima* (III, 4-5), para a indeterminação e simplicidade do intelecto, graças às quais ele é pura potência de se tornar todas as coisas (4), e para o intelecto “ποιητικός” (ativo ou, mais lit., produtivo, poético), que seria como uma luz pura que pode, por isso mesmo, produzir todas as cores (5).

ponto é que esse tipo de Eros de fato existe. Não raro a paixão dispõe muitos amantes a se deixarem transformar completamente pelo seu amado. E isso parece realmente crucial para a poesia, já que o poeta, ao que parece, tem de se deixar impressionar profundamente pelo mundo que o circunda.

Além disso, note-se que assim os discursos anteriores ao de Sócrates formariam certa progressão poética, do Eros menos poético em Fedro, que a rigor nega explicitamente a música da esfera erótica, ao Eros mais poético, identificado inclusive com a poesia, em Agatão. A proverbial dureza ou rigidez de Aquiles, de um lado, e a moleza do Eros de Agatão, de outro, junto com a velhice do Eros de Fedro e a jovialidade do de Agatão reiteram esse contraste e essa possível progressão do menos poético ao mais poético. Diante disso, pode-se questionar se não haveria, de Fedro a Agatão, um acúmulo progressivo de características poéticas ao Eros, chegando até o discurso mais poético, o de Agatão, que talvez ainda incluiria em si todas as características poéticas do Eros descritas até então. Voltaremos a essa hipótese depois.

4. O contraste com Aristófanes: do corpo como símbolo ao símbolo como corpo

Além desse contraste com Fedro, também pode lançar luz sobre o discurso de Agatão um contraste que haveria entre o discurso de Aristófanes e o seu. Aristófanes elogiou o Eros porque, segundo ele, o amor nos levaria de volta à nossa natureza original. Com efeito, segundo o mito que ele conta, no tempo primordial da origem nós seríamos seres com quatro pernas, quatro braços, dois rostos etc., e quando queríamos nos locomover com rapidez, ficávamos redondos e girávamos³⁵, a exemplo de nossos pais (“διὰ τὸ τοῖς γονεῦσιν ὅμοια εἶναι”, 190b4-5): o Sol, para aqueles que eram só homens e agora, à procura da sua metade perdida, desejam outro homem; a Terra, para aqueles que eram só mulheres e agora, à procura da sua metade perdida, desejam outras mulheres; e a Lua, para aqueles que eram andróginos e agora, à procura da sua metade perdida, desejam o gênero oposto. É que nessa origem, por causa do grande poder que adquiriam ao se locomover assim, os homens tentaram subir ao Céu e atacar os deuses (190b). Por isso, esses puniram os homens cortando-os ao meio. O Eros seria, então, a busca pela metade perdida, o esforço para retomar a totalidade e a perfeição naturais do nosso corpo original.

35 Aristófanes sublinha a forma e o movimento circulares de então: τὸ εἶδος στρογγύλον, 189e6; κύκλω, *ibid.*; κυκλοτερεῖ, 190a1; περιφερόμενοι, 190a6; κύκλω, 190a7; κύκλω, 190a8; περιφερῆ, 190b3.

Sublinho o aspecto corporal, porque o elogio de Aristófanes dá bastante importância ao corpo, de um lado, e desvaloriza o discurso (*logos*, também “razão”), de outro - tem, portanto, certo irracionalismo. Como comediante, Aristófanes sabe que, a despeito de toda hipocrisia, etiqueta e convenções sociais, nosso corpo não raro fala e nos revela mais do que nossas palavras e à revelia de nós mesmos, a exemplo do que acontece, por exemplo, com um racista que, contendo-se nos limites do politicamente correto a semana inteira, não contém o riso, depois de duas cervejas, diante de uma piada racista. Coerentemente, os amantes de Aristófanes mostram-se (192c2-d2) incapazes de dizer (οὐ δύναται εἰπεῖν) o que querem. De fato, eles jamais falam no discurso de Aristófanes. Significativamente, nem quando um deus lhes faz uma pergunta (192d) eles são capazes de falar: em aporia (192d5), ficam em silêncio e o próprio deus responde a pergunta que ele mesmo fez (192d-e). Os amantes sentem e desejam algo muito profundo, mas não conseguem dizer exatamente o quê. A *expressão* mais adequada que encontram é o abraço, o carinho, o sexo, ou seja, o contato físico direto com aquilo que, embora eles não saibam, na verdade é um símbolo (σύμβολον, 191d5), diz Aristófanes, da sua completude e perfeição perdidas. Ou seja, a *expressão* mais adequada de sua natureza e de seu desejo mais íntimos e profundos - da sua, digamos assim, Verdade -, não está nas palavras, no *logos*, mas sim no corpo do amado e no contato direto com ele³⁶: o único *signo* verdadeiro e que importa é o corpo³⁷.

Assim, para Aristófanes, o que os amantes querem é se unir fisicamente para sempre ao corpo do amado, pois esse corpo é um símbolo da sua completude e perfeição naturais perdidas. Portanto, o corpo amado para Aristófanes é um símbolo e o Eros é o desejo de retomar uma perfeição perdida por meio, não da razão ou da linguagem, mas do corpo humano na medida em que esse seria um símbolo. Em contrapartida, Agatão era discípulo de Górgias,

36 Obdrzalek (2017) destaca que os amantes de Aristófanes não falam e não saberiam falar: o Eros para ele é irracional e nisso residiria o seu maior problema, em contraste com Sócrates, para quem a ascensão pela racionalidade do Eros, pelos *logoi*, permitiria experimentar a perfeição momentaneamente, a perfeição que um mortal seria capaz de experimentar e ter (p.79). Já Nichols (2009) sublinha que o mundo humano seria virtualmente “speechless”; não havendo amantes e amados (Pausânias), não haveria necessidade de caçar e persuadir o amado e o desejo se manifestaria no abraço e no sexo, não na conversa (p.50).

37 “σύμβολον”, aliás, é algo que é *lançado* (-βολον, de βάλω, lançar) *com* (σύμ-) algo e assim algo que *está por* algo, como é próprio de um *signo*. Desse modo, o corpo amado é um *signo*: está pela outra metade e pela completude perdida, *significa* essa completude. Prova do caráter significante do corpo para Aristófanes é o que diz do umbigo, uma recordação (μνημείον, 191a4) - porque uma cicatriz, uma marca, um vestígio, um *signo* - do castigo sofrido. *Contra* Aristófanes e com Górgias, Agatão dirá: o *signo* é ele próprio um corpo.

como logo depois recorda Sócrates (198c1), e uma das teses mais célebres de seu mestre era justamente a de que o *logos* se vale do “menor corpo e mais inaparente” (σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ) (*Elogio de Helena*, 8. Trad. nossa). Ou seja, se Aristófanes está dizendo que a coisa amada e que pode nos levar à nossa perfeição natural perdida é um corpo enquanto símbolo, Agatão está de certo modo retrucando: ora, os próprios símbolos são corpos!

De fato, o uso que Agatão faz das palavras, com profusão de figuras de linguagem como a repetição das terminações (homeoteleuto), aliterações, assonâncias etc., põe em primeiro plano sua dimensão sonora, material, corpórea, mais até do que sua dimensão semântica³⁸: “ἐγὼ δὲ δὴ βούλομαι πρῶτον μὲν εἰπεῖν ὡς χρή με εἰπεῖν, ἔπειτα εἰπεῖν” (eu quero primeiro falar como é preciso falar, depois falar³⁹, 194e4-5), pois “εἷς δὲ τρόπος ὀρθὸς παντός ἐπαίνου περὶ παντός” (um só é o modo correto de todo elogio sobre tudo, 195a1-2); “φημι οὖν ἐγὼ πάντων θεῶν εὐδαιμόνων ὄντων ἔρωτα, [...] εὐδαιμονέστατον εἶναι αὐτῶν, κάλλιστον ὄντα καὶ ἄριστον” (eu afirmo então que o Eros, dos deuses que são felizes [...] entre eles é felicíssimo, sendo belíssimo e excellentíssimo, 195b1)⁴⁰; “fugindo em fuga” (φεύγων φυγῆ) (195b1) da velhice, brinca Agatão, e serve *de bom grado* o que *de bom grado* é servido (ἐκὼν ἐκόντι, 196c2). Detendo Ares, é mais forte do que ele, porque é mais forte “quem detém do que o detido” (o que tem daquele que é *tido*, ὁ ἔχων τοῦ ἔχομένου, 196d2-3)⁴¹.

Ou seja, Agatão está explorando o caráter sonoro, corpóreo da linguagem e assim está mostrando a Aristófanes que não apenas os corpos são símbolos como também os símbolos são corpos. Em face disso, caberia perguntar se, a exemplo do que dizia Aristófanes, esses símbolos de Agatão também não nos levariam a uma perfeição natural perdida. Penso que sim. No caso de Aristófanes, a perfeição dos corpos humanos originais estava em seu caráter completo, inteiriço, ao qual não faltaria nada, mas também em sua forma circular. Havia completude e autossuficiência, simbolizadas pelo círculo e pelo movimento circular.

38 Vários estudiosos ressaltam o uso musical que Agatão faz das palavras. Francalanci, 2005, p.107; Jaeger, 1994, p.734.

39 Repare-se que no grego há mais repetições do que a tradução consegue expressar.

40 Repetição da terminação (esp. do superlativo).

41 Repetição dos radicais nesses últimos três exemplos. Quem primeiro nos chamou a atenção para todos esses exemplos foi Francalanci, 2005, p.105.

Ora, o próprio discurso de Agatão mostra-se uma perfeição construída, produzida, poetizada pelo Eros, que Agatão descreverá como guia no discurso (έν λόγῳ κυβερνήτης) (197e1). Em consonância com isso, a cada passagem de uma parte a outra do discurso, Agatão destaca que está fazendo a passagem necessária ou, melhor, *desejada*, que *falta*⁴², tendo em vista o todo do *logos* antevisto no proêmio. São essas faltas à luz do todo que vão dando os encaixes, a harmonia que faz do discurso uma unidade e um todo completo⁴³. Recorde-se, assim, o esquema desse discurso que vimos acima. É um todo completo e ordenado⁴⁴. Tem certa perfeição. Mas seria também circular? O fato, como vimos, de a repetição ser sua figura de linguagem mais frequente já nos sugere que sim⁴⁵: como no traçado de um círculo o fim reencontra o início⁴⁶, as ideias de repetição e de circularidade tendem a andar juntas: “Pois comum (έ) princípio e fim em periferia de círculo” (Heráclito, fr. 103, DK)⁴⁷. Mas, além disso, dada aquela correspondência entre a primeira qualidade que compõe a beleza do deus - sua novidade - e a última que compõe a sua virtude - o seu caráter poético -, é de se questionar se o *logos* não teria a forma anelar (*ring composition*) tão

42 Cf. “λείπεται [...] πειρατέον μή ἔλλείπειν”, 196d5-6; cf. “ταῦτα ἰκανά”, *bastam, são suficientes, satisfatórios*, 196b4.

43 “[...] além de novo, brando” (195e7); “além de o mais novo e o mais brando, úmido na forma” (196a1-2); “quanto à beleza, basta; quanto à virtude, deve-se dizer, depois disso, o seguinte [...]” (196b4-5); “além de justo, moderado” (196c3-4); “sobre, por um lado, a justiça, a moderação e a coragem do deus, falou-se; sobre, por outro lado, sua sabedoria, falta ainda falar” (196d4-6); “desse modo [...] primeiro ele próprio sendo o mais belo e o melhor, além disso aos demais dessas outras qualidades é causa” (197c1-3) (trad. nossa).

44 “*You see the emphasis on the orderly path all the time*”. Strauss, 2001, p.156.

45 Com razão Francalanci (2005) enfatiza que a repetição (em diferentes formas) é a figura de linguagem mais usada por Agatão (p.103-4).

46 E como, em geral, no fim de uma totalidade temporal, a exemplo do *ano*, que não por acaso remete, como “ânus” e “anel”, a algo circular. Ver Torrano, 2003, p.32.

47 Trad. Cavalcante de Souza. “Para mim dá no mesmo/ donde eu comece, pois aí novamente chegarei de volta”, diz Parmênides (B5, DK), que também descreve o Ser como perfeito, completo (*tetelesmenon*) em tudo, semelhante à “massa de uma esfera bem redonda (εὐκύκλου σφαίρης) (B8, 42-43, DK) e algo que «permanecendo o mesmo no mesmo, jaz em si mesmo» (B8, 29; cf. *Timeu* 33b, 34a).

usada assim pela literatura grega em geral⁴⁸ como por Platão em particular⁴⁹: de início, um proêmio e a previsão da distinção entre a descrição do deus por si mesmo e só depois dos seus benefícios, em seguida as quatro qualidades que compõem a beleza do deus, chegando assim no centro, para depois, como que em retorno espelhado, descrever exatamente mais quatro qualidades que comporiam, agora, sua virtude, retomanado, no fim, a questão inicial dos benefícios e fechando com um epílogo, em correspondência com o proêmio⁵⁰.

Desse modo, como já sugerido, Agatão teria transposto para o discurso, afinal um corpo (no caso do seu) completo, a perfeição circular a que o Eros poderia nos levar segundo o elogio de Aristófanes: não só os corpos, mas também os símbolos seriam eles próprios corpos que também eles poderiam nos levar a uma completude e perfeição⁵¹.

48 "In Book 1 of the *Iliad*, anger and social rupture are transmitted in a chain reaction: from the grieving father Chryses to Apollo, from Apollo to Agamemnon and Achilles, from Achilles to his mother Thetis, and from Thetis to Zeus and the other gods. In Book 24 acceptance and reconciliation flow in the other direction, from the divine to the human. In Book 1, the aged Trojan priest Chryses travels to the Greek camp to ransom his daughter, and his pleas are rejected; in 24, the elderly Trojan king Priam travels to the Greek camp to ransom his dead son, and his pleas are accepted. In Book 1, Achilles quarrels publicly with his leader Agamemnon and rejects his role as warrior; he appeals to his divine mother Thetis, who appeals to Zeus on his behalf. In Book 24, Zeus directs Thetis to appeal to Achilles, who then reconciles privately with his enemy Priam and accepts his fate. In short, the first and last Books of the *Iliad* are mirror-images of each other. Similar, though less marked, mirrorings structure Books 2 and 23, and to a lesser extent 3 and 22. The *Iliad* is thus structured by ring-composition, so that the work as a whole has the pattern ABCDCBA". Barney, 2010, p.32.

49 Barney, 2010; Gybson, 2011.

50 Diante da mesma quantidade de virtudes e qualidades que compõem a beleza do Eros, Strauss (2001) levanta a questão de qual seria o significado do possível paralelo entre essas qualidades (p.161); ele responde remetendo a *Leis* (631b), onde haveria um paralelo semelhante entre virtudes do corpo (i.e., as qualidades da beleza) e virtudes da alma (as virtudes propriamente ditas) (ibid.). Em todo caso, se houver a referida estrutura anelar, ela ficaria mais ou menos assim, com a primeira linha indo da esquerda para a direita e a segunda voltando da direita para a esquerda (note-se que os benefícios, ao fim, retomam o preceito do proêmio):

1. Proêmio: o Eros, benefícios depois; 2.1. O mais novo; 2.2. O mais brando; 2.3. O mais formoso; 2.4. O mais viçoso. 5. Epílogo; 4. Benefícios; 3.4. Sabedoria; 3.3. Coragem; 3.2. Moderação; 3.1. Justiça.

51 E ainda que a perfeição continue sendo compreendida como aquela completude e autossuficiência da origem familiar ou da proximidade com os pais, como era o caso no discurso de Aristófanes, como negligenciar o fato de que o discurso, pela sua sonoridade (como por um sotaque, um ritmo, um timbre ou algo desse jaez) não menos do que por seu conteúdo semântico, é extremamente capaz de suscitar memórias as mais remotas? Para nem falar no contributo que a narração e o discurso, no seu conteúdo semântico, dão à memória, quem nunca teve uma memória infantil despertada de repente ao escutar expressões, então em desuso, mas utilizadas pelos seus pais ou avós, ou então alguém com o mesmo sotaque? Contra, assim, o irracionalismo de Aristófanes e em defesa de Agatão quanto ao valor das palavras para um retorno a uma perfeição (inclusive circular), veja-se que provavelmente só o amor contribuiu mais do que a saudade, tão importante para Aristófanes (ποθῶν, 191a6), para gerar poesia: "Um dia - além dos Órgãos, na poética Fri-

Frente a isso, seria o caso de indagarmos se Agatão também não transpôs para os discursos outros aspectos do Eros que faziam com que fosse elogiado pelos oradores anteriores. Pegue-se por exemplo o discurso de Erixímaco (186a-188e), que elogiava o Eros (saudável) por gerar um equilíbrio entre os opostos e então uma harmonia, uma ordem, um *kosmos* em todos os âmbitos da realidade: o agudo *deseja* ou suscita o desejo do grave, o lento do rápido, e do equilíbrio desses opostos por meio do Eros (ἐρᾶν) comedido teríamos a harmonia e o ritmo na música; o muito frio *deseja* ou suscita o desejo do quente, o úmido do seco, e do equilíbrio desses opostos por meio do Eros comedido teríamos a ordem das estações e do clima, e assim por diante. Perceba-se, então, como Agatão parece ter transferido para o discurso esse poder do Eros de gerar um cosmo, uma ordem por oposições simétricas: “οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ” (197d1), “o Eros nos esvazia, por um lado, de alteridade, nos extasia, por outro, de familiaridade”: “alteridade” e “familiaridade”, “esvazia” e “preenche” (“πληροῖ”, “extasia” para manter a rima) são semanticamente opostos, na forma, contudo, pela repetição da sequência de terminações e das sílabas tônicas (ou seja, do ritmo), são o “mesmo” (ἀλλοτριότητος [...] κενοῖ, οἰκειότητος [...] πληροῖ)⁵². Simetria e harmonia entre os opostos: Agatão parece ter transposto para os discursos o Eros de Erixímaco, que a rigor já tinha na geração da harmonia musical um modelo (187a-d). Como o muito quente desejava o frio na mesma medida e o muito agudo o grave, aqui o “ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ” (esvazia, por um lado, de alteridade) como que *pede* ou *deseja* (Eros) o “οἰκειότητος δὲ πληροῖ” (nos extasia, por outro lado, de familiaridade)⁵³. Vemos, assim, o que acon-

burgo - isolado dos meus companheiros de estudo, tive saudades da casa paterna e chorei. [...] As lágrimas correram e fiz os primeiros versos da minha vida [...] a saudade havia sido a minha primeira musa”. Abreu, 2010, p.27. De fato, alguns dos maiores poemas de nossa história - como *Meus oito anos*, *Canção do exílio* e *Chega de saudade* - tiveram na saudade a sua fonte. Em outras palavras, o discurso (símbolo que é corpo) também poderia nos curar daquela saudade da origem que estaria na base do Eros descrito por Aristófanes.

52 Esse padrão repete-se várias vezes logo a seguir: “πράττητα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δ’ ἐξορίζων” (197d4), “gentileza fornecendo, rudeza removendo”; “φιλόδορος εὐμενείας, ἄδωρος δυσμενείας” (197d4-5), “doador de simpatia, banidor de antipatia”; “ζήλωτὸς ἁμοίροισ, κτητὸς εὐμοίροισ” (197d6).

53 Agatão pode estar fazendo referência a essa constatável simetria e medida das suas palavras (que em Erixímaco era do cosmo em geral) na última afirmação do seu discurso, quando diz que ele é uma mistura de elementos, por um lado, de brincadeira e de elementos, por outro lado, de “σπουδῆς μετρίως”, algo como *seriedade comedida* (197e7). A maioria dos intérpretes compreende que a referência à medida qualifica a seriedade como não sendo mais do que a necessária, sendo menor, portanto, do que o caráter lúdico do discurso. V. g., Lacan, 2010, p.140. No entanto, não sem alguma perspicácia, Francalanci (2005) remete esse caráter comedido à medida das palavras, ou seja, ao ritmo, sobretudo, do discurso (p.107-8). Importante notar, porém, que ser comedida

tece quando adivinhamos, antecipando, as palavras do fim de um verso de uma canção ou poema, ainda que jamais a tenhamos escutado antes: é o Eros enquanto busca do belo (e então completo, ordenado, simétrico, proporcional...) que nos dá a impressão de que não podia ser de outro modo. O Eros, diz Agatão, é guia no discurso (ἐν λόγῳ κυβερνήτης) (197e1), além de ser a ordem, o cosmo (κόσμος) para deuses e homens (197e2)⁵⁴.

5. O Eros e o discurso como brincadeira⁵⁵

Depois, a ideia crucial para Agatão de que o Eros gera discursos sem dúvida é retomada do discurso de Pausânias (180c-185c), que não por acaso seria amante de Agatão (193b7). De fato, um dos pontos centrais do elogio de Pausânias era o privilégio que dava aos costumes ou convenções atenienses. Por recomendar que o amante, de um lado, cace o amado, e o amado, de outro, simule uma fuga para, procrastinando, poder testar o amor do amante (para saber se é Celestial e pela alma ou Vulgar e pelo corpo), o costume ateniense obrigaria o amante a se esforçar ao máximo nesse ínterim de falta e resistência para conquistar o amado pela persuasão (πειθῆναι τοὺς νέους,

(“μετρίας” é adjetivo) qualifica a seriedade (“σπουδῆς” é substantivo), e não o contrário; ou seja, o significado literal da passagem não seria “medida rigorosa ou séria”, mas “seriedade comedida”, o que todavia não exclui uma alusão à medida do próprio discurso. Aliás, essa pode ser outra referência a ideias de Górgias, que definia a poesia simplesmente como “discurso metrificado” (λόγον ἔχοντα μέτρον, ou seja, discurso com *medida*) (*Elogio de Helena*, 9): se a prosa de Agatão é poética (como de fato é) como a de Górgias, então ambas devem ter, conforme a definição do último, uma medida.

54 Para a *falta* como o que conduz a fala de Agatão, cf. “λείπεται [...] πειρατέον μὴ ἐλλείπειν”, 196d5-6; cf. “ταῦτα ἰκανὰ”, *bastam, são suficientes, satisfatórios*, 196b4. Para a simetria como parte da beleza, cf. 196a4.

55 Apesar de nossa tendência - bastante católico-romana, aliás - de não levar as brincadeiras a sério, é preciso lembrar que tanto na obra de Platão em específico quanto na tradição filosófica em geral a ideia de brincadeira ou jogo ocupou um espaço importante. Para a obra de Platão, ver esp. *Fedro* (276b-276e) e *República* (IV, 424d-425b; VII, 536e-537a). Para a tradição filosófica em geral, ver: “O eterno (αἰὼν) é uma criança (παῖς) brincando (παίζων) [...]». Heráclito, DK 52; trad. nossa; Górgias, mestre de Agatão, considerou o seu importantíssimo *Elogio de Helena* (21) uma “brincadeira” (παίγνιον); Schiller, 2015; em Nietzsche, a terceira metamorfose do espírito de que fala Zaratustra, pois se trata da criança e do jogo da criação (*Spielen des Schaffens*), 2011, p.28-29 (*Assim falou Zaratustra, Primeira parte, Das três metamorfoses*); Freud, *O Poeta e o Fantasiar* (*Der Dichter und das Phantasieren*) (1908/2015); Heidegger, 2013, p.45 *et seq*; Gadamer, 2008; Huizinga, 1993.

182b5)⁵⁶, ou seja, com discursos agradáveis e que demonstrem o seu saber (σοφοί λέγειν, 182b2), de modo que o Eros nesse caso daria ensejo a um processo pedagógico-cultural, a *paideia*.

Ora, Agatão, como vimos, claramente retoma a ideia de seu amante de que o Eros é prolífico em palavras. No entanto, o poeta introduz uma novidade crucial a esse respeito. Essa novidade deixa-se vislumbrar por todo o seu discurso, assim na forma poética cheia de figuras de linguagem, como no conteúdo tão falacioso quanto divertido, mas se torna explícita ao fim de sua fala, quando ele diz que o seu discurso foi uma mistura de *brincadeira* e seriedade moderada (παιδιᾶς, 197e7). Ou seja, Agatão admite que estava brincando com as palavras. Desse modo, se no Eros elogiado por Pausânias as palavras serviam como instrumento para caçar e, no máximo, educar os belos jovens, Agatão estaria mostrando que as palavras, na medida em que podemos brincar com elas, podem ser um fim em si mesmo como de fato são as brincadeiras, já que brincamos por brincar. Esse ponto é determinante para fornecer às palavras tanto um aspecto poético quanto um caráter erótico.

De fato, uma brincadeira com palavras é uma descrição inicial plausível da poesia⁵⁷, um “uso” das palavras em que elas perdem seu caráter instrumental, denotativo e mesmo semântico-conceitual para, passando a serem usufruídas mais do que usadas, ganharem um caráter de fim em si mesmo⁵⁸, conotativo e mesmo sonoro, material e corpóreo, como vimos⁵⁹. Assim, o erotismo também se introduz nesse aspecto, pois, nessa brincadeira com as palavras, dá-se

56 De fato, Pausânias dá destaque à eloquência do amante e a seus diversos atos de fala em meio à prática ateniense da pederastia: “persuadir os jovens” (182b5: πείθειν τοὺς νέους), “sábios no falar” (182b2: σοφοί λέγειν), “prestando juramentos” (183a5: ὄρκους ὀμνόντες; cf. 183b7), mas também com pedidos e súplicas (183a5) e na liberada bajulação (183b1: κολακείας; 184c1: μὴ κολακείαν).

57 P. ex., Heidegger (2013) via Hölderlin: a poesia, sendo “simples” jogo e ainda por cima “só” de palavras, seria “a mais inocente de todas as ocupações”, e, no entanto, ainda assim a mais perigosa das atividades (p.45 *et seq.*).

58 Aristóteles ressalta caráter autotélico das brincadeiras, característica que compartilhariam com as ações que tornam a vida feliz (Ética a Nicômaco, N, X, 6, 1176b 9-11). Além disso, falando do discurso de Agatão, Francalanci (2005) afirma que a brincadeira, o jogo, é uma “atividade que não remete a nada extrínscio à ação mesma de jogar” (p.102), e, bem de acordo com isso, essa autora também sublinha o caráter autotélico, por assim dizer, da linguagem tal como usada por Agatão: “[...] é inútil buscar no elogio um sentido exterior que transcenda o acontecer discursivo [...]” (p.108, cf. p.109 também).

59 É claro, por outro lado, que a importância do caráter lúdico, de brincadeira e de jogo para a poesia e sua dimensão erótica está longe de se esgotar nesse ponto e outros tantos aspectos poderiam ser abordados, como por exemplo a liberdade do jogo e da brincadeira para além de normas fixas comum tanto à poesia quanto ao erotismo.

um prazer e desperta-se um desejo pelos sons, por sua harmonia, por seu ritmo, por suas rimas e tantas figuras de linguagem, a exemplo das que vimos. A rigor, brincadeiras já tendem por si mesmas a ter algo de erótico e vice-versa⁶⁰, pois o que se faz por brincadeira se faz por nada além disso mesmo que se faz, a exemplo daquilo que se faz por amor. De resto, o prazer com que se joga e brinca, o fato de que se joga e brinca por jogar e brincar, leva a uma tendência à repetição: o telos da brincadeira não está num produto ou obra ulterior à própria atividade, mas antes no próprio ato, e essa é uma das razões pelas quais queremos brincar *de novo* quando terminamos uma partida⁶¹. Não à toa, a repetição, como vimos, é a figura de linguagem mais usada por Agatão. Assim, se Agatão transfere para o discurso aquela perfeição circular a que, segundo Aristóteles, o Eros levaria de volta o homem, o fato de podermos gostar de brincar com palavras pode fazer parte desse caráter esférico, que se contem em si, da perfeição entendida agora como verbal.

60 “A game at its best is something played for love, for its own sake. A game is disinterested, an end in itself. As with love, there can be no compulsion or necessity in play: its essence is spontaneity and outgivingness. [...] Here we begin to see the connection of amateur play with the disinterested love of truth, with Plato’s vision of the Good, with Aristotle’s *scholē/theoria*”. ARDLEY, 1967, p.233. Plass (1969) por sua vez destaca a função sublimadora que o jogo teria: “The three gymnasium scenes in the Charmides, Euthydemus, and Lysis provide detailed pictures of different stages in the sublimation of physical into verbal energy through play. In the Charmides, play takes an overtly erotic form; in the other two dialogues, we see a more subtle fusion of erotic and verbal play. Such gymnasium scenes suggest that Plato saw in play a specific mechanism by which eros could be transformed” (p.41). Vale recordar que as Graças (assim como Eros, é claro: *Ilíada*, 14. 294) costumavam fazer parte do cortejo de Afrodite (*Ilíada*, 5.338), deusa dos prazeres sexuais e “dos risos amante” (φιλομειδής) (ibid., 14.211; para a relação Graças e Eros, cf. *Teogonia*, 907-11; 64-67). No sentido inverso, analisando o fragmento 58 de Álcman, Giuliana Ragusa diz que o verbo “*paidzein*” (brincar) “tem inescapáveis conotações eróticas na poesia grega antiga”, como se poderia ver também nos fr. 358 e 417 de Anacreonte. RAGUSA, 2013b, p.60. Eis o fr. 58: “Afrodite não está, mas selvagem Eros que, qual menino, brinca, a descer sobre o topo das flores - não me vás nelas tocar! - da galanguiinha”. Ibid., p.62. Destaque nosso. Já a propósito dos poemas de Anacreonte, Martins de Jesus (2009) afirma que “o amor e a poesia são ambos, para o poeta, um jogo” (p.13). Recorde-se também que, no contexto da pederastia grega, o amado é o *paidika*, algo com sentido de *infantil*, *pueril*, mas também *frívolo* e divertido em oposição ao *sério*. DOVER, 1994, p.43, n.31. Sobre a relação brincadeira e éros, cf. *Leis*, 643d.

61 O mesmo não acontece quando fazemos algo por utilidade: p. ex., se produzimos ou conser-tamos uma mesa (porque precisamos de *uma* ou *dessa* mesa), não faz sentido, depois que terminamos, produzir ou consertar de novo - o sentido da atividade está fora dela.

6. O narcisismo do poeta

Por último, caberia ressaltar o autoerotismo presente nisso. Amando as palavras que ele mesmo pronuncia e brincando, se divertindo, se comprazendo com elas, é como se Agatão fosse um cantor que se regozija escutando o próprio canto e então cantando de novo e cada vez melhor⁶². Ora, a questão do amor-próprio perpassa todo o diálogo, ainda que de modo um tanto velado. Afinal, todos os oradores elogiam o Eros em alguma medida enquanto o Eros compartilharia alguma característica com eles mesmos e sobretudo com o seu próprio saber⁶³. Embora o caso de Fedro seja o menos explícito, no privilégio que dá ao jovem amado em detrimento do amante mais velho pode-se ver um elogio à sua própria juventude (180b). Já Pausânias elogia o Eros por conduzir o processo educativo através de discursos persuasivos, ainda que com frequência possa levar a um engano e mesmo a um belo engano, a exemplo do que ele, um sofista, faz. Erixímaco explicitamente elogia a sua própria arte médica e então o seu próprio saber ao elogiar o Eros, que, a exemplo do médico, promoveria a saúde nos corpos (186c-d). Se há algo da comédia no elogio sem eufemismos de Aristófanes ao lado baixo do Eros, que busca, afinal, a união dos corpos em vez de gerar uma virtude como a coragem (Fedro) ou algo tão elevado como a *paideia* (Pausânias), o conteúdo do discurso de Aristófanes aponta para a ideia de que todo amor seria, no fundo, amor-próprio (εἰς τὸ οἰκεῖον ἄγων) (193d2)⁶⁴. Dessa tendência narcisista nem mesmo o filósofo Sócrates escapa (ainda que não sem ambiguidade⁶⁵), pois elogia o

62 Assim, esse homem musical que canta e escuta a própria voz cantando cada vez mais e melhor seria como uma esfera que gira em si mesma e cresce cada vez mais, ficando cada vez mais forte, a exemplo daqueles homens originais que, por sua força grandiosa ao se locomoverem em círculo, tentaram subir ao Céu (190b), mas também a exemplo da cidade justa (a rigor uma imagem da alma justa) que, por ter em sua *paideia* a música perfeita, nem precisa de leis e cresce por si mesma como um círculo por meio da música que a constitui (*República* IV, 424a).

63 Razão pela qual pode ser muito importante o que certa feita me fez notar Deysielle Chagas: que tanto Apolodoro (e Aristodemo) quanto Alcibiades amam Sócrates mais do que a eles mesmos, de modo que, eu complemento, as duas personagens fora do grupo dos sábios oradores teriam certo déficit de amor-próprio. Os sábios têm, todos eles, certo amor-próprio, sendo então também filósofos, pelo menos na medida em que amam o próprio saber. Mas seriam filósofos no sentido de amar a sabedoria enquanto tal em vez de só a sua?

64 É com esse termo (e com «τὸ ἑαυτῶν», 205e5) que Diotima resume, depois, o cerne do elogio de Aristófanes (οἰκεῖον, 205e6).

65 Pois rebaixa-se diante de Diotima, alguém que, embora deva ser só uma personagem criada por Sócrates, a meu ver representa grau significativo de alteridade: uma mulher e uma estrangeira em meio a homens exclusivamente atenienses.

Eros na medida justamente em que o Eros seria, como ele próprio, filósofo (204a-b)! De fato, Sócrates descreverá o Eros muito à semelhança de si mesmo (203d1; FICINO, 1944, p.218-20).

Antes disso, porém, Agatão já descreve o Eros à sua própria imagem, ou seja, como poeta (além de sempre novíssimo, delicado⁶⁶, brando⁶⁷, belo...). Ele se refere explicitamente a esse narcisismo - trata-se, afinal, de um elogio do Eros e, portanto, de si mesmo, se o Eros é entendido à semelhança de si - ao dizer que deve honrar a sua arte como Erixímaco honrou a sua (197d7). Se o discurso de Aristófanes é explícito ao descrever todo Eros como um amor-próprio em que, no entanto, o amante não sabe claramente que ama o amado porque ele é um símbolo (ou uma imagem) de si, ele já deve evocar o mito de Narciso, que amou o seu próprio reflexo no lago sem saber, durante a maior parte do tempo, que era apenas a sua imagem que amava⁶⁸. Pode ser, diante disso, que o discurso de Agatão continue a remeter a esse mito, mas agora como se Narciso não fugisse da deusa Eco, como acontece no mito antes de ele se apaixonar pela própria imagem como se fosse outro ser⁶⁹: não fugindo de Eco para buscar algo que toma como outro e que, na verdade, é mera imagem de si, o poeta ama ouvir a própria voz, ou seja, entrega-se a Eco (e a repetição, como vimos, é a figura de linguagem mais presente no seu discurso).

66 Em *As Tesmoforiantes*, peça de Aristófanes que satiriza os traços de caráter efeminados de Agatão, o poeta é descrito como “delicado” (ἀπαλός) (193), além de belo (191) e com voz de mulher (193).

67 Assim, naquele referida moleza, decerto também está em questão a passividade, no sentido da não-resistência, desse Eros muito jovem de Agatão, o que combinaria com a passividade do amado (e Agatão seria um amado de Pausânias durante mais tempo do que o comum), polo passivo da relação pederástica clássica. E Sócrates, depois (204c), sublinhará que Agatão (na verdade, Diotima corrigirá Sócrates, mas a indireta a Agatão é óbvia) atribui ao Eros as características do amado e não do amante, no que estaria o seu erro. Em *As Tesmoforiantes*, ao se satirizar o modo feminino de ser de Agatão, insiste-se também no caráter passivo da sua sexualidade: “[fala o] Criado: Pois ele, Agatão de belos versos, nosso chefe, está em vias de... Parente: Dar o rabo (βινεῖσθαι), talvez?” (49-50; trad Adriane Duarte). A alusão à passividade chega ao paroxismo aqui: “Agatão: [...] Não é justo suportar os infortúnios com artifícios, mas passivamente (τοῖς παθήμασιν). Parente: Com toda a certeza você, seu cuzão (εὐρύπρωκτος), dá o rabo (κατάπυγον) não com palavras, mas passivamente (τοῖς παθήμασιν)” (188-201; id.). Cf. 35, 58, 59-62.

68 Ovídio, *Metamorfoses*, 3.339-510.

69 *Ibid.*, 3.370-400.

Considerações finais

Vimos, assim, que a relação entre Eros e poesia faz-se presente no *Banquete* de maneira crucial. Afinal, a famosa série de discursos consiste em grande medida em uma competição retórico-poética. Nessa competição, como vimos, está em jogo a criatividade discursiva dos convivas, algo intimamente vinculado ao Eros, uma “geração em beleza” e que o mais das vezes gera discursos. Depois disso, passando a analisar de forma detida o elogio de Agatão, vimos que é no seu discurso que se torna mais explícita a relação entre Eros e poesia, pois ele elogia a sabedoria do Eros justamente por Eros ser poeta. Entendendo essa sabedoria como criatividade, ela se relacionaria com a jovialidade ou *novidade* do deus: sendo criativo, Eros renova tudo em que toca. Assim, a suavidade do deus e a moleza daqueles em que se faz presente também contribuiriam para o seu caráter poético: o poeta precisa ser maleável para, pela imitação, poder se transformar em outro. Daí se pôde entender por que o Eros tem, para Agatão, a forma líquida: não tendo nenhuma forma fixa, por isso mesmo poderia adquirir todas as formas (dos seus continentes), precisamente como teria de ser o poeta. Amolecendo ou derretendo o nosso coração, o amor desfaria a nossa forma⁷⁰ e abrir-nos-ia de maneira radical para a recepção do ser amado, que assim imprimiria sobre nós a sua forma, algo que parece importante para a criação poética. Também vimos que, contra certo “illogicismo” de Aristófanes, Agatão estaria mostrando que os símbolos também são corpos que podem nos levar a alguma perfeição: o seu discurso é um corpo completo como aqueles humanos originários. Vimos também, em seguida, que ao encarar o discurso como brincadeira, Agatão estaria mostrando que pode haver uma relação erótica com as próprias palavras, que, contra o seu amante Pausânias, não precisariam ser apenas instrumento para a obtenção de um objetivo fora do discurso. Pode-se fruir das próprias palavras, brincando com elas, um aspecto sem dúvida crucial da poesia. Agatão mostrou-se, assim, como um Narciso que, em contraste com aquele do mito, não foge da deusa Eco para amar uma mera imagem de si pensando ser outro, mas ama antes as próprias palavras, que, como num refrão⁷¹, ecoam de forma bela e ordenada em sua alma.

70 Nisso pode haver a retomada, agora porém em chave poética, do elemento central do discurso de Fedro: o Eros faz o amante morrer-pelo-outro (ὑπερπαθνήσκειν) (179b4), como se a criação poética não pudesse ocorrer sem essa perda do eu precipitada pelo caráter liquidificador do Eros.

71 Em italiano, *ritornello*, aquilo que *ritorna*.

Referências

- ABREU, Casimiro de. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: G. Ermakoff Casa Editorial/ Academia Brasileira de Letras, 2010.
- ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Trad. Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2014.
- ALIGHIERI, Dante. *Vida Nova*. In: *Os Pensadores: Sto. Tomás, Dante*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- ALIGHIERI, Dante. *Vita Nova*. Firenze: Letteratura Italiana Einaudi, 1932.
- ARDLEY, Gavin. *The Role of Play in the Philosophy of Plato*. Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy: Philosophy, Vol. 42, No. 161 (Jul., 1967), pp.226-244.
- ARISTÓFANES. *Dois Comédias: Lisístrata e As Tesmoforiantes*. Trad. Adriane da Silva Duarte. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultura, 1996.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- BARNEY, Rachel. *Platonic ring-composition and Republic 10*. In: McPHERRAN, Mark L (org.). *Plato's Republic: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CALAME, Claude. *Eros na Grécia Antiga*. Trad. Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- CAPELÃO, André. *Tratado do Amor Cortês*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.
- DE AQUITÂNIA, Guilherme IX. *Poesia*. Trad. Arnaldo Saraiva. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
- DOVER, Kenneth. *A Homossexualidade na Grécia Antiga*. Trad. Luís Sérgio Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- EURÍPIDES. *Medéia, As Bacantes*. Trad. Miroel Silveira e Junia Silveira Gonçalves. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- FRANCALANCI, Carla. *Amor, Discurso, Verdade: uma Interpretação do Symposium de Platão*. Vitória: EDUFES, 20015.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FICINO, Marsilio. *Commentary on Plato's Symposium*. Trad. Sears Reynolds Jayne. Columbia: University of Missouri, 1944.
- FICINO, Marsilio. *O Livro do Amor: Comentário sobre o Convívio de Platão*. Trad. Ana Thereza B. Vieira. UFRJ: Rio de Janeiro, 2017.
- FREUD, Sigmund. *O Poeta e o Fantasiar*. Trad. Ernani Chaves. In: DUARTE, Rodrigo (org.). *O Belo Autônomo: textos clássicos de estética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Crisálida, 2015.

- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- GONZAGA, Tomás Antônio. *Marília de Dirceu & Cartas Chilenas*. São Paulo: Ática, 2012.
- GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. In: CASSAN, Barbara. *O Efeito Sofístico*. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos*. Tradução de Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993.
- GYBSON, Twyla. *The Philosopher's Art: Ring Composition and Classification in Plato's Sophist and Hipparchus*. In: CARLSON, K. T.; FAGAN, K.; KHAKENKO-FRIESEN, N. *Orality and Literacy. Reflections across Disciplines*. Toronto: University of Toronto Press, 2011.
- HEIDEGGER, M. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Trad. Cláudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: o Jogo como Elemento da Cultura*. Título original: *Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- HYLAND, D. *Plato and the Question of Beauty*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2008.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: livro 8. A transferência*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- LUDWIG, Paul. *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- LUPERINI, Romano; CATALDI, Pietro; MARCHIANI, Lidia; TINACCI, Valentina. *Il Nuovo: La Scrittura e l'Interpretazione*. G. B. Palumbo & C. Editore S.P.A., 2011.
- MARTINS DE JESUS, C Carlos A. *Introdução* (à tradução dos *Anacreontea*). Coimbra: 2009.
- NICHOLS, Mary P. *Socrates on Friendship and Community. Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zarathustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017.
- OBDRZALEK, Suzanne. *Aristophanic Tragedy*. In: DESTRÉE, Pierre; GIANNOPoulos, Zina (Org.). *Plato's Symposium: a critical guide*, p.70-87. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Estudos sobre o amor*. Trad. Wagner Shadeck. Campinas, SP: Vide Editorial, 2019.
- PAZ, Octavio. *A dupla chama: amor e erotismo*. São Paulo: Editora Siciliano, 2001.
- PLATÃO. *Platonis Opera*, 4 vols. (Org. John Burnet). Oxford: Clarendon, 2002 (1900).
- PLASS, Paul. *Eros, Play and Death in Plato*. In *American Imago*, v. 26, 1, 1969, p.37-55.

- RAGUSA, Giuliana. *Lira Grega: Antologia de Poesia Arcaica* (org., trad. e comentário). São Paulo: Hedra, 2013b.
- RIBEIRO, Luís Felipe Bellintani. *História da Filosofia I*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.
- SHAKESPEARE, William. *Love's Labor's Lost*. Org. Barbara A. Mowat e Paul Werstine. In: Folger Shakespeare Library: <https://shakespeare.folger.edu/>
- SHAKESPEARE, William. *Sonho de uma noite de verão*. Trad. Barbara Heliodora. In: *Grandes obras de Shakespeare: Comédias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- SHAKESPEARE, William. *Trabalhos de amor perdidos*. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem*. Trad. Roberto Schwarz e Marcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2015.
- STRAUSS, Leo. *On Plato's Symposium*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- TORRANO, Jaa. *O mundo como função de Musas*. In: HESÍODO. *Teogonia: a origem dos Deuses*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

Amor, singeleza e duração: sobre um poema de Peter Handke

Love, “singeleza” and duration: on a poem of Peter Handke

Resumo

Este artigo explora, no Poema à duração de Peter Handke, a relação essencial entre amor e singularidade no horizonte da duração – eleito pelo poeta em referência à filosofia de Henri Bergson –, e procura mostrar como a experiência do amor, indissociável dessa singularidade que seria a marca da duração, do tempo incontornavelmente vivido, é uma experiência de singeleza, no sentido de uma sensibilidade poética investida de ternura capaz de captar o singular, o frágil, o fugaz, o pessoal e íntimo irredutíveis.

Palavras-chave: amor, duração, singularidade, singeleza

Abstract

This paper explores, in the Poem to Duration [Gedicht an die Dauer] by Peter Handke, the essential relation between love and singularity in the horizon of duration – chosen by the poet in reference to Bergson’s philosophy –, and tries to show how the experience of love, inextricable of the singularity that is the mark of duration, of time unavoidably lived, is an experience of “singeleza” – Portuguese word which, as we understand it here, points to a poetic sensibility invested of such a tenderness capable of capturing the irreducible singular, fragile, fleeting, personal and intimate.

Keywords: love, duration, singularity, singeleza

* Universidade de São Paulo (USP). Contato: laurabmoos@gmail.com

Recebido em: 26/05/2023 Aceito em: 19/07/2023

“Sim, este propósito, do qual com os anos nasce a duração, / [...] / Tem de ser o meu verdadeiro amor” (Handke, Poema à duração).

Handke, Bergson, a intuição da duração e o eu profundo: introdução

Como epígrafe final ao seu *Poema à duração*¹, Peter Handke cita a seguinte passagem da *Introdução à Metafísica*, de Bergson:

Nenhuma imagem substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens diferentes, retiradas das ordens de coisas muito diversas, poderão, concorrendo no seu movimento, dirigir a consciência exatamente para o ponto em que a intuição se torna inteligível (Bergson apud Handke, Poema à duração, p. 81).

A escolha dessa passagem não apenas demonstra que o poeta toma a duração em sentido bergsoniano, como também sugere um desejo seu de oferecer uma *intuição* da duração, como que incitado pela filosofia de Bergson e atendendo ao seu apelo por um conhecimento intuitivo da essência da duração. Ainda que não seja nosso intento ler o poema de Handke *a partir* da filosofia de Bergson, como elucidaremos mais à frente, no sentido de um exemplo de obra artística explicada pela teoria filosófica, cabe iniciarmos por uma breve aproximação entre o sentido da duração nos dois autores e como a filosofia de Bergson, tal como é evocada por Handke, parece ela mesma justificar, ou ainda, incitar a escrita do *Poema à duração*.

Longe de configurar apenas um método epistemológico, a proposta bergsoniana de um conhecimento intuitivo irmana-se ao apelo por resgatar o tempo enquanto vivência interior, um tempo vivido intimamente e que se encontra esquecido sob a superfície de uma consciência socialmente determinada. Na contramão das solicitações externas, frequentemente utilitárias, que envolvem apenas um ‘eu superficial’, trata-se de resgatar a experiência existencial de maior densidade que envolve um ‘eu profundo’ – o eu que propriamente vive –, e para isso a filosofia precisa sintonizar seu caminho cognitivo. Um modo de conhecimento estritamente conceitual-científico permanece na superfície e é tão insuficiente em termos epistemológicos quanto, na prática, é pobre a vida de um eu apenas envolto nas demandas externas.

1 Utilizamos aqui a tradução portuguesa do *Poema à duração* feita por José A. Palma Caetano.

Acessar esse ser de maior densidade demanda uma auto-observação na qual o eu que conhece *se deixa viver*, abstendo-se “de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (Bergson, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 72), descobrindo com isso um eu cuja vida é um fluxo contínuo e indivisível de estados de consciência heterogêneos que se interpenetram e evoluem qualitativamente. Nesse estado de atenção que caracteriza a intuição, a consciência não apenas não separa os seus momentos entre si, como também não se separa da vida que observa: o eu sente-se vivendo enquanto (= durante) se conhece.

É com base nesse conhecimento intuitivo, inseparável da experiência vital, que Bergson afirma sua noção de liberdade nos termos de uma progressão de estados do espírito, um enriquecimento gradual do eu, em que seus estados de consciência se fundem e organizam numa totalidade harmônica, “como notas de uma melodia” (*Ensaio*, p. 75), até que irrompem na ação livre, “como um fruto maduro” (*Ensaio*, p. 123). A ação livre coincide com a própria vida; a vida literalmente cria a si mesma, ‘como uma melodia’. É, portanto, uma liberdade criativa, expressiva, na qual o fluxo da duração se enriquece até irromper em uma culminância, que seria expressão de todo o fluxo: uma ação em que o eu profundo se envolve e a alma inteira se expressa.

Bergson afirma que quando entramos nesse estado de atenção capaz de acompanhar a progressão ‘musical’ dos estados de consciência, obtemos “a imagem da duração pura” (*Ensaio*, p. 75). Não se trata de uma imagem qualquer, pois a intuição da duração é insubstituível por qualquer representação simbólica: como dito na citação ao fim do poema de Handke, “nenhuma imagem substituirá a intuição da duração...”. No entanto, “... muitas imagens diferentes (...) poderão, concorrendo no seu movimento, dirigir a consciência exatamente para o ponto em que a intuição se torna inteligível”. Essa formulação descreve a essência da duração mesma: as muitas imagens diferentes são como os estados de consciência que se interpenetram, dirigindo-se num mesmo fluxo para um mesmo ponto; essa direção sintônica que, na vida, leva ao ato livre, na intuição leva à inteligibilidade desse movimento. Justamente essa visada intuitiva conduz o pensamento de Bergson na direção de uma valorização da experiência estética, na qual há um envolvimento de toda a consciência no fluxo da experiência, como o fluxo de uma melodia. Além, é claro, das imagens poéticas do próprio Bergson, é como se a intuição bergsoniana da duração pedisse uma obra de arte capaz de realizar essa melodia da duração; necessariamente uma obra de arte de cunho temporal: não uma escultura, mas uma música ou um poema.

Handke parece justamente responder a Bergson na primeira estrofe de seu *Poema à duração*, ao dizer que, diante de tantas possibilidades discursivas e artísticas para se falar da duração, ela “exige um poema” [*drängt zum Gedicht*]. Precisamente por isso, também é preciso atentar para o fato de que a preocupação, inscrita na epígrafe final, com o método filosófico, não nos deve enganar sobre o que está em jogo no poema de Handke. É que, se de fato Handke está tão envolvido com a filosofia de Bergson a ponto de preocupar-se em triilhar uma espécie de método filosófico, muito mais preocupado ele está com a *vivência de uma singularidade como tal em duração*, ou seja, não com a intuição da duração pela via mais abstrata que é percorrida pelo filósofo – lembrando que Bergson se utiliza, justamente, de diversas imagens a fim de dirigir a consciência para a intuição da duração –, mas muito mais com as imagens únicas e singulares de *uma* vida única. Assim, a abordagem da duração é feita ao longo do poema na forma de uma espécie de discussão poético-filosófica que explica, até certo ponto conceitualmente, mas sempre de modo poético, o que é a duração, contudo esse pensamento mais abstrato entremeia-se o tempo todo e indissociavelmente à duração mesma dessa vida única, singular, que se resgata pela memória: um eu profundo singular. Handke opera em seu poema um verdadeiro mergulho na duração profunda de seu eu singular, um mergulho poético, em que a duração é tratada muito mais como um *sentimento poético* do que como uma intuição filosófica. Esse sentimento poético da duração, resgatado das profundezas da singularidade, será identificado pelo poeta ao próprio *amor*. Pois o amor, conforme revelado no *Poema à duração*, é precisamente o coração dessa experiência intensa e radical da singularidade em duração. Trata-se de uma experiência repleta de singeleza porque o amor, aqui, recai na esfera do íntimo vivenciado com ternura, em que ganham foco o simples, o pequeno, o singular, o frágil, o delicado.

Assim, ao conduzir a atenção para a unidade de uma vida única, o poeta chega a um resultado que é simultaneamente capaz de atingir um universal inteligível, como busca a filosofia, mas de uma forma diferente, possível apenas pela poesia. Se, para Bergson, a duração é subjetiva, uma duração interior que não se dá fora da consciência, o poema procura condensar essa subjetividade elevando sua singularidade irremissível a uma experiência conjunta de duração, sem perder a singularidade em prol da abstração conceitual filosófica. Nesse sentido, o poema de Handke pode ser visto como uma obra que acrescenta algo à filosofia de Bergson, dando um passo que não podia ser dado por ela (e tampouco seria sua função, enquanto filosofia), para além de ser meramente um “exemplo” de obra artística que pudesse ser “explicada”

pela obra do filósofo – como, aliás, a própria compreensão de Bergson sobre a arte parece corroborar, uma vez que para ele a importância do individual na obra de arte decorre naturalmente do fato de que esta é realizada por um eu profundo e singular; conforme Johanson (*Arte e intuição*, p. 97):

Para o filósofo, a arte só se justifica a partir da pessoa do artista, é a possibilidade de expressão de sentimentos e ideias relacionados à experiência no plano de uma individualidade. Mas de um eu profundo - já que o artista é aquele cuja consciência direciona-se para além da superficialidade dos dados dos sentidos e do intelecto - do qual brotam os sentimentos mais puros e desimpedidos, do ponto de vista da ação ou de qualquer outro tipo de interesse que não sejam esses mesmos sentimentos. Estes são universais, isto é, dizem respeito a todas as pessoas na medida em que todos podem, por direito, experimentar a sua verdade. O poeta procura nos introduzir, pois, numa emoção que é tão nova para nós quanto o é para ele, e o que nos faz reconhecer-la como tal, nos diz Bergson, é o fato de nós também experimentarmos, em certa medida, o que o poeta experimentou: um ideal vivido realmente.

O caráter insubstituível do poema no trato da duração mostra-se precisamente no fato de conduzir à experiência mesma da singularidade e da singularidade, as quais aparecem em Bergson de formas alusivas, no próprio sentido da duração interior e em tantas das imagens de que o filósofo se vale para conduzir à intuição da duração (como a imagem do balanço que conduz ao sono, *Ensaio*, p. 76), mas que no poema de Handke ganham uma dimensão ainda mais clara e aprofundada, pois nele é o próprio singular que constitui a duração intuída/sentida. Em vista dessa especificidade da experiência poética, portanto, naturalmente aquilo que é dito no poema também não poderia ser inteiramente dito numa obra filosófica. São, enfim, meios distintos: discurso filosófico e discurso poético, associados a duas, por assim dizer, intensidades distintas da intuição da duração, em que a poesia se aproxima do singular e íntimo e a filosofia mantém-se na esfera do universal-conceitual. É possivelmente por isso que se podem encontrar também divergências de natureza conceitual entre ambos; pois, por exemplo, a identificação da duração ao amor proposta por Handke seria mais difícil de defender no horizonte da filosofia de Bergson (algo que, entretanto, demandaria um estudo por si). Ou seja, se Handke em grande medida se apropria da duração em sentido bergsoniano, realiza com ela o seu próprio trabalho, que se sustenta nele mesmo e que é, propriamente, o tema deste texto.

Antes de passarmos ao poema, cabe observar que, tendo ele mais de 20 páginas, não se pretende de modo algum realizar uma análise linha-por-linha em um texto tão breve como este. Fazê-lo talvez também não fosse de grande ajuda, pois na verdade uma das razões para a extensão do poema é justamente a exigência que ele faz ao leitor para que mergulhe na singularidade e duração desta vida que nele se expressa, mergulho que não pode ser substituído por análise alguma.

Singularidade, duração, amor: uma experiência poética

*Há já muito tempo que pretendo escrever sobre a duração,
não um ensaio, uma peça de teatro ou uma história –
a duração exige a poesia.
Quero interrogar-me num poema,
lembrar-me num poema,
afirmar e conservar num poema
o que é a duração.
(Handke, Poema à duração, p. 23)*

O *Poema à duração* inicia asseverando a relação essencial entre duração e poesia, no sentido de que somente um poema poderia dar conta do que seja a duração. No original alemão, traduzido por “a duração exige a poesia”, a afirmação é ainda mais forte: *die Dauer drängt zum Gedicht*, quer dizer, a duração *compele* ao poema, ela *força*, ou *se força* para um poema.... A elucidação do porquê dessa exigência, dessa exclusividade, é o próprio poema, é claro: apenas lendo e sentindo o poema é que se pode captar *que e como* ele logra “interrogar, lembrar, afirmar e conservar” o que é a duração. Mas a resposta começa a ser dada pelo poeta de maneira direta logo na sequência:

*A duração é algo que já tantas vezes senti,
nos prenúncios da Primavera na Fontaine Sainte-Marie,
na brisa nocturna da Porte d’Auteuil,
ao sol estival da região do Karst,
a caminho de casa, às primeiras horas da madrugada, após uma comunhão com o meu ser.]*

Essa duração o que foi?
 Foi um espaço de tempo?
 Algo de mensurável? Uma certeza?
 Não, a duração foi um sentimento,
 o mais fugidío dos sentimentos,
 que passa muitas vezes mais depressa que um instante,
 imprevisível, impossível de dirigir,
 impalpável, imensurável.
 (...)

(Handke, *Op. cit.*, p. 23)

A duração exige um poema porque ela é um sentimento. E esse sentimento, em seu ser fugidío, imprevisível, impalpável e imensurável, é indissociável de uma singularidade, como é claramente afirmado acima, uma vez que a duração foi sentida nesses eventos únicos de uma vida única, eventos que se repetem e ganham sentido nessa vida e de modo algum fora dela.

Dissemos na introdução que a abordagem da duração é feita ao longo do poema na forma de uma discussão poético-filosófica que explica, até certo ponto conceitualmente (mas sempre de modo poético) o que é a duração, e que esse pensamento mais abstrato sempre vem entremeado à duração mesma dessa vida singular que se resgata pela memória. Com efeito, como se pode notar, tudo é singularizado: a duração que tantas vezes senti nos prenúncios da primavera, na Fontaine Sainte Marie, na brisa noturna da Porte d'Auteuil, ao sol estival da região do Karst... Os locais evocados o são com intimidade, e posteriormente o poeta designará esses locais em que decorre a experiência da duração de “locais da duração”, como lugares de intimidade em que essa experiência singular e profunda pode acontecer de modo todo especial. “Feliz todo aquele que tem os seus locais da duração;/ porque, mesmo que para sempre seja forçado a partir para uma terra estranha,/ sem esperança de regressar ao seu próprio ambiente,/ não será jamais um expatriado” (Handke, *Op. cit.*, p. 53), dirá ele, dando como exemplo o Lago de Griffen, aonde em criança acompanhava seu avô, e que é para ele um “grande lugar da duração” (Handke, *Op. cit.*, p. 55).

Handke começa com isso a dar a marca da singularidade que acompanhará todo o poema. E é na linha dessa valorização da singularidade que, já nesse início, ele consegue dar uma expressão bastante forte à duração, pois ao mesmo tempo em que a situa no plano do singular que é o mais fugidío e impalpável, ele afirma, à revelia desse caráter impalpável, quicã precisamente por força disso, a força da duração:

(...) *E, no entanto, teria podido, com a sua ajuda,
rir-me para qualquer adversário e desarmá-lo,
fosse ele qual fosse,
teria transformado a opinião
de que sou uma pessoa má
na convicção profunda:
“Ele é bom!”,
e, se houvesse um deus,
o sentimento da duração seria há muito seu filho
(Handke, Op. cit., p. 25).*

Essa força é simultaneamente uma força poética. O sentimento da duração exige um poema porque é um *sentimento poético*. A duração, ela mesma, é poética. Quem for “capturado” pelo poema perceberá isso desde as primeiras linhas, contudo o poeta faz questão de formular isso também de forma direta, associando duração e poesia em termos literais: “O impulso da duração/ já começa por si a entoar um poema,/ marca um compasso sem palavras,/ segundo o qual,/ como um ingrediente libertador,/ nas artérias me pulsa uma epopeia/ em que no fim o bem há-de vencer” (Handke, *Op. cit.*, p. 77). Noutra passagem, ao falar dos lagos aonde ia na infância, alude ao embalo da duração: “[...] reina nos dois lagos/ o mesmo doce sossego próprio da duração/ e, sempre que posso, procuro ir, tanto a um como a outro, em fundo recolhimento” (Handke, *Op. cit.*, p. 59).

É nesse sentido poético-musical que o poeta se concentra em seu desejo e intuito de dizer o que é a duração, como dito nesta outra passagem: “... quero aproximar-me/ da essência da duração,/ poder sugeri-la,/ considerá-la de forma justa,/ fazê-la vibrar,/ essa essência que continuamente me impulsiona” (Handke, *Op. cit.*, p. 40). É precisamente a uma expressão para esse sentido poético-musical que ele chega ao narrar um acontecimento específico, que, de acordo com ele, o fez conseguir definir o que é a duração:

*... e consegui definir nessa altura o sentimento da duração
como um acontecimento do acto de escutar,
do acto de compreender,
de ser abraçado,
de ser envolvido,
por o quê?, por um outro sol,
por um vento refrescante,*

*por um brando acorde feito de silêncio,
que leva à união e à perfeita sintonia de todas as dissonâncias
(Handke, Op. cit., pp. 25 e 27).*

São indissociáveis aqui o poético do caráter singular, insubstituível, único, dessa vida que se resgata pela memória. Handke conduz a duração a um sentido de vida profunda, quase de uma respiração profunda e profundamente consciente, em que se faz sentir a melodia de uma vida singular, que se sente tocar a si mesma, como um ser envolvido, nesse “brando acorde feito de silêncio”. Quem puser-se a ler o poema do início ao fim perceberá: o próprio poema cria um movimento profundo, marítimo por assim dizer, em que no embalo da poesia as coisas singulares e queridas vão e vêm, trazendo ao leitor o caráter único da vida do poeta. E é preciso que sejam coisas vividas em circunstâncias distintas, ao longo do tempo, coisas que se retomam, que criam esse sentido de todo.

*“Prolonga-se por dias, dura anos”:
Goethe, meu herói
e mestre da expressão simples e prática,
mais uma vez acertaste:
a duração tem a ver com os anos,
com as décadas, com o nosso tempo de vida;
a duração é o sentimento da vida.
(Handke, Op. cit., p. 27).*

Vale observar que essa singularidade, por íntima que seja, não se identifica a uma particularidade no sentido do que se restringe ao que não pode ser comunicado, mas refere-se ao singular que se aproxima do universal², ou seja, que por associação com nossas próprias experiências podemos reencontrar no outro. Note-se que os locais singulares evocados pelo poeta, por exemplo, já no comecinho do poema – a Fontaine Sainte Marie, a Porte d’Auteuil, na brisa noturna ou ao sol estival da região do Karst – são evocados desde uma intimidade do poeta que conta com um reconhecimento do leitor, não importando a distância entre eles; ou seja, o poeta por assim dizer conta com o universal presente nessa singularidade – confirmando o pensamento

2 Sobre essa diferença entre o singular e o meramente particular vale mencionar em especial a reflexão de José Miranda Justo em «Singularity, Universality and Inspiration in their Relation to Artistic Creation», pp. 33-35.

de Bergson, de que o artista expressa a vida de seu eu profundo e singular como um “ideal vivido realmente”, que pode ser experimentado por outros eus profundos.

A propósito desse eu profundo, o poeta destaca que não se deve confundir a duração com os aspectos superficiais do cotidiano, que não é esse o sentido de tempo e de repetição evocado de Goethe. E isso não porque a duração não possa estar atrelada ao trivial, já que Handke, ao contrário, valoriza precisamente o que, sendo o mais singular, não se deixa denominar de modo grandioso e externo; mas porque a duração, se é a “aventura do trivial quotidiano” (Handke, Op. cit., 39), não recai jamais na esfera do que é vivido trivialmente no sentido negativo da palavra. Vimos a valorização que o poeta faz do que é singular, a começar por aqueles locais da duração que lhe são tão estimados: os “grandes lugares da duração”, assim chamados em razão dessa ternura que se lhes tem, e que, apenas aparentemente de modo paradoxal, não são grandes no sentido do “grandioso”:

*E os locais da duração também nada têm de notável,
muitas vezes nem estão assinalados em nenhum mapa
ou não têm no mapa qualquer nome.
Nenhum forasteiro conhece o “Lago de Griffen”
e mesmo algumas crianças da minha aldeia natal
já hoje não sabem
que existe ali perto um lago,
do qual, entre as duas guerras,
havia postais ilustrados com nenúfares
e impressos os nomes da povoação e do lago: “Griffen am Griffener See”.
E, no entanto, esse charco, em que as aluviões se vão depositando
e que deve brevemente desaparecer por completo
- assim pensam os autores do traçado da autoestrada -
é para mim um grande lugar da duração.
Em criança acompanhava o meu avô,
que ia lá cortar erva para os animais.
(Handke, Op. cit., pp. 53-55).*

A aparente detração como algo menor e irrelevante com que Handke inicia o trecho na verdade visa a ressaltar o caráter ainda mais especial, porque íntimo e singular, desses locais – lembrando, de certa forma, aquele olhar de Alberto Caieiro para o rio de sua aldeia, mais especial que o grandioso Tejo³. É nesse aparentemente menor que ganham espaço as vivências e memórias mais queridas, insubstituíveis, irredutíveis, como os dias passados com o avô.

Em todas essas situações o sentimento da duração é atravessado por algo que bem podemos designar por ternura: uma apreciação, um zelo e carinho pelas coisas vividas, pelos locais em que foram vividas. Essa ternura pelas coisas remete a uma singeleza, uma capacidade de apreciação de coisas que podem ser tão pequenas mas que – por isso mesmo – são tão significativas:

*É também peculiar o sentimento da duração
em face de certas coisas pequenas,
quanto mais simples mais impressionantes:
daquela colher
que me acompanhou em todas as mudanças de casa,
daquela toalha
pendurada nas casas de banho mais diversas,
do bule e da cadeira de verga
durante anos guardados numa cave
ou arrumados em qualquer outro lado
e agora, finalmente, de novo no lugar,
não no que era habitual, é certo,
mas, apesar disso, no seu lugar.
(Handke, Op. cit., p. 53).*

A ênfase do poeta na singularidade é indissociável desse apreço pelo mais singelo – desde o rio que as multidões desconhecem por não remeter a um renome, a Porte d’Auteuil por onde ele passa como num lugar querido e não como num cartão postal, às coisas pequenas que perduram no tempo acompanhando-o ao longo da vida. É essa singeleza, e singularidade, e intimidade,

3 “O Tejo é mais belo que o rio que corre pela minha aldeia./ Mas o Tejo não é mais belo que o rio que corre pela minha aldeia./ Porque o Tejo não é o rio que corre pela minha aldeia./ O Tejo tem grandes navios/ E navega nele ainda./ Para aqueles que veem em tudo que lá não está./ A memória das naus./ O Tejo desce de Espanha/ E o Tejo entra no mar em Portugal./ Toda a gente sabe isso./ Mas poucos sabem qual é o rio da minha aldeia/ E para onde ele vai/ E donde ele vem./ E por isso, porque pertence a menos gente./ É mais livre e maior o rio da minha aldeia [...]” (PESSOA, 2005, p. 45).

e ternura, que dão a tais coisas o seu lugar, como termina o trecho acima, e que dá ao poeta o seu lugar, como que abraçado por essas coisas, conforme ele dissera no outro trecho que vimos e no qual define o sentimento da duração como um “ser abraçado”, um “ser envolvido”, “por um brando acorde feito de silêncio,/ que leva à união e à perfeita sintonia de todas as dissonâncias”.

Nunca são, vale notar, apenas as coisas por si sós, os lugares por si sós, que condensam o sentimento da duração. Eles o fazem porque são queridos, são queridos porque condensam em si a vida singular, e, mais que isso, eles se tornam queridos porque condensam o amor. Não é casual que o rio guarda a lembrança do avô, e a sequência do poema, com efeito, vai afinando cada vez mais o sentido da duração até chegar ao amor, como que atravessando as camadas de consciência, em sentido bergsonianiano, rumo ao mais profundo e singular: “E qual é este propósito/ de que não me posso afastar?/ Ele aparecerá no afecto/ aos seres vivos/ – e a um deles – / e na consciência de uma profunda harmonia” (Handke, *Op. cit.*, p. 42). Para falar do amor, Handke começa por valer-se do mesmo jogo de contraste, em que aparentemente detrata algo como aparentemente menor para, a partir daí, justamente destacar que se trata do mais essencial:

*Sim, este propósito, do qual com os anos nasce a duração,
é na sua essência algo de insignificante,
de que não vale a pena falar,
mas que vale a pena registrar através da escrita:
porque tem de ser o mais importante para mim.
Tem de ser o meu verdadeiro amor.
(Handke, *Op. cit.*, p. 43).*

Não se trata, na verdade, de nada insignificante, mas de algo tão delicado e sutil, que alcançá-lo só é possível “se conseguir/ não me afastar do meu propósito/ e ao mesmo tempo ser prudente, / agir com atenção e devagar/ cheio de presença de espírito até à ponta dos cabelos” (Handke, *Op. cit.*, p. 41). Essa diligência para alcançar a intuição da duração no poema é a mesma que se requer na própria vida:

*E, para que nasçam para mim os momentos da duração,
imprimindo uma marca na minha face rígida
e implantando um coração no meu peito vazio,
tenho de,*

imperiosamente,
 exercitar, ano após ano,
 o meu amor.
 Não me afastando deste propósito,
 que me é caro e para mim o mais importante,
 impedindo desse modo que ele se extinga,
 sinto então talvez,
 e exclusivamente de forma inesperada,
 o arrepio da duração,
 e de cada vez em coisas sem importância,
 ao fechar cautelosamente uma porta,
 ao descascar com cuidado uma maçã,
 ao transpor com atenção a soleira de uma porta,
 ao procurar uma linha de coser.
 (Handke, Op. cit., p. 43-5),

É com essa atenção à delicadeza, à diligência do amor, a essas coisas aparentemente insignificantes, triviais, mas que compõem o exercício do amor no tempo, que ele conclui: “o poema à duração é um poema de amor” (Handke, *Op. cit.*, p. 45). Se a força da duração, como vimos, fora afirmada justamente em razão de seu caráter fugidivo e impalpável, atrelado ao mais singular, esse impalpável ganha ainda mais força no momento em que se revela, como seu centro, o amor. Que gestos mais delicados e por vezes inadvertidos como fechar cautelosamente uma porta, descascar com cuidado uma maçã, procurar uma linha de coser, poderiam mais intensamente, e ao mesmo tempo com tanta sutileza, condensar o sentido do amor, do exercício do amor no tempo?

Dois serão os ápices do poema no resgate desse amor – como não poderia deixar de ser – tão singularizado do poeta: o amor à mulher amada e o amor ao filho. Na passagem culminante em que ele condensa o sentido do encontro amoroso em uma única cena, unificando o encontro no sentido de encontro das singularidades, do encontro corporal e do instante único, localizado, do encontro – logra aproximar o leitor de sua vivência única, obtendo aquele sentido de universalidade indescritível que, como dissemos anteriormente, ocorre por associação de experiências.

*O poema da duração é um poema de amor.
 Trata de um amor à primeira vista,
 a que se seguem ainda numerosos olhares como esse primeiro.*

*E este amor não tem a duração em nenhum acto,
 mas sim num antes e depois,
 em que, mediante o outro sentido do tempo do acto de amar,
 o antes foi também depois
 e o depois também antes.
 Já nos tínhamos unido
 antes de nos termos unido,
 continuamos a unir-nos
 depois de nos termos unido
 e ficámos assim durante anos,
 deitados ao lado um do outro,
 anca contra anca,
 respiração na respiração.
 Os teus cabelos castanhos tomaram a cor vermelha
 e enloureceram.
 As tuas cicatrizes multiplicaram-se
 e ficaram depois impossíveis de encontrar.
 A tua voz foi estremeando,
 tornou-se mais firme, sussurrou, tremeu,
 transformou-se numa melopeia,
 era o único som na noite de todo o mundo,
 por fim calou-se, a meu lado.
 Os teus cabelos lisos encresparam-se,
 os teus olhos claros escureceram,
 os teus dentes grandes ficaram pequenos,
 a pele bem esticada dos teus lábios
 adquiriu o aspecto de um desenho suave, delicado e macio,
 no teu queixo sempre liso
 descobriram os meus dedos uma leve depressão que nunca lá estivera,
 e os nossos corpos, em vez de um ao outro fazerem doer,
 uniram-se facilmente num só,
 enquanto na parede do quarto,
 à luz da lanterna vinda da rua,
 se moviam as sombras dos arbustos dos jardins da Europa,
 as sombras das árvores da América,
 as sombras das aves nocturnas de toda a parte.
 (Handke, Op. cit., pp. 45-7).*

Depois deste ápice que quase poderia ser o último grande momento do poema, o poeta ressalva que não se deve confundir a duração com o aspecto puramente carnal do amor: “Contudo, a duração/ não está ligada ao amor carnal./ Pode, do mesmo modo,/ envolver-te no amor ao teu filho continuamente exercitado.” (Handke, *Op. cit.*, p. 47). E a partir daí toda a singularidade que fora evidenciada no amor à mulher em grande parte pela expressão do amor carnal ganhará um tom ainda mais terno, voltado para a pequenez, para a fragilidade, para o sentimento de proteção para com a criança.

*E também aqui não se trata, por exemplo, de traduzir em afagos,
carícias e beijos esse amor,
mas de o fazer apenas através de um rodeio pelas coisas secundárias,
pelo régio caminho através de um terceiro!,
do serviço prestado por amor,
de modo que, servindo a criança,
não lhe perturbes o sossego:
a duração com o teu filho
aviventa-se talvez
nos momentos em que escutas com paciência,
no momento em que tu,
com o mesmo gesto circunspecto
com que há uma década
penduravas no cabide
o sobretudo de capuz azul “de tamanho infantil”,
penduras agora o casaco de camurça castanho de “tamanho adulto”
num outro cabide e numa outra cidade,
a duração com o teu filho
pode avassalar-te
sempre que tu, fechado há horas no escritório,
com um trabalho que te parece útil,
procurando no silêncio o elemento que ainda te faltava
para que tudo fique certo,
ouves o ruído da porta que se abre,
sinal do regresso a casa,
que a ti,
o mais sensível dos sensíveis ao ruído,
mesmo que ao mesmo tempo estejas mergulhado no trabalho,
te soa aos ouvidos como a mais bela música.*

*E a duração com o teu descendente
sente-la talvez de forma mais intensa
quando o observas sem ele te poder ver:
o olhas no seu percurso diário, te adiantas ao autocarro em que ele entrou,
para depois, na fila dos estranhos que vão à janela,
veres passar por ti
o rosto mais familiar,
ou simplesmente imaginas vê-lo ao longe
entre os outros, protegido pelos outros,
respeitado pelos outros,
na multidão que se comprime no metropolitano.
(Handke, Op. cit., pp. 47- 51).*

A sutileza, o impalpável da duração, em que residem justamente a sua força, atingem aqui seu máximo grau, na delicadeza que atravessa o amor ao filho. O que poderia ser mais sutil e ao mesmo tempo capaz de condensar o amor do que essa passagem em que toda a ternura se concentra, e que toca o inefável do amor no “rodeio pelas coisas secundárias”, no “régio caminho através de um terceiro”... na delicadeza de expressões tão simples como “o sobretudo de capuz azul de tamanho infantil”... A força da duração – inseparável, aqui, do amor – é declarada no sentimento de ser avassalado ao ouvir o filho chegar em casa, na percepção do “mais sensível dos sensíveis ao ruído”, como “a mais bela música”, ou ao ser inesperadamente tocado pelo gesto de pendurar a roupinha do filho num cabide, que atravessa o tempo reencontrando-se em outro casaco, em outra cidade, já com outro tamanho, outra idade... A singularidade amada se destaca nessa imagem do rosto mais familiar que se reconhece por entre a multidão, por entre os estranhos, no desejo profundo de que esteja protegida.

O poeta conclui, sobre esses momentos da duração, que para eles “permite-se o poema usar um verbo especial:/ eles constelam-te” (Handke, *Op. cit.*, p. 51). Esse constelar sugestivamente retoma aquele sentido, já antes mencionado pelo poeta, “de ser abraçado,/ de ser envolvido,/ [...] por um outro sol,/ por um vento refrescante,/ por um brando acorde feito de silêncio,/ que leva à união e à perfeita sintonia de todas as dissonâncias”, só que acrescentando talvez um sentido mais forte de totalidade: como a constelação que é feita de várias estrelas, aqui a unidade-totalidade de uma vida que, em momentos especiais, é abraçada por determinados momentos especiais que se repetem ao longo de uma vida que perdura, dando-lhe esse sentido, justamente, de totalidade.

O amor, manifesto na ternura através das coisas secundárias, vai de certa forma tecendo aquela conciliação das dissonâncias, dando à vida esse sentido de todo, o sentimento da duração. O poema reproduz esse sentimento único de uma vida única no fluxo e embalo poético de memórias que vêm e vão e, como que numa constelação em movimento, presentificam/condensam esses momentos todos na unidade harmônica do poema. O eĺa vital desse movimento é o amor: desde aquele declarado aos lugares da duração no comecinho do poema àqueles que são o ápice do amor – nesse caso, a mulher amada e o filho.

Considerações finais

Se retomamos a correlação com Bergson feita na Introdução, podemos notar que o *Poema à duração* parece realizar, com exímia intenção, o movimento de uma expressão livre do eu profundo, precisamente numa obra de arte em que a personalidade inteira se expressa, com todo seu fluxo profundo de vivências interiores significativas. O *Poema à duração* pode ser pensado tanto como aquele fruto maduro que é a ação livre, quanto a culminância de um fluxo de imagens, em que a duração se torna inteligível, nesse caso, em uma intuição poética. Com isso, Handke faz jus à citação final de Bergson, correspondendo ao sentido mesmo de sua filosofia.

Mas, para além de uma intuição da duração, no sentido puramente filosófico, o poema carrega a especificidade de tratar a duração como uma experiência poética que, aos poucos, no decorrer do poema, vai-se revelando uma experiência de amor: “o poema à duração é um poema de amor”. A vida interior, a singularidade profunda que dura tem na experiência do amor o seu fundamento. E esse amor só existe no tempo, nessa duração singular de uma vida: “E, para que nasçam para mim os momentos da duração./ imprimindo uma marca na minha face rígida/ e implantando um coração no meu peito vazio./ tenho de./ imperiosamente./ exercitar, ano após ano./ o meu amor” (Handke, *Poema à duração*, p. 43).

Dissemos inicialmente que o amor no *Poema à duração* é indissociável de uma experiência de singeleza inscrita no cerne de uma singularidade que se experimenta de modo intenso e radical no horizonte da duração, e que o foco do poema é o simples, o pequeno, o singular, o frágil, o delicado, o que

pertence à esfera do íntimo vivenciado com ternura. Ao fim de nossa leitura, podemos dizer que o próprio poético é, no *Poema à duração*, feito dessa singeleza que se encontra na ternura pelas coisas – os lugares da duração, as coisas que, “quanto mais simples mais impressionantes”, acompanham o poeta ao longo da vida – e, fundamentalmente, pelas pessoas. O poema de Handke trata de modo bastante incisivo dessa singeleza, trazendo para a vida um olhar centrado na intimidade, na ternura, no afeto, no próprio amor – pensado todo o tempo de modo inseparável da singeleza – como fundamento existencial. Mirando-se o todo das imagens do poema e seu sentido, o olhar para as pequenas coisas, a sutileza e delicadeza com que elas presentificam o sentimento da vida, o amor mais difícil de expressar, e que se expressa em gestos como o atravessar de uma porta, o descascar de uma maçã, essa apreciação do que se encontra na esfera do simples, do pequeno, do frágil e do fugaz, fica-se com a nítida sensação de que essa singeleza, atravessada de amor, é aqui o próprio coração dos sentimentos do belo e do sublime.

Referências

- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- HANDKE, Peter. *Poema à duração*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2002.
- JOHANSON, Izilda. *Arte e intuição – a questão estética em Bergson*. São Paulo: Humanitas, 2005.
- JUSTO, José Miranda. «Singularity, Universality and Inspiration in their Relation to Artistic Creation», in *Sztuka i Filozofia*, 45 – 2014, Uniwersytet Warszawski Instytut Filozofii, ISSN: 1230-0330, pp. 32-43.
- PESSOA, Fernando. *Poesia completa de Alberto Caeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

O ardil de eros: o desejo em Anne Carson

Eros' ardil: desire in Anne Carson

Resumo

O artigo propõe uma investigação do conceito de desejo na obra da escritora canadense Anne Carson, a partir de uma leitura, principalmente, mas não apenas, de seu ensaio Eros o doce-amargo. Apesar de o seu ensaio se dedicar à descrição de como os poetas mélicos do período arcaico grego fabularam o amor e o desejo, com um lugar de destaque para Safo nessa descrição, a hipótese a ser testada aqui é a de que há, na autora, uma tentativa de descrição metafísica, ou pelo menos relativamente a-histórica, do desejo, que serve de fundamento para investigações futuras do evento emocional erótico em trabalhos subsequentes. Por fim, o artigo também propõe que o desejo concebido por Carson pode servir de fundamento para repensar a política e a civilização ocidental, bem como o conceito colonial de barbárie.

Palavras-chave: Anne Carson; Safo; desejo; civilização; barbárie.

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Contato: zacca.rafael@gmail.com

Recebido em: 26/05/2023 Aceito em: 14/08/2023

Abstract

This article aims to investigate the concept of desire in the work of the Canadian writer Anne Carson, based mainly, but not only, on an analysis of the essay Eros the bittersweet. Even though the essay is devoted to the description of how poets of the Greek melic tradition fabled love and desire, with a prominent place for Sappho in this description, the hypothesis to be tried out here is that there is, within Carson, an attempt at a metaphysical, or at least relatively ahistorical description of desire, which serves as basis for the studying the erotic emotional event in her subsequent works. Finally, the article also proposes that desire, as conceived by Carson, can substantiate and compensate for Western politics and civilization, as well as the colonial concept of barbarism.

Keywords: Anne Carson; Safo; desire; civilization; barbarism.

1. Desejar e tomar forma

Anne Carson dedica parte considerável de sua obra a avaliar os efeitos dos afetos e das emoções nos processos de formação, deformação e transformação tanto da subjetividade como da cultura. Em seus ensaios e textos de caráter mais teórico, mas também em seus experimentos poéticos e ficcionais, a escritora canadense postula uma dinâmica de constituição e destituição dos pares eu/outro e civilização/barbárie a partir de uma caracterização das engrenagens do contato humano movidas por emoções que traduzem afetos ambivalentes. Como o luto, por exemplo, em *Lições do luto* [*Grief lessons*] e em *Antigonick*, com sua dimensão de dor e raiva sob o pano de fundo da perda daquilo que se ama, que move as personagens das tragédias gregas para uma desmedida que as tensiona para fora da civilização. Entre essas personagens, o exemplo mais notável é aquele que nos é oferecido no prefácio que acrescenta à sua tradução de *Hécuba*, de Eurípedes:

Hécuba, a antiga rainha de Troia a quem nós vemos transformada pelas atrocidades da guerra em uma vingadora maníaca. Ela fica no palco por toda a peça. Primeiro, age como uma anciã, quebrada, histérica. Assiste à

filha Polixena ser levada para o sacrifício a Aquiles, indo ao chão em desespero. Então alguma coisa muda. Chegam notícias do assassinato traiçoeiro de seu filho Polidoro – o único que restava – e de repente ela se levanta e se recompõe uma última vez para agir. Está jubilosa, viciosa, uma coisa chocante de se ver. Eurípedes a pressiona até o limite do ser humano, e então, na última página da peça, empurra mais um pouco. Na cena final, Hécuba recebe uma profecia de que quando morrer se verá metamorfoseada em um cachorro. Ela não parece se preocupar muito com essa profecia. O seu sofrimento, graças ao pecado original do nascimento, já está fora da escala humana. Realmente não há lugar algum ao qual ela possa ir, a não ser para fora da espécie.¹

Na medida em que Hécuba se dirige para “fora da espécie”, ela se aproxima daquilo que os gregos chamavam de *zoé*, a parte da vida que compartilhamos com os animais, em contraste com a *bíos*, que caracteriza a vida da espécie humana e que serve de fundamento para a sua sociabilidade e para a política.² O processo que conduz de um estado de *bíos* a um estado de *zoé* é descrito quase na forma de uma erotização: Hécuba se levanta “jubilosa”, “viciosa”, de maneira “chocante”. E é notadamente o campo do erótico, e sua ambivalência entre o amor e o ódio, que constitui o solo sobre o qual toda a teoria dos afetos de Carson se ergue.

Veremos, neste artigo, como Carson caracteriza esse campo do erotismo, de que maneira descreve aquilo que chama de forma ou figura do desejo (mais ou menos a sua “estrutura”) e como as ações de eros são mobilizadas em alguns de seus experimentos ficcionais e ensaísticos.

Seu primeiro grande ensaio – *Eros o doce-amargo* (ou *Eros o agridoce*, no original *Eros the bittersweet*) –, publicado pela primeira vez em 1986, deriva de sua tese de doutorado, intitulada “Odeio e amo logo sou” [*Odi et amo ergo sum*], concluída em 1981. Enquanto o título posterior do ensaio transformado em livro faz alusão a Eros, entidade do mundo antigo que representa o desejo e o amor, o título original da tese, escrito em latim, faz referência explícita a Catulo e a Descartes. Quanto a Catulo, a referência é ao *Carmen* 85:

1 CARSON, Anne. “Prefácio a Hécuba” In: CARSON, Anne; EURÍPIDES. *Grieflessons*. Trad. Anne Carson. New York: New York Review of Books, 2006. p. 90. Tradução livre.

2 Cf. a esse respeito AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. p. 9-10.

*Odi et Amo, quare id faciam fortasse requiris
Nescio, sed fieri sentio et excrucior.*

e que, na tradução de João Ângelo Oliva Neto, pode ser lido como

*Odeio e amo. Talvez queiras saber “como?”
Não sei. Só sei que sinto e crucifico-me.³*

A referência a Catulo alude à percepção que aquele que ama tem de si mesmo quando tomado pelo desejo: a perda do juízo (“Nescio” / “Não sei”) faz com que o indivíduo⁴ se sinta a si mesmo e se excrucie. Com essa citação, Carson substitui o *cogito* cartesiano da quarta parte do *Discurso sobre o método*, e o “logo sou” (*ergo sum*) se realiza a partir da aflição ou martírio que o desejo torna perceptível. O parentesco com Descartes, não obstante, é mantido: é porque não sabe, é porque duvida, que o indivíduo existe. Mas a posição diante da dúvida é outra: o indivíduo que nasce em meio ao Eros de Anne Carson não é o agente da dúvida – ou pelo menos não percebe a si mesmo dessa forma. Ele é como que tomado, invadido pela dúvida, a partir de um outro agente. Esse agente é o próprio Eros.

Tal ideia, de que o indivíduo nasce como indivíduo e se percebe dessa forma enquanto deseja, é testada por Carson de maneira ficcional na década seguinte, em *Autobiografia do vermelho*, seu romance em versos, publicado pela primeira vez em 1998. Nele, a autora nos conta, duas vezes, a história de Gerião. Em uma série de fragmentos que a escritora acrescenta à guisa de introdução ao romance, ela nos relata a *Gerioneida* de Estesícoro, que escreveu sobre o monstro alado vermelho morto por Hércules em um de seus doze trabalhos. Para Carson, é curioso que esse poema épico (que nos chegou

3 OLIVA NETO, João Ângelo. *O Livro de Catulo*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 150.

4 A alusão aqui a um “indivíduo” segue de perto a interpretação de Carson com relação a uma “descoberta” ou “invenção” do indivíduo na passagem do período arcaico para o clássico. Carson, por sua vez, traduz aqui, explicitamente, a tese de Bruno Snell. Ela o cita na seguinte passagem a esse respeito: “Os historiadores da psique grega, notavelmente Bruno Snell, adaptaram a imagem ontogenética de Freud para explicar a ascensão do individualismo na sociedade grega durante os períodos arcaico e clássico inicial. Na visão de Snell, a primeira formação na sociedade grega de uma personalidade humana autoconsciente e autocontrolada, ciente de si mesma como um todo orgânico distinto de outras personalidades e do mundo ao seu redor, pode ser atribuída a um momento de ambivalência emocional que divide a alma. O adjetivo *glukupikron* de Safo sinaliza esse momento. É uma revolução na autoconsciência humana que Snell chama de ‘a descoberta da mente’.” Todos os trechos citados aqui estão em tradução livre do autor. CARSON, Anne. *Eros the bittersweet*. New Jersey: Princeton University Press, 2017. p. 61.

arruinado e incompleto) do poeta grego dos séculos VII e VI a.C. se faça desde o ponto de vista do monstro, e não desde o do herói. “Se Estesícoro tivesse sido um poeta mais convencional,” afirma Carson, “talvez tivesse tomado o ponto de vista de Hércules e cristalizado uma história emocionante sobre a vitória da cultura sobre a monstrosidade.”⁵ Ao invés disso:

*Vemos a sua vida [de Gerião] de rapaz vermelho e o seu cãozinho. Uma cena com um apelo delirante da sua mãe, que depois é interrompido. Planos intercalados de Hércules aproximando-se, vindo do mar. Um lampejo com os deuses no céu congeminando a desgraça de Gerião. A batalha propriamente dita. O momento em que tudo de repente fica muito lento e a flecha de Hércules divide o crânio de Gerião. Vemos Hércules matar o cão com o Seu famoso bastão.*⁶

Após o seu prefácio e fragmentos de tradução da *Gerioneida*, Carson nos traz em seu romance um Gerião contemporâneo, um rapaz reservado, que viveu a sua vida no século XX escrevendo uma autobiografia. Por um lado, testemunhamos uma vida ordinária: Gerião estuda, briga com o irmão, dá seus passeios pela cidade, gosta de fotografias, se apaixona por outro rapaz (um certo Hércules...), sua mãe lhe agrada e desagrada etc. Por outro, somos colocados diante de cenas que o descrevem como uma criatura, ou ao menos como um ser não totalmente humano. É o caso quando sua mãe o incentiva a ir para a escola e ajeita as suas asinhas vermelhas porta afora. Ou quando, no capítulo “Beijo”, vemos a descrição da vida interior do rapaz como sendo, literalmente, a de um vulcão (“À medida que Gerião lia [um livro intitulado *Problemas filosóficos*] ia sentindo algo como toneladas de magma negro emergindo das regiões mais profundas do seu corpo”).⁷

Em meio a uma descrição algo kalfiana da monstrosidade de Gerião, vamos acompanhar o rapaz às voltas com dois fenômenos: a erotização de sua vida, isto é, a experimentação que tem das relações afetivas desde um ponto de vista do desejo; e a constituição de sua subjetividade em meio a essas experiências, o que resultará na “escrita” (com palavras e com fotografias) da autobiografia de um ser intermediário, entre a medida humana e a monstruosa.

5 CARSON, Anne. *Autobiografia do vermelho*. Trad. João Concha e Ricardo Marques. Lisboa: não-edições, 2017. p. 12.

6 Ibidem.

7 Idem, p. 113

Viver, para Gerião, é desejar, e desejar é formar-se a si mesmo (como homem e como monstro) – o que, por sua vez, dialeticamente, se torna condição para as suas vivências e, conseqüentemente, para o desejo. Todos os episódios do livro podem ser lidos, então, a partir de um jogo de proximidades e distâncias de Gerião com relação a outras personagens (de seu círculo familiar ou não) e é esse jogo que se configura como, a um só tempo, a estrutura do desejo e a escrita de uma vida. Essa vida se escreve amando – e amar e escrever, para Gerião, é entrar em contato com uma distância que se traduz em negatividade. Em outras palavras, Gerião não experimenta a sua vida apenas do ponto de vista de uma positividade, daquilo que lhe acontece, mas também a partir daquilo que lhe é espoliado, daquilo que lhe falta.

Sabemos disso pelo sexto capítulo, “Ideias”, quando Gerião começa a tomar as primeiras notas de sua autobiografia. O capítulo é introduzido com o verso “A dada altura Gerião aprendeu a escrever”, e a primeira entrada de seu caderno a que temos acesso nos diz o seguinte:

*Todos Os Factos Que Se Sabem Sobre Gerião
Gerião era um monstro tudo nele era vermelho. Gerião vivia
numa ilha no Atlântico chamada Lugar Vermelho. A mãe de Gerião
era um rio que corre para o mar o Rio da Alegria Vermelha O pai de Gerião
era Ouro. Alguns dizem que Gerião tinha seis mãos seis pés alguns dizem asas.
Gerião era vermelho assim como o seu estranho gado vermelho. Hércules
veio um dia matou Gerião ficou com o gado.⁸*

A esses fatos sabidos sobre Gerião, acrescenta perguntas e respostas:

PERGUNTAS Por que é que Hércules matou Gerião?

- 1. Era apenas violento.*
- 2. Tinha de o fazer, era um dos Seus Trabalhos (10º).*
- 3. Tinha a ideia de que Gerião era a Morte, caso contrário poderia viver para sempre.*

Ora, o capítulo seguinte, chamado “Trocós”, conta a chegada de Gerião à adolescência, quando conhece Hércules, não o herói mitológico, mas outro jovem que Gerião encontra e que o acompanhará – não sem certos hiatos – até o final do romance como uma paixão intensa e difícil. As duas histórias

8 Idem, p. 43.

coincidem como uma fotografia em dupla exposição do mito antigo e do personagem contemporâneo, justapondo também as figuras do desejo e da morte sob o signo de uma negatividade fundamental. Como se no fundo da vida estivesse a morte e no fundo da morte, a vida.

Já vimos isso antes? Trata-se do velho clichê ocidental da relação entre a finitude (do corpo que morre, da matéria perecível, da paixão que acaba) e a infinitude (do desejo que não se contém no corpo, do laço simbólico que transcende a mera coisa, do amor que sobrevive infinito na finitude)? É provável. Mas há algo mais a ser visto aqui.

“Face a outro ser humano os nossos comportamentos se definem”.⁹ Assim somos introduzidos ao nono capítulo, intitulado “Espaço e Tempo”. Ele descreve um momento sensível da história, quando o adolescente Gerião encontra Hércules quase cotidianamente nos primeiros dias da paixão, o que faz com que Gerião se afaste do círculo de sua família, e principalmente de sua mãe, de quem era tão próximo. Ao abandonar esse campo afetivo ele se aproxima de seu amante e toma outra forma. Começa a usar roupas menos limpas, a fumar, a chegar tarde em casa, a não dar satisfações. Algo se perde e outra coisa aparece no instante em que Gerião reconfigura suas relações de proximidade e distância com a mãe e com o amante. Essa reconfiguração torna legível para ele o que é o erotismo: uma determinada relação com o outro, mediada pela distância e pelo ato de tentar atravessá-la para alcançá-lo. Aparece a pergunta “como é que a distância se mostra?” E a resposta: “Estende-se a / partir de um interior sem espaço até ao limite [edge] / do que pode ser amado. / Depende da luz.”¹⁰

Outra informação nos é dada a essa altura. Em meio à conversa (mais elíptica do que explícita) com a mãe sobre a transformação de seus comportamentos, Gerião pensa consigo mesmo: “o amor / não me torna gentil ou bon-doso”.¹¹ Ao longo do romance, veremos como a paixão pode ser avassaladora para Gerião. Ela o torna muitas coisas contraditórias: alegre e triste, aceso e sombrio, caridoso e invejoso, e, por fim, alguém que ama e odeia.

Eros é um evento emocional ambivalente. De volta ao ensaio sobre Eros, ao citar aquele verso de Catulo, “odeio e amo”, Carson propõe que, para aquele que nasce da experiência erótica, amor e ódio convergem ambivalentemente

9 Idem, p. 48.

10 Idem, p. 49.

11 Idem, p. 48.

na pessoa desejada. Em *Eros o doce-amargo* “*Odi et amo* interseccionam; aí está o centro e o símbolo de eros, no espaço através do qual o desejo tenta alcançar.”¹² A distância aparece tanto no ensaio como no romance. Veremos como ela se mostra como um elemento fundamental na percepção que a pessoa que deseja tem de si mesma e, simultaneamente, do outro. Para Carson, quem deseja pensa ter diante de si apenas a coisa desejada, mas tem, de fato, diante de si, aquilo que a separa do seu objeto de desejo.

A distância se mostra desde um interior indeterminado até um determinado limite ou borda... do quê? Do eu. E o que é o limite ou a borda do eu? Simultaneamente aquilo que lhe dá contorno e aquilo que lhe falta. Começemos pela falta.

2. “O que lhe falta, ele vai aprender amando”

Eros o doce-amargo é um ensaio dedicado a uma tarefa dupla. Num primeiro plano, seu objetivo é caracterizar na mélica arcaica um núcleo comum da experiência do desejo no mundo grego. Para isso, investiga não apenas a tradição lírica, como Arquiloco, Anacreonte ou Safo, mas também poemas da tradição épica e, principalmente, dramática, com comentários tanto a Homero como a Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. Durante sua escrita, a autora analisa como os poetas do período arcaico reagiram negativamente às ações de Eros, como essa reação expressa uma visão de amor violenta do período arcaico, e como Platão, por fim, apresenta uma concepção de amor, a partir da constatação dos mesmos fatos emocionais que seus antecessores, que visa a libertá-lo do jugo da violência, também nos gestos daquele que ama. Mas esse ensaio almeja mais: ao falar da experiência do desejo num determinado contexto histórico, desdobra suas hipóteses em, pelo menos, uma espécie de arqueologia do desejo no ocidente, e, no limite, uma metafísica do desejo.

Embora esse segundo objetivo não seja declarado, ele transparece nos curtos-circuitos históricos que a autora propõe, ao intercalar suas leituras de escritoras e escritores modernos como Emily Dickinson, Virgínia Woolf, Leon Tolstói, Jean-Paul Sartre etc., com aquelas que faz dos poetas antigos. Também transparece em comentários como: “Foi Safo quem primeiro denominou

12 CARSON, Anne. *Eros the bittersweet*. p. 47. A autora grafa eros, enquanto evento emocional, com letra minúscula, para distingui-lo de Eros, a divindade.

eros ‘doce-amargo’. Ninguém que já tenha se apaixonado pode discordar.”¹³
Ou: “Quem deseja o que não se foi? Ninguém. Os gregos deixaram isso claro. Eles inventaram eros para expressá-lo.”¹⁴

Uma tarefa se projeta na outra, portanto: Carson pretende elucidar uma estrutura relativamente universal do desejo e de seus efeitos sobre a pessoa desejante a partir das descrições e dos juízos que fazem esses poetas mélicos arcaicos das ações de Eros neles.

Seja como for, para responder à dupla tarefa, Carson evoca o fragmento 130 de Safo a seu auxílio.

Ἔρος δηῦτέ μ’ ὀ λυσιμέλης δόνει,
γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον

Em sua tradução, lemos:

*Eros once again limb-loosener whirls me
sweetbitter, impossible to fight off, creature stealing up*¹⁵

Verter a tradução de Carson para o português nos dá o seguinte texto:

*Eros de novo o solta-membros me gira
doce-amarga, impossível de resistir, criatura sorrateira*

Começamos pelo adjetivo *glukupikron* [γλυκύπικρον], literalmente doce-picante, e frequentemente traduzido como doce-amargo.¹⁶ É a partir dele que Carson caracterizará eros como uma experiência a um só tempo de prazer e de dor. Essa simultaneidade dos sabores e dos afetos num evento emocional único serve de base para o desenvolvimento de uma teoria da ambivalência

13 Idem, p. 18

14 Idem, p. 29

15 Idem, p. 18.

16 Como afirma Claude Calame: “‘Eros o doce-amargo’, diz Safo, reunindo em um único conjunto os polos do contraste. O ‘doce-picante’ deveria se traduzir mais exatamente: lembremo-nos das flechas que Amor arremessa em Eurípides, ou, para nos limitarmos à poesia arcaica e, no momento, a esses dois versos de Safo, lembremo-nos que Eros é aí comparado a um réptil contra o qual não há a menor salvação. Ora, a penetração constitui na poesia arcaica a qualidade própria de flechas que podem levar a uma morte, às vezes, também qualificada como amarga.” CALAME, Claude. *Eros na Grécia Antiga*. Trad. Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 6.

do desejo. A palavra em inglês que poderia traduzir *glukupikron* – “*bittersweet*” (equivalente do português “agridoce”), que está no título do ensaio – inverte a ordem dos radicais em grego. Já na tradução de Carson para o fragmento de Safo, lemos “*sweetbitter*” (“doce-amargo”). Carson nos diz que uma possibilidade de colocar essa questão, da ordem dos significantes, seria definir que as histórias amorosas começam doces e terminam amargas. “As experiências de muitos amantes validariam tal cronologia, especialmente na poesia, onde a maior parte dos amores geralmente acaba mal.”¹⁷

Este é um ponto de vista épico, ou narrativo, para a ambivalência do desejo, que a coloca sob uma ordem temporal e divide as valências em dois momentos distintos. No entanto, a escolha de uma poeta lírica para embasar suas considerações sobre eros mobiliza Carson em direção a uma teoria de como o desejo se manifesta em um instante, e não em uma história. O exame aqui se refere ao preciso momento em que a pessoa desejante é atravessada pela experiência erótica, e não como essa experiência se desenrola em ações e enredo. Isto é, fora de qualquer narrativa e distância épica que permita avaliar uma “história de amor”. Em outras palavras, o que interessa Carson no fragmento de Safo é que ele se refere ao modo como quem deseja percebe essa experiência. O poema de Safo, nos diz Carson, “começa com uma localização dramática da situação erótica no tempo (*dēute*) e fixa a ação erótica no presente do indicativo (*donei*). Ela não está registrando a história de um caso amoroso, mas o instante do desejo.”¹⁸

O que reforça esse instante é o duplo sentido da palavra *dēute*. Trata-se de um advérbio, formado por duas palavras. A partícula *dē* significa que algo está realmente acontecendo, vivamente, na presença de quem a pronuncia. O advérbio *aute* que se soma a ela implica uma repetição, significando algo mais próximo de “novamente”. Segundo Carson, *dē* marca um agora, *aute* um outrora, e sua união denota a retomada ambivalente de ambos num choque temporal que estende a vida daquele que o percebe ao mesmo tempo que a comprime num momento único de pura excitação. Ao traduzir o fragmento mais uma vez nos capítulos finais de *Eros o doce-amargo*, Carson traduz a expressão “*Eros dēute*” como “*Eros – here it goes again!*”, ou “*Eros, aí vem ele de novo!*” (incluindo aí uma exclamação que marca o instante).¹⁹

17 CARSON, Anne. *Eros the bittersweet*. p. 19.

18 Ibidem.

19 Idem, p. 161.

Eros coincide com a chegada de uma criatura sorrateira, exterior a quem deseja. O desejo não é compreendido como um afeto que surge do próprio indivíduo – ao menos não no modo como ele próprio percebe o problema. Eros agita, gira, torce (*whrils*) a voz que fala no poema de Safo, e é impossível resistir à sua ação – *impossible to fight off*. Trata-se da tradução de Carson para o vocábulo *amakhanon* usado por Safo. É impossível oferecer-lhe resistência corporal ou bélica: a palavra se forma a partir de *mákhe*, usado para se referir a uma batalha, a um combate, a uma luta. A voz que fala no poema reputa a eros então um gosto estranho, amargo: “Sua amargura deve ter o gosto da inimizade (*enmity*). Algo como o ódio (*hate*).”²⁰ Eros vem de fora, distorce o meu corpo e ameaça a minha integridade – é, portanto, meu inimigo.

Eros, essa criatura, é ainda “solta-membros”, “*limb-loosener*” ou “*lusi-melēs*”, um epíteto comum à entidade e que figura também na *Teogonia* de Hesíodo.²¹ *Lusimelēs* é frequentemente traduzido, em português, como “arranca-membros”, “solta-membros”, “afrouxa-membros”, “destroça-membros”. Em outros contextos, também como “derrete-membros”, como pela própria Carson no mesmo ensaio (*the melter of limbs*). Se é assim, quem deseja sente, quando deseja, que uma parte fundamental lhe é espoliada: desejar é também querer desesperadamente recuperar o que lhe falta. Para essa pessoa, é como se essa parte lhe tivesse sido arrancada pelo próprio desejo, por eros.

A percepção dessa falta, de um lado produzida pela experiência erótica, é sentida como de algo que sempre esteve faltando. Quem deseja sente que o objeto de desejo sempre lhe faltou, e com isso esconde a falta que de fato lhe constitui. Eros é um solta-membros em um duplo sentido: arranca uma parte de sua vítima, mas também afrouxa suas articulações. O eu é um efeito de ligações mais ou menos arbitrárias de suas partes em um sentido que lhe confere identidade. Desfazer essas ligações, essas articulações, dá a ver, para o próprio eu, a falta sobre a qual se articula essa identidade. Eros possibilita então que se desfaça, por um momento, aquilo que animava e dava solidez ao eu. A falta aparece sob o signo de um risco de liquidez do eu.

Dialeticamente, o desejo força quem deseja a sentir que algo lhe foi roubado *a posteriori*, recalçando a falta que sempre esteve ali, *a priori*. “Quando eu

20 Idem, p. 19.

21 “Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também / Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre, / dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado, / e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias, / e Eros: o mais belo entre os Deus imortais, / solta-membros (*lusimelēs*), dos Deuses e dos homens todos / ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.” HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991. p. 109.

desejo você, uma parte de mim se vai: o meu querer você consome uma parte minha.”²² Assim raciocina quem está sob o efeito de eros, segundo Carson. “A presença do querer desperta nele a nostalgia da totalidade. Seus pensamentos se voltam para questões de personalidade [*self*]: ele deve recuperar e reincorporar o que se foi, se quiser ser uma pessoa completa.”²³

Carson faz uma alusão explícita, nesse contexto, a uma tese presente no *Banquete* de Platão. A nostalgia da totalidade é a tese do discurso de Aristófanes sobre Eros. Nesse estranho banquete, em que os simposiastas decidiram por não beber, após os três discursos sequenciais de Fedro, Pausânias e Erixímaco sobre os bons efeitos de Eros sob os *erastés*, os amantes, Aristófanes toma a palavra para se contrapor ao coro a partir de um discurso que ressalta uma negatividade: a origem da experiência erótica na falta constitutiva do eu. A história é conhecida. Aristófanes recorre a uma narrativa mítica dos “andróginos”, antepassados dos seres humanos, constituídos por oito membros, dois rostos e dois sexos. Os andróginos, por terem almejado subir ao Olimpo e competir com os deuses, sofrem, como castigo, uma cisão por parte de Zeus, dando origem a dois gêneros (masculino e feminino) e três orientações sexuais distintas (duas homossexuais e uma heterossexual) a partir da combinação desses gêneros. O decisivo aí é a descrição do desejo como nostalgia pela parte perdida, o que também significa a nostalgia pela potência de um corpo duplicado. “A saudade desse todo e o empenho de restabelecê-lo”, nos diz o Aristófanes de Platão, “é o que denominamos *eros*.”²⁴

“Todo desejo é pela falta de uma parte de si mesmo, ou pelo menos é o que sente a pessoa que ama”, conclui Carson ao reler o mito de Aristófanes. Esse mito “justifica essa sensação, de uma forma tipicamente grega, culpando Zeus por isso.”²⁵

A tese é recuperada e sutilmente transformada, em outro discurso do mesmo *Banquete*, por Diotima, no diálogo que Sócrates rememora em meio ao simpósio. Depois de todos e antes da invasão de Alcibíades à casa de Agatão, Sócrates toma a palavra para contestar o discurso do anfitrião. Agatão acabara de discursar atribuindo a Eros um conjunto de qualidades (o mais belo, o mais jovem, o mais delicado, o mais corajoso etc.) que o coroavam como o

22 CARSON, Anne. *Eros the bittersweet*. p. 53.

23 Ibidem.

24 PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2011. p. 123.

25 CARSON, Anne. *Eros the bittersweet*. p. 53.

mais virtuoso dos deuses. Mas para Sócrates, Eros não poderia ser um deus. A partir de uma série de seu costureiro jogo de perguntas e respostas estabelecido com Agatão, Sócrates esclarece que Eros não é um deus justamente por ser a manifestação, ou antes a tradução, do desejo. Quem deseja, deseja aquilo que não tem. “Eros deseja ou não deseja aquilo que ama?”, pergunta Sócrates. É evidente que deseja aquilo que ama – e é “por já ter o que deseja e ama, ou por não o ter?” À concordância de Agatão, de que Eros deseja aquilo que ama e que não tem aquilo que deseja, Sócrates acrescenta: “Pois ninguém é carecente das qualidades que lhe são próprias”.²⁶

A argumentação que se segue é conhecida: Eros deseja as coisas belas, portanto não é belo. Se não é belo, não pode ser um deus. Trata-se de um *daemon*, um intermediário entre deuses e mortais. E para explicá-lo, Sócrates rememora seu discurso com Diotima, a sacerdotisa de Mantinea que lhe teria ensinado sobre Eros. Ela afirma que Eros é

*um grande daemon, Sócrates; e, como tudo o que é demoníaco, elo intermediário entre os deuses e os mortais. (...) Interpreta e leva para os deuses o que vai dos homens, e para os homens o que vem dos deuses: de um lado, preces e sacrifícios; do outro, ordens e as remunerações dos sacrifícios. Colocado entre ambos, ele preenche esse intervalo, permitindo que o Todo se ligue a si mesmo.*²⁷

Trata-se então de uma repetição do tema de Eros como falta. O que está em jogo agora, porém, não é a nostalgia da totalidade, mas uma modalidade de ação com a totalidade: Eros é intermediário, e estabelece uma relação específica com o Todo, fazendo com que ele se ligue a si mesmo a partir de suas ações (de intérprete e de correio).

De volta a Carson com essa hipótese, a de Eros tomado como uma determinada relação com o Todo: que tem isso a ver com o doce-amargo do desejo? “O prazer e a dor”, ou ainda, o doce e o amargo, “são registrados ao mesmo tempo no amante, na medida em que a desejabilidade do objeto amoroso deriva, em parte, de sua falta.”²⁸ Também para Carson é a falta que serve de fundamento para o desejo. Uma falta estrutural, fundamental, que é percebida

26 PLATÃO. *Op. cit.* p. 141.

27 *Idem*, p. 150-151.

28 CARSON, Anne. *Eros the bittersweet*. p. 52.

por quem deseja como espoliada por aquele a quem se deseja. “Se seguimos a trajetória de eros, veremos que ele traça consistentemente o mesmo caminho: ele se move do amante em direção ao amado, depois ricocheteia de volta para o próprio amante e para o furo nele, antes despercebido.”²⁹

Tentar alcançar a pessoa amada implica, para quem deseja, projetar uma falta sobre a outra. Nessa projeção a falta que lhe constitui se torna visível, ainda que escondida na imagem da falta que faz a pessoa desejada. Desejar é estabelecer uma relação com essas faltas, uma oculta na outra. O eu tem furos, mas não sabe que os tem. E então deseja e sua imagem, o seu *self*, “vaza” por esses furos.

Ocultar faltas umas nas outras é um ardil de eros. Ele é caracterizado de forma semelhante em outro texto de Carson, que figura em *Lições do luto*. No último texto do volume dedicado a traduções de quatro peças de Eurípedes, Carson emula o que seria uma fala do próprio dramaturgo, em que ele explicaria aos gregos (ou ao leitor) “Por que escrevi duas peças sobre Fedra” (é este o título do ensaio ficcional). Assina abaixo do título “por Eurípedes”. As duas peças sobre Fedra tratam da paixão da heroína por Hipólito. Carson explica, numa nota de rodapé, o destino das duas peças:

*O tragediógrafo ateniense Eurípedes (c. 484 – c. 406 a.C.) parece ter feito duas tentativas para compor uma tragédia sobre o mito de Fedra e sua desastrosa paixão pelo enteado Hipólito. Nós conhecemos uma tragédia completa chamada Hipólito (feita em 428 a.C.) e alguns fragmentos de uma versão anterior chamada Hipólito Velado (de datação incerta). A primeira versão foi um fiasco. Parece ter ofendido o público ao representar Fedra como uma predadora sexual atrevida, que confronta Hipólito diretamente com o seu desejo. A última versão reimagina Fedra e sua virtude: ela agoniza por manter o seu desejo em segredo; fica chocada ao se ver traída pela Nutriz que conta seus sentimentos a Hipólito; recua diante da possibilidade de se dirigir ao jovem cara a cara; escuta secretamente ele dizer coisas terríveis sobre ela e se enforca fora de cena.*³⁰

No referido ensaio, Carson, travestida de Eurípedes, tenta explicar o fracasso da primeira versão, *Hipólito velado*. O texto propõe que não é a relação incestuosa que motiva a desaprovação do público, nem as verdades supostamente

29 Idem.

30 CARSON, A.; EURÍPIDES. *Grief Lessons*. Four plays. Euripides. New York: New York Review of Books, 2006. p. 309.

incômodas que viriam com essa paixão: “O amor de Fedra era pelo enteado, e vocês se excitaram muito com isso, talvez não tanto com o incesto, mas com a questão dos direitos de propriedade – livrar-se do velho, casar-se com o filho, manter a propriedade.”³¹ O nível amoroso e o nível econômico das motivações de Fedra nessa versão são enumerados no texto como tendo, ambos, o seu quinhão de verdade. É como se uma verdade usasse outra como um véu, numa espécie de arдил tático de tecidos e invólucros. Um “jogo de peles” é estabelecido por Fedra, que lida com as verdades como se “fossem pelas umas das outras”. Fedra quer, com isso, operar “uma habilidade de mover, caçar, negociar entre elas” para “enganar os termos do mundo no qual nós nos encontramos”. Ao jogar (desastrosamente, acrescenta Eurípedes-Carson) esse jogo, Fedra teria ficado, segundo o texto, “incandescida – uma incisão dentro de alguma outra camada de vida, algum núcleo.”³² E então arremata para os seus interlocutores:

Fedra não ligava para vocês. Ela não ligava para propriedade. Ela não ligava para o jogo. Ela sequer ligava para Hipólito, na verdade – mas ela ligava (foi isso que vocês viram?) para o núcleo. Eros ele mesmo. (...) O que desejamos quando desejamos outra pessoa? Ela? Não. Outra coisa. Fedra tocou isso. É por isso que vocês a odeiam. (...) [E] qual é a questão do desejo? Eu não sei. Algo sobre a presunção de existir em formas humanas. As formas humanas são pequenas. O desejo é vasto. Vasto, absoluto e estranhamente genérico. Um grande líquido genérico corrente pelo universo, enchendo pequenas embarcações aqui e ali como se de modo arbitrário, acendendo-as, porém, encharcando algumas, partindo outras, casualmente ruinoso – uma “Afrodite”, como chamamos esse lance de dados que numa jogada muda o jogo. Não vence, muda o jogo.”³³

Esse texto funciona como uma espécie de boneca russa, com um arдил oculto em outro em um movimento vertiginoso. Eurípedes serve de invólucro para Carson assim como a questão das duas peças sobre Fedra servem de invólucro para a questão do desejo. Nós temos limites, o desejo é ilimitado – esse paradoxo determina e é determinado pela dinâmica erótica que se estende

31 Idem.

32 Ibidem, p. 309-310.

33 Ibidem, p. 310-311.

desde o nosso contorno até algo que aparece fora de nós, com outro contorno, e que por algum motivo nos chama. Para que tentemos alcançar essa coisa. O desejo é vasto e genérico porque estabelece essa relação entre as partes que não podem se relacionar porque estão distantes. Essa tentativa apaixonada é o que eros pode fazer pela ideia de totalidade.

Desejar aparece em Carson como uma forma de entrar em relação com o todo: o objeto desejado aparece para quem o deseja como uma possibilidade de superação do furo, ou *hole*, nas palavras de Carson, a partir do estabelecimento de um *whole*, de um todo. O trocadilho ecoa a projeção de uma falta sobre a outra além de ecoar a semelhança entre elas – como acontece com um trocadilho, onde uma semelhança fonética (nesse caso entre *hole* e *whole*) brinca com a disparidade semântica. O resultado é uma ilusão de totalidade prometida que o objeto desejado parece despertar em quem o deseja. No entanto, por trás da esperança do eu, surge a realidade de sua relação com a falta do todo, isto é, com a sua falta constitutiva. Com o fato de que o eu não é ilimitado nem sem furos. “Qual é o verdadeiro tema da maioria dos poemas de amor? Não é o amado. É o furo [*hole*].”³⁴

“O eu se forma na borda [ou no limite, *edge*] do desejo”³⁵, afirma a ensaísta. Quando eu desejo, se entro em contato com aquilo que desejo e que não possuo, entro em contato, mais precisamente, não apenas com aquilo que me falta mas com o contorno que me separa do mundo. O que me falta me dá limite, contorno. Então quando desejo me torno consciente dos meus limites, de minhas bordas, daquilo que faz fronteira entre eu e mundo. Essa experiência pode ser aterradora, pois se o eu não é concebido num primeiro momento como uma falta, mas como uma presença, a falta é percebida como espoliação. Ao tentar alcançar o objeto desejado, ao tentar encontrar aquilo que deseja, eu me encontro com o que desejo – a borda do desejo coincide com o limite do eu. A experiência erótica, portanto, figura como uma experiência de perda da personalidade ou da identidade (ou ainda do *self*, para manter o termo de Carson). O eu sente que perde algo. É o que testemunharia a poesia grega e as imagens que essa poesia criou para Eros:

Mudar de self é perder o self para esses poetas. Suas metáforas para a experiência são metáforas de guerra, doença e dissolução corporal. Essas metáforas assumem uma dinâmica de assalto e resistência. A tensão

34 CARSON, Anne. *Eros the bittersweet*. p. 52.

35 *Ibidem*, p. 63.

*sensual extrema entre o eu e seu ambiente é o foco dos poetas, e uma imagem particular dessa tensão predomina. Na poesia lírica grega, eros é uma experiência de derretimento [melting]. (...) O amante que ele vitimiza é um pedaço de cera (Píndaro, Snell-Maehler, frag. 123) dissolvendo-se ao seu toque. Derreter é uma coisa boa? Isso permanece ambivalente. A imagem sugere algo sensualmente delicioso, embora a ansiedade e a confusão frequentemente compareçam.*³⁶

Eros é solta-membros, *lusimelēs*, ou, como traduz a autora, *limb-loosener*. O verbo *loose* em inglês possui tanto a conotação daquilo que se solta e potencialmente se separa da origem como a do afrouxamento. Em alguns usos, remete a certa perda de rigidez. Posso, por exemplo, afrouxar os meus cadarços se estiverem muito apertados, assim como posso tropeçar porque eles se soltaram – nos dois casos, usaria o mesmo verbo. Essa relação do desejo tanto com a falta, aquilo que o amante sente que se desprende de si e se distancia, quanto com a nostalgia da totalidade, a promessa de união, remetem ao outro sentido que se acopla frequentemente a eros, o derretimento. De maneira que o desejo pode também receber o epíteto de “derrete-membros”.

Esse duplo sentido encontra-se na ideia de que Eros manipula os amantes. Pode derreter, fundir, amassar, oprimir, um amante junto ao outro. Eros então exerce uma pressão que, a um só tempo, desfaz, liquidifica e divide quem deseja. Opera um desfazimento dos limites, das fronteiras, das bordas do *self*, ao mesmo tempo em que tenta reunir quem deseja àquilo que é desejado. Como sinaliza Claude Calame em seu ensaio sobre *Eros na Grécia Antiga*, ele pode “ser apresentado (...) como ‘destroçando membros’ (*lusimelēs*), ele oprime o coração, mas também como a sábia vontade de todos os deuses e de todos os homens (...) para provocar os seres da união amorosa e recíproca de duas entidades separadas e sexuadas.” Eros é, assim, “princípio único e unificador, que gera a pluralidade” como se “servisse de mediador fecundado entre o dual e o plural.”³⁷

Para Carson, a experiência erótica coloca o problema da formação, da deformação e da transformação do eu. É uma experiência também autorreflexiva: enquanto pensa sofrer ou gozar com o amado, o amante prova a doçura e a amargura de seus próprios limites e de sua tentativa de ultrapassá-los, de mover-se para fora de si mesmo. Trata-se também de uma experiência estética

36 Idem.

37 CALAME, Claude. *Op. cit.* p. 183

fundamental (no sentido etimológico da palavra, *aisthesis*, ligado à sensação), na medida em que submete quem deseja a perceber-se:

*Ao experimentar e articular a ameaça de eros de derretimento, os poetas gregos presumivelmente também estão aprendendo algo sobre seus próprios limites [bounded selves] através do esforço em resistir à dissolução desses limites [bounds] na emoção erótica.*³⁸

Se Eros é uma criatura sorrateira para Safo e para os poetas da tradição mélica arcaica, ele não apenas luta contra o eu, como também representa essa luta do eu consigo mesmo e com esse limite entre eu e mundo. “Os poetas registram essa luta de dentro de uma consciência”, nos diz Carson, “do corpo como uma unidade de membros, sentidos e eu, maravilhados com sua própria vulnerabilidade.”³⁹

A relação do desejo com a falta constitui uma tradição de pensamento sobre o acontecimento erótico e amoroso no ocidente que liga Platão à psicanálise. Isso é explicitado pelo *Seminário* 8, de Jacques Lacan, que toma o diálogo platônico como objeto de estudo para compreender o fenômeno amoroso e, simultaneamente, a experiência analítica da transferência. Ao afirmar o desejo como fundamento da ética da psicanálise, Lacan afirma também o seu compromisso em restabelecer a relação do seu paciente com aquilo que lhe falta. “Rompendo com a tradição que consiste em abstrair, em neutralizar, e esvaziar de todo o seu sentido o que pode estar em causa no fundo da relação analítica”, afirma o psicanalista, “entendo partir do extremo, do que é suposto pelo fato de que alguém se isole com um outro para lhe ensinar o quê? – aquilo que lhe falta.”⁴⁰ E aqui, portanto, Lacan se distancia da tradição ética terapêutica que coloca a ideia de Bem, e não a de desejo, como centro da ética das práticas do cuidado. Ao reafirmar sua ética com a dimensão desejante, reafirma a tarefa da psicanálise como a de um restabelecimento da relação do indivíduo com “aquilo que lhe falta”: e “o que lhe falta, ele vai aprender amando”.⁴¹ Ainda que haja certo distanciamento crítico de Carson

38 CARSON, Anne. *Eros the bittersweet*. p. 65.

39 Ibidem, p. 70.

40 LACAN, Jacques. *O seminário, livro 8: a transferência, 1960-1961*. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p. 26.

41 Idem.

com relação a parte da história da psicanálise (mais explicitamente em “O gênero do som”),⁴² é inegável que há em momentos de sua obra afinidades com essa tradição, em especial com o pensamento de Freud e de Lacan. Há referências aos dois no ensaio *Eros o doce-amargo*, e é certo que a falta como uma experiência a um só tempo erótica e filosófica (quer dizer, que endereça o eu tanto ao desejo quanto ao saber) exerceu influência sobre esse texto.

De todo modo, não devemos nos satisfazer com a tipificação do desejo como falta e da sua prática como uma determinada ética de formação, deformação e transformação do eu. Em Carson, estabelecer uma relação com o objeto de desejo não dá àquele que deseja o que o seu desejo procura. A proximidade com o objeto frustra o desejo, porque não lhe dá o todo, e elimina algo de fundamental para que o desejo (e sua cota de prazer) exista. Alcançar o objeto de desejo elimina o que confere à experiência erótica a sua razão de existir: a distância.

3. Tomar distância

É a partir da interpretação do fragmento 31 de Safo que Anne Carson estabelece melhor a relação do desejo com a distância.⁴³ Não vou citá-lo em grego por sua extensão, mas cito a tradução de Carson, que preserva aquilo que a autora percebe na experiência erótica posta em jogo aqui, seguida de minha tradução de sua versão em inglês para o português.

*He seems to me equal to gods that man
who opposite you
sits and listens close
to your sweet speaking*

*and lovely laughing—oh it
puts the heart in my chest on wings
for when I look at you, a moment, then no speaking
is left in me*

42 CARSON, Anne. “O gênero do som.” Trad. Marília Garcia. *Serrote*, São Paulo, n. 34, p. 114-136, 2020.

43 A distância também estabelece uma determinada relação com outras formas de experiência em Carson, como o luto e a vergonha. Cf. a esse propósito PARR, Jocelyn. “A Dignifying Shame: On Narrative, Repetition, and Distance in Anne Carson’s *Nox*.” *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik*. Vol. 62, Issue 4 (December 2014): 341-358

*no: tongue breaks, and thin
fire is racing under skin
and in eyes no sight and drumming
fills ears*

*and cold sweat holds me and shaking
grips me all, greener than grass
I am and dead—or almost
I seem to me.⁴⁴*

*A mim se parece com os deuses esse homem
que a sua frente
se senta e escuta atento
a sua fala doce*

*e a amável risada – ó isso
põe asas no coração em meu peito
pois quando te vejo, num instante, não restam
palavras comigo*

*não: a língua se quebra, e um fino
fogo corre dentro da pele
e os olhos não podem ver e um tambor
enche os ouvidos*

*e um suor frio me agarra e sacode
me captura por inteiro, mais verde que a grama
sou e morta... assim ou quase
me pareço a mim.*

O fragmento corresponde a uma cena amorosa particular: a amante (a voz que fala no poema), a amada e um homem sentado diante dela. Uma interpretação mais imediata do poema o leria da seguinte forma: a amante vê à distância a amada e inveja a posição do homem que se senta impassível e feito um deus diante dela. Estaríamos, portanto, frente a uma cena de ciúmes.

44 CARSON, Anne. *Eros the bittersweet*. p. 31.

O homem representaria uma espécie de obstáculo que interdita e frustra o desejo da poeta. Ele estabelece, então, uma distância entre as duas – ou, no mínimo, representa essa distância.

A hipótese de Carson, no entanto, é outra. A distância não é um obstáculo para o desejo da amante, mas uma condição. O poema não relata uma cena de ciúmes, pois a poeta não aspira trocar de posição com o homem que se senta diante da amada. Na verdade, é bem provável que isso desfizesse a amante. Por isso o homem se parece com um deus, um imortal: ele sobrevive à proximidade com a sua amada, enquanto a amante, à distância, parece, para si mesma, quase morta só de escutar a sua risada.

Carson argumenta que o ciúme se caracteriza como um jogo de mudanças de posições. O amante ciumento ou quer trocar de lugar com aquele que inveja, ou teme ter o seu lugar usurpado por outro. Ele é zeloso. Esta é, aliás, segundo a autora, a origem etimológica da palavra inglesa “*jealousy*”, que, assim como a palavra portuguesa “ciúmes”, vem do grego “*zēlos*”, que significa “zelo” ou “perseguição fervorosa”. “É uma emoção relacionada ao posicionamento [*placement*] e ao deslocamento [*displacement*]” afirma Carson. “O amante ciumento cobiça um lugar particular entre os afetos do amado e se enche de angústia de que outro o alcance.”⁴⁵

No poema, as posições não mudam e os personagens não desejam mudar de posição. Aliás, o poema se passa na própria mente da amante, e estabelece a descrição de um evento mais emocional que concreto. O primeiro e o último verso o delimitam dessa forma (“A mim se parece...” / “me pareço a mim”). O obstáculo ou a distância que o homem representa é uma espécie de “necessidade cognitiva” do evento erótico: sem isso, não há desejo, pois sem distância, argumenta Carson, não há falta. Como afirma Saldanha, nesse poema, “o obstáculo não é causa do fracasso, mas é condição da própria experiência agri-doce de Eros.”⁴⁶ Ou, nas palavras de Carson:

Esse poema não é sobre eles três como indivíduos, e sim sobre a figura geométrica formada pela percepção que têm um do outro, e os intervalos nessa percepção. É uma imagem das distâncias entre eles. Pequenas linhas de força coordenam os três. Por uma linha viaja a voz da jovem que ri para

45 Ibidem, p. 33.

46 SALDANHA, Rafael. “O problema do amor e da distância em Anne Carson”. *Veritas*. Porto Alegre, v. 66, n. 1, p. 1-15, jan.-dez. 2021. p. 3

*o homem que escuta atentamente. A segunda tangente conecta a garota à poeta. Entre o olho da poeta e a risada do homem crepita uma terceira corrente. A figura é um triângulo.*⁴⁷

A experiência amorosa ou erótica é uma experiência formada por três pontos. Eros é sentido como um triângulo amoroso, mas não porque necessite exatamente de uma terceira pessoa para representar o papel de ameaça a um casal ou coisa que o valha. O terceiro ponto é qualquer coisa que possa corporificar uma distância. Uma briga entre famílias, por exemplo, poderia representá-lo. Uma diferença política radical. Uma lonjura geográfica. De todo modo, trata-se de uma espécie de concretização da diferença que separa os amantes. Se a experiência erótica é de derretimento, ela faz com que, em certos momentos, os amantes nela envolvidos creiam que possam ser um (a nostalgia da totalidade). No entanto, a constatação de que não o são é a condição de possibilidade dessa crença e do desejo.

No prefácio a seu ensaio, Carson faz uma alusão a um pequeno conto de Franz Kafka que pode vir em nosso auxílio agora. Trata-se de “O pião”, uma narrativa que nos conta de um filósofo que gosta de ficar à espreita de crianças quando elas jogam pião. Seu objetivo é compreender o giro que o pião realiza sobre seu próprio eixo. Ele acredita que a compreensão de um detalhe, como um pião girando, já lhe basta para a compreensão do todo. Apresenta-se assim como filósofo: como alguém que tem prazer com a experiência do saber, independentemente da extensão desse saber. Mais corretamente, tem prazer em procurar um saber que não possui. De todo modo, quando as crianças jogam o pião, ele corre para agarrá-lo; quando o consegue, o pião para de girar e sua busca termina. Não porque alcançou seu objetivo, mas porque alcançá-lo faz com que o pião pare de girar e torne a sua realização impossível. É então que arremessa para longe o que antes era um magnífico pião e agora é um estúpido pedaço de madeira.⁴⁸

Para Carson, alcançar o objeto de desejo é anular a distância – e, portanto, fazer com que o pião pare de girar. Isso acaba com o próprio desejo, que depende da distância (ou do obstáculo, ou da falta) para ser sentido como desejo. Só desejamos aquilo que não temos. No entanto, é impossível para

47 CARSON, Anne. *Eros the bittersweet*. p. 32.

48 KAFKA, Franz. “O pião.” In: *Narrativas do espólio: 1914-1924*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das letras, 2002. p. 136-137.

quem deseja não tentar agarrar e possuir aquilo que deseja. Dessa forma, eros arma a realização e a frustração num só nó doce e amargo.⁴⁹

Se no ciúme o que está em jogo é um modo de operação das distâncias por meio do movimento dos corpos (que querem tomar o lugar uns dos outros no lugar de preferência do amado), no poema de Safo, ninguém se move. A figura geométrica é relativamente estática. Relativamente. Se a descrição é a de uma figura triangular, ela é também, como afirma a escritora, um “circuito” onde circula uma energia que afeta a amante. Esse circuito está “eletrizado pelo desejo”⁵⁰ de maneira a fazer com que a amante toque a amada sem tocá-la. “O terceiro componente”, afirma, “tem um papel paradoxal já que ao mesmo tempo conecta e separa, marcando que os dois não são um, irradiando a ausência cuja presença é demandada por eros.”⁵¹ O homem marca, no poema, a distância que poderia ser transposta: um ponto de contato ideal (feito um deus) superposto à impossibilidade do contato, o real (daquela que é mortal).

*A diferença entre o que é e o que poderia ser se faz visível. O ideal é projetado na tela do atual, numa espécie de estereoscopia. O homem se sente como um deus, a poeta quase morre: dois polos de resposta dentro da mesma mente desejante [desiring mind]. A triangulação presentifica os dois de uma só vez através de um salto [shift] da distância, reposicionando [replacing] a ação erótica por meio de um ardil [ruse] do coração e da linguagem. Porque nessa dança as pessoas não se movem. O desejo move. Eros é um verbo.*⁵²

Assim, a amante pensa desejar seu objeto de desejo, mas o que ela deseja é o desejo ele mesmo. Por quê? Porque a corrente elétrica do desejo faz com que a amante entre em contato consigo mesma, faz com que ela prove a sua existência na mesma medida em que tenta alcançar alguma outra coisa. O eu se desfaz

49 É possível ler em Anne Carson certa influência dos escritos de Walter Benjamin, mais notadamente aqueles sobre a história, sobre a memória, a narrativa e, principalmente, seu ensaio sobre a tradução. Também aqui, na relação da experiência erótica com a distância, é possível arriscar uma proximidade. Nesse caso, no entanto, Benjamin não é citado pela autora. De maneira que, por ora, remetamos somente a um tratamento análogo à questão de Eros em Benjamin de maneira a sugerir suas afinidades. Cf. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Eros da distância”. In: *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2013.

50 CARSON, Anne. *Eros the bittersweet*. p. 36.

51 Idem.

52 Idem.

e refaz enquanto surge uma consciência, um saber, uma ciência do eu. Assim, o eu se forma, reforma e transforma na borda do desejo. No capítulo “O que a amante quer do amor?”, Carson responde à pergunta afirmando: “À primeira vista, a amante quer a pessoa amada. Mas é claro que não é este o caso. (...) Sentir a sua corrente [de eros] passando por ela, é isso que a amante quer.”⁵³

4. Sem juízo

Eros é uma experiência ambivalente para Carson. Seu paradoxo exerce sobre a mente de quem deseja uma pressão tão grande que ele se torna inapreensível. Eros leva o amante a fracassar em uma operação básica para a sua sobrevivência: incapaz de discernir o que lhe dá prazer e o que lhe dá dor, o que lhe faz bem ou mal, ele fica também incapaz de tomar decisões. Fica sem juízo e de *lógos* bipartido. A esse propósito, Carson cita um fragmento de Safo (51):

οὐκ οἶδ' ὅττι θέω· δίχα μοι τὰ νοήματα

I don't know what I should do: two states of mind in me...

Eu não sei o que fazer: dois estados mentais em mim...54

E outro de Anacreonte (428):

ἐρέω τε δηῦτε κοῦκ ἐρέω
καὶ μαίνομαι κοῦ μαίνομαι.

*I'm in love! I'm not in love!
I'm crazy! I'm not crazy!*

*Estou apaixonado! Não estou apaixonado!
Estou louco! Não estou louco!*⁵⁵

53 Ibidem, p. 92.

54 Ibidem, p. 25.

55 Idem.

Sabemos do valor que o juízo tem para a política antiga e moderna. Já em Aristóteles, o *lógos* é a faculdade fundamental do *zoon politikón*. É porque é capaz de *lógos* que o ser humano é capaz de discernir o bem do mal, o familiar do estranho, o semelhante do dessemelhante, e é por isso que é capaz de família e de *pólis*. Em uma palavra, é por isso que é capaz de civilização, e de se separar dos outros animais e da barbárie.

A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem de entre todos os seres vivos, possui a palavra [logon de monon anthrōpos ekhei tōn zōōn]. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso [lógos], por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade.⁵⁶

Família e cidade dependem do juízo, do *lógos*. Ora, diante do afeto ambivalente do desejo, “não apenas a ação fracassa”, é o que nos diz Anne Carson: “A avaliação moral também se fratura sob a pressão do paradoxo, partindo o desejo em uma coisa boa e ruim ao mesmo tempo.”⁵⁷ Eros confunde os valores, a ação e a sensação. Se instaura, para Carson, como uma crise ética e estética e “se imprime como um mesmo fato contraditório: amor e ódio convergem no desejo erótico.”⁵⁸

Se numa escala individual a experiência erótica submete o eu a uma experiência radical de si da qual ele provavelmente voltará transformado (na sua relação com a sua falta), numa escala coletiva, essa experiência pode se apresentar como o fundamento para uma outra forma de se fazer política. Eros confunde a ética da civilização ao impossibilitar o reconhecimento do que é amor e ódio, amigo e inimigo, justo e injusto, isto é, confunde os valores estabelecidos, fazendo convergir o doce e o amargo num único evento. Na

56 ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998. p. 55.

57 CARSON, Anne. *Eros the bittersweet*. p. 26.

58 Idem.

luta colonial da civilização contra os povos considerados bárbaros, eros tem um papel crucial a desempenhar de reconsideração dos valores estabelecidos. Confunde as escalas, os critérios de julgamento, e possibilita repensar as regras do jogo político.

Ao falar da força do amor no *Banquete*, o simposiasta Fedro sugere que eros nos torna mais fortes. E com isso imagina que o mais forte dos exércitos deveria ser necessariamente um exército de *erastés*, de amantes. “Juntos, nos combates”, nos diz Fedro, “apesar de serem em número reduzido, venceriam, por assim dizer, mundo inteiro.”⁵⁹ Há dois motivos para isso: o primeiro é que o amante tem medo de se envergonhar diante do amado; o segundo, é que o amante é possuído pela divindade. “O que Homero conta da coragem que a divindade insufla nalguns heróis é mais ou menos o que Eros faz com os amantes, quando a eles se associa.”⁶⁰

Em Carson, por outro lado, é outro o subtexto que vislumbramos. Ao colocar o si em contato com os limites do si mesmo, a experiência erótica serve como fundamento para uma experiência autocrítica tanto individual como coletiva. Desejar é a possibilidade de se colocar em contato com a própria vulnerabilidade, com seus próprios furos. Na escala coletiva, é a civilização que se encontra com suas faltas.

Nesse sentido, se Fedro vislumbrava um exército de *erastés*, numa espécie de erotização da guerra, com Carson podemos imaginar um tipo de erotização da política que permite pensar, talvez, no valor político da experiência erótica. Enraizando suas considerações nas origens da civilização ocidental, ela inscreve a possibilidade de perceber, no centro dessa civilização, a formulação do desejo como uma possibilidade de emergência daquilo que é reprimido no processo civilizatório. Ao invés do ponto de vista do herói civilizador (Hércules), o ponto de vista do monstro (Gerião). Ao invés dos vencedores (os aqueus na Guerra de Tróia), o ponto de vista dos perdedores e de quem os vinga (Hécuba e Tróia).

Um pequeno trocadilho de Carson possibilita compreender essa fina articulação. Ele é dedicado a projetar a palavra *loser* (perdedor ou perdedora) sobre a palavra *lover* (amante). “*The lover is the loser*”, ela diz, isto é, “quem deseja é quem perde” – assim funciona a mente do amante quando está

59 PLATÃO. *Op. cit.* p. 91.

60 Idem.

desejando.⁶¹ Se amar e desejar é perceber a própria falta como espoliação, amar e desejar possibilitam ao *self* uma condição de saber que se coloca, de saída, no lugar dos espoliados, dos perdedores. Esta é uma sutil (no sentido de que ela não é feita de modo tão explícito como desenhado aqui) contribuição de Carson para uma possibilidade de compreensão do problema da civilização ela mesma concebida como barbárie destruidora dos derrotados, implicando, com isso, uma política em favor destes últimos. Esses jogos, esses trocadilhos, em suma, esses ardis de eros ensinam algo tanto ao indivíduo que ama quanto àquele que percebe furos na civilização.

Bibliografia

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. p. 9-10.
- ARISTÓTELES. *Politica*. Trad. Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- CALAME, C. *Eros na Grécia Antiga*. Trad. Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- CARSON, A.; EURÍPIDES. *Grief Lessons*. Four plays. Euripides. New York: New York Review of Books, 2006.
- CARSON, A; SÓFOCLES. *Antigonick*. New York: New Directions, 2012.
- CARSON, A. *Autobiografia do vermelho*. Trad. João Concha e Ricardo Marques. Lisboa: não-edições, 2017.
- CARSON, A. *Eros the bittersweet*. New Jersey: Princeton University Press, 2017.
- CARSON, A. “Prefácio a Hécuba” In: CARSON, Anne; EURÍPIDES. *Grief lessons*. Trad. Anne Carson. New York: New York Review of Books, 2006.
- CARSON, A. “O gênero do som.” Trad. Marília Garcia. *Serrote*, São Paulo, n. 34, p. 114-136, 2020.

61 CARSON, Anne. *Eros the bittersweet*. p. 54.

- GAGNEBIN, J-M. “Eros da distância”. In: *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- KAFKA, F. “O pão.” In: *Narrativas do espólio: 1914-1924*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das letras, 2002.
- LACAN, J. *O seminário, livro 8: a transferência, 1960-1961*. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- OLIVA NETO, J. *O Livro de Catulo*. São Paulo: Edusp, 1996.
- PARR, J. “A Dignifying Shame: On Narrative, Repetition, and Distance in Anne Carson’s Nox.” *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik*. Vol. 62, Issue 4 (December 2014): 341-358
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2011.
- SALDANHA, R. “O problema do amor e da distância em Anne Carson”. *Veritas*. Porto Alegre, v. 66, n. 1, p. 1-15, jan.-dez. 2021.

Política sexual em Lisístrata: o Eros cômico

Sexual politics in Lysistrata: the Comic Eros

Resumo

Nosso intuito neste artigo é iluminar a relevância e a densidade da atuação política da protagonista Lisístrata na peça homônima de Aristófanes. Para tanto, serão explicitados os pressupostos dos elementos propriamente sexuais que permeiam as lúcidas táticas políticas que essa personagem põe em funcionamento ao longo da obra. Tal operação será feita em três tempos. Em um primeiro momento, iremos elencar as imagens — não à toa quase sempre sexuais e sexualizadas — do feminino na peça. Em uma segunda seção, iremos analisar o que significa, em termos de política sexual, o paralelismo abundantemente explorado por Aristófanes entre a famosa greve de sexo praticada pelas jovens mulheres casadas e a ocupação da Acrópole levada a cabo pelas mulheres mais velhas. Por fim, procuraremos apresentar uma interpretação para o significado das intervenções propostas e lideradas por Lisístrata nos termos das condições sociais do contexto histórico em que a peça se inscreve. Concluiremos desenvolvendo um paralelo entre os pendores femininos e os pendores cômicos, que só podem ser plenamente realizados em um ambiente de paz.

Palavras-chave: Aristófanes; Lisístrata; Eros; sexo; política; paz.

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). luisabuarquedeholanda@gmail.com

** Universidade de Brasília (UNB). Contato: felipegall@outlook.com

Recebido em: 26/05/2023 Aceito em: 16/06/2023

Abstract

Our aim in this article is to illuminate the relevance and the density of the political performance of the protagonist Lysistrata in the homonymous play by Aristophanes. To do so, we will explain the assumptions of the sexual elements that permeate the lucid political tactics that this character puts into operation throughout the play. Such operation will be made in three steps. In a first moment, we will list the images — not by chance almost always sexual and sexualized — of the feminine in the play. In a second section, we will analyze what the parallelism abundantly explored by Aristophanes between the famous sex strike practiced by young married women and the occupation of the Acropolis carried out by older women means, in terms of sexual politics. Finally, we will seek to present an interpretation for the meaning of the interventions proposed and led by Lysistrata in terms of the social conditions of the historical context in which the play is set. We will conclude by developing a parallel between feminine and comic inclinations, which can only be fully realised in a peaceful environment.

Keywords: Aristophanes; Lysistrata; Eros; sex; politics; peace.

[...] *Aristófanes, todo dedicado a Dioniso e Afrodite.*¹

Introdução

Se há alguma invariante no variado *corpus* aristofânico, talvez ela esteja no fato de que todas as suas peças assumem uma filiação dionisiaca, exaltando abertamente os prazeres do vinho e do sexo. Escrever sobre o Eros cômico equivale, portanto, a abordar o aspecto sexual da literatura aristofânica, e para essa finalidade poucas peças poderiam mostrar-se tão fecundas quanto a Lisístrata, onde a graça reside em levar à cena mulheres manejando a política a partir de recursos sexuais. Nosso intuito neste artigo, no entanto, não será

1 “[...] Αριστοφάνης, ὃ περὶ Διόνυσον καὶ Ἀφροδίτην πᾶσα ἡ διατριβή”. Platão, *Banquete*, 177e1-2. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano.

o de caracterizar diretamente o Eros cômico. Antes, procuraremos iluminar a relevância e a densidade da atuação política da personagem Lisístrata, esperando que com isso algo do Eros cômico venha à tona, uma vez que tal atuação está baseada no poder sexual (parcialmente imaginado, parcialmente real) das mulheres na Atenas da época.

Para cumprir esse objetivo, serão explicitados os pressupostos dos aspectos propriamente sexuais que permeiam as lúcidas táticas políticas que a protagonista põe em funcionamento ao longo da obra. Essa operação será feita em três tempos. Em um primeiro momento, iremos elencar as imagens — não à toa quase sempre sexuais e sexualizadas — do feminino na peça. Em uma segunda seção, iremos analisar o que significa, em termos de política sexual, o paralelismo abundantemente explorado por Aristófanes entre a famosa greve de sexo praticada pelas jovens mulheres casadas e a ocupação da Acrópole levada a cabo pelas mulheres mais velhas. Por fim, procuraremos apresentar uma interpretação para o significado das intervenções propostas e lideradas por Lisístrata nos termos das condições sociais do contexto em que a peça se inscreve. Em suma, buscaremos relacionar tais intervenções à questão do controle social da reprodução, tal como se dava no contexto ateniense do quinto século a.C. e, sobretudo, em função da Guerra do Peloponeso, que constitui o seu mote central e é o dispositivo em torno do qual todo o enredo da Lisístrata se desenrola².

Deste modo, pensamos que será possível dar destaque a alguns elementos firmemente tramados no conteúdo e na forma da obra, onde piadas sexuais que poderiam caracterizar um riso fácil se adensam à medida que são apresentadas as consequências das propostas feitas pela protagonista. E ao mesmo tempo em que a personagem se revela como sábia³, domina o *agon* argumentativo, comanda a mesa de negociações que culmina na reconciliação e atinge o seu

2 A peça foi apresentada pela primeira vez em 411 a.C., quando a guerra já estava em curso há vinte anos.

3 Lisístrata é uma personagem sagaz, astuta e eloquente que remete, pelo que deduzimos dos versos paratrágicos 1124-5 da peça, à *Melanipa Sábia* (Μελανίππη ἢ Σοφὴ) de Eurípides, uma tragédia perdida. O pouco conhecido mito de Melanipa fora retomado por Eurípides também em *Melanipa Aprisionada* (Μελανίππη Δεσμώτις), outra tragédia perdida. Esta última, aliás, tem versos citados por Aristófanes nas *Tesmoforiantes*, uma das três assim chamadas ‘comédias femininas’ do autor, que foi encenada no mesmo ano de *Lisístrata* e que leva à cena o próprio Eurípides como personagem. Como se nota, há uma forte associação entre personagens femininas aristofânicas e eurípidianas. Essa associação tem a ver com a complexa relação entre os dois autores, bem como com a presença constante do tragediógrafo na obra do comediógrafo, quer enquanto personagem cômico quer enquanto autor parodiado.

objetivo de dissolver as tropas — como sugere o seu nome⁴ —, convencendo os homens a dar fim à guerra com Esparta e devolvendo a paz e a festa ao povo de Atenas e de todas as cidades envolvidas na contenda. Se de início a greve de sexo e a ocupação da Acrópole servem como pretexto para reforçar os estereótipos culturais ligados ao feminino, conforme veremos, essas duas táticas vão aos poucos e simultaneamente se prestando também a fornecer um diagnóstico da condição das mulheres naquela sociedade, a denunciar os interesses masculinos na guerra e a propor uma solução política alternativa (mesmo que temporária), baseada no ganha-ganha da fruição geral do sexo e da paz. Em poucas palavras: as dúbias “conversas sobre sacanagem” femininas (segundo Loraux⁵, a peça *Lisístrata* é uma fábrica de *aphrodisioi logoi*, de linguagem obscena e obsessão sexual) tanto corroboram as opiniões pejorativas sobre as mulheres e cumprem um papel em larga medida conservador, quanto ganham um sentido mais robusto e até heterodoxo quando analisadas com lentes políticas. Além de favorecerem, é claro, as mais criativas soluções cômicas.

1. Imagens da mulher

A *Lisístrata* é atravessada por clichês gregos ligados ao feminino que passam pela futilidade e pela lentidão de raciocínio, mas estão calcados sobretudo na lascividade e na paixão pelo vinho. Inclusive, sem a informação de que as mulheres estavam associadas no imaginário da época ao prazer sexual excessivo e à embriaguez, fica impossível compreender os próprios versos de abertura da peça:

4 O nome Lisístrata é composto de λύσις+ στρατός, literalmente *dissolve tropas*, portanto. Na época em que a peça foi escrita e encenada havia uma sacerdotisa em Atenas chamada Lisímaca (Plínio, *História Natural*, XXXIV, 76: *Lysimachen, quae sacerdos Minervae fuit LXIII annis*, “Lisímaca, que foi sacerdotisa de Minerva por 64 anos”), de modo que o nome da protagonista provavelmente foi inspirado nessa figura histórica e faz referência direta a ela. Segundo Henderson (1987, p. xxxviii, tradução nossa), “Lisímaca era filha de Drakontides de Bate, e irmã de Lisícles, que tinha o importante cargo de secretário dos tesouros de Atena entre 417 e 414 a.C. Ela ficou no cargo por 64 anos, segundo Plínio. Uma estátua comemorativa dela foi feita por Demétrio de Alopeke, cuja carreira de escultor se deu no período entre os anos 400 e 360 a.C. Podemos, portanto, supor que Lisímaca estava atuante no cargo de sacerdotisa em 411, ano em que *Lisístrata* foi apresentada. Na comédia *Paz*, v. 991-2, o protagonista Trigeu faz uma oração à Paz e menciona o nome de Lisímaca — talvez Lisímaca seja mesmo um epíteto não atestado da personificação da Paz”.

5 Loraux, 1981, p. 158.

*Dissolvetropa: Mas se alguém as tivesse convocado ao templo de Baco,/ ou ao de Pã, ou ao de Afrodite Cólia, ou ao das Genetlides/ seria impossível passar por causa da batucada./ Mas, hoje, nenhuma mulher está aqui,/ só a minha vizinha que está saindo.*⁶

Os estereótipos femininos são explicitados e corroborados pela fala inicial da protagonista, desde que se expliquem as referências contidas ali, coisa que as tradutoras brasileiras sentem-se obrigadas a fazer: Colíade é o “local de um grande santuário de Afrodite. As referências de Lisístrata são todas relacionadas ao amor das mulheres por sexo e embriaguez”, nota Ana Maria Pompeu; Genitália é uma adaptação ao nosso idioma de “Genetílida, deusa associada à geração de filhos”, esclarece a mesma tradutora; “ritos e festas de ampla participação feminina, caracterizados por consumo excessivo de bebidas, dança e êxtase religioso e associados às divindades mencionadas”, resume Adriane Duarte.

Um outro momento da parte inicial da peça que explora largamente os mesmos clichês é a cena da reação das mulheres à proposta de Lisístrata, de fazerem uma greve de sexo para forçar os seus maridos a cederem à reivindicação feminina e darem fim à guerra:

Dissolvetropa: Então, é preciso que nos abstenhamos da rola./ Por que vocês me dão as costas? Aonde vão?/ E vocês, por que estão amuadas e fazem que não com a cabeça?/ Por que perderam a cor? Por que uma lágrima se esvai?/ Farão ou não farão? O que pretendem?

Lindavitória: Jamais poderia fazê-lo, antes prossiga a guerra.

Vulverina: Por Zeus, nem eu, antes prossiga a guerra.

D.: É isso que você diz, linguado? E ainda agora dizia que até mesmo se cortaria ao meio.

L.: Outra, outra coisa que você quiser. Se for preciso, estou disposta/ a caminhar através do fogo. Antes isso que a rola./ Pois não há nada igual, cara Dissolvetropa.

*(...) D.: Que sexo mais devasso, esse nosso!*⁷

6 Todas as traduções da *Lisístrata* são de Adriane Duarte (2005). A tradutora opta por verter os nomes das personagens, de modo que a protagonista nessa tradução se chama Dissolvetropa, pelas razões apresentadas na nota 4. No corpo do artigo, entretanto, iremos manter o nome próprio Lisístrata.

7 Aristófanes, *Lisístrata*, vv. 124-137.

A resistência feminina à ideia da greve de sexo é forte. No imaginário do autor-homem, as mulheres prefeririam fazer qualquer coisa a abandonar o pênis.

Depois de muito esforço e argumentos variados para responder a todas as objeções levantadas pelas suas companheiras, Lisístrata finalmente consegue convencê-las. Já que estão em regime de intermitência sexual, mais vale sacrificar-se com a abstinência temporariamente para obter a fartura depois. Desta forma, as mulheres ali reunidas — que representam Atenas, Esparta e outras *poleis* gregas envolvidas na guerra —, fazem um solene juramento em torno, não de um escudo como fariam os machos, mas do doce vinho como preferem as fêmeas. As palavras finais do juramento insistem em ratificar as suas preferências em termos de ingestão líquida: “L.: Ao firmar esse juramento, que eu possa beber daí. /D.: Mas, se eu o violar, que a taça se encha de água.”⁸

Nessas cenas, em suma, o autor não parece estar interessado em desfazer as imagens mais corriqueiramente associadas ao feminino. Muito pelo contrário, essas imagens são amplamente exploradas e o enredo sequer faria sentido por completo se não fossem elas. Na peça, as mulheres de fato parecem ter nove vezes mais prazer sexual do que os homens, como atestara Tirésias⁹. E de fato estão mais preocupadas com a toalete e a depilação¹⁰ do que com assuntos elevados ou de interesse público. Lisístrata, que constitui uma exceção a essa regra, fica impaciente e irritada com as suas colegas, que se atrasam quando se trata de discutir tópicos sérios e que só dão atenção às suas pequenas frivolidades¹¹.

8 *Ibidem*, vv. 234-5.

9 Segundo Apolodoro (*Biblioteca*, III.vi.7), Hesíodo contava que Tirésias, passeando pelo monte Cilene, deparou-se com duas serpentes copulando e as feriu, e como consequência disso ele se transformou em mulher. Alguns anos depois, observando as mesmas serpentes copulando novamente, voltou a ser homem. Desse modo, quando Hera e Zeus disputaram acerca de quem teria mais prazer nas relações sexuais (ἦδεσθαι μᾶλλον ἐν ταῖς συνουσίαις συμβαίνοι), a mulher ou o homem, escolheram Tirésias como juiz. Disse ele então que, se os prazeres do sexo fossem divididos em dez partes, o homem fruiria de uma e a mulher de nove. Por conta disso, Hera, encolerizada, o cegou, e Zeus, para compensar, concedeu a ele o dom da profecia. A cólera de Hera, segundo Ovídio (*Metamorfoses*, III, v. 346 ss.), deu-se porque Zeus teria apostado com a esposa que a mulher sentia mais prazer no sexo que o homem, o que ela negou; Tirésias teria feito Hera perder a aposta, portanto. Já outras fontes afirmam que Hera se enraiveceu porque Tirésias teria revelado um segredo das mulheres. Cf. Escoliasta de Homero, *Odisséia*, X, v. 494; Antoninus Liberalis, *Transform.* 17; Phlegon, *Mirabilia*, 4; Hyginus, *Fab.* 75.

10 Aristófanis, *Op. cit.*, v. 88.

11 “Lindavitéria: O que a está perturbando? (...) Sobrancelhas arqueadas não combinam com você.” *Ibidem*, vv. 3-5.

Por outro lado, as falas das personagens femininas não contêm apenas confirmações daquelas imagens culturais pejorativas. Elas estão permeadas também por uma forte consciência da condição social feminina. Isso é feito a partir do que poderíamos entender como ‘retratos’ da vida cotidiana no interior do *oikos*, que comparecem rápida mas significativamente na mesma cena de abertura:

D.: Mas, Lindavitória, meu coração está pegando fogo/ e sofro muito por nós, mulheres,/ porque os homens nos consideram maliciosas...¹²

L.: E somos mesmo, por Zeus.

D.: Foi dito a elas que viessem aqui/ para deliberar sobre um negócio nada insignificante,/ mas elas dormem e não chegam.

L.: Mas virão, minha querida. Para as mulheres é difícil sair de casa./ Dentre nós, uma se manteve ocupada com seu marido,/ outra tenta acordar o criado, outra faz o bebê/ dormir, outra dá o banho e outra, a papinha.¹³

Após o endosso da malícia feminina¹⁴ e a reclamação de Lisístrata pelo atraso das outras mulheres, que para ela denota falta de interesse por temas importantes, Calonice (Lindavitória) explica as prováveis razões cotidianas desse atraso: se ocupar com o marido, despertar o criado¹⁵ e cuidar das crianças. A descrição das tarefas femininas no *oikos* dá a dimensão exata do lugar geralmente reservado às mulheres. Ao mesmo tempo, delinea uma resposta alternativa ao comentário irritado de Lisístrata sobre as supostas características femininas: não se trata de falta de interesse, mas das circunstâncias relativas à posição social da mulher casada, especialmente aquela que pertence às classes privilegiadas (conforme discutiremos à frente, há provavelmente outros papéis sociais relevantes reservados às mulheres na sociedade ateniense da época).

12 Aqui modificamos ligeiramente a tradução de Adriane Duarte para manter um adjetivo no português (“maliciosas”), o que será importante para o seguimento da análise.

13 Aristófanes, *Op. cit.*, vv. 9-19.

14 O adjetivo atribuído às mulheres e endossado por Calonice (Lindavitória), *panourgoi*, é em realidade ambíguo: as mulheres são industriosas, engenhosas, e por isso espertas e capazes de maldades e malícias, especialmente do ponto de vista masculino. Então trata-se de um semi-endosso, digamos assim, pois a depender da circunstância e do ponto de vista o adjetivo se torna um elogio, que afinal será comprovado pelo enredo da peça e sobretudo pela protagonista.

15 O ponto de vista feminino que até certo ponto emerge da peça é o das mulheres dos cidadãos mais abastados da época, portanto toma-se como “natural” que haja criados-escravos para cuidar de certas tarefas da casa.

Além disso, não se pode esquecer que os estereótipos culturais são frequentemente postos pelo autor na boca das próprias mulheres, o que dá um tempero distinto à graça feita com eles. Ou ainda, a partir do párodo¹⁶, essas mesmas imagens corrosivas são postas na boca dos velhos rabugentos e grosseiros do semicoro masculino¹⁷, o que tende a operar uma inversão, pois, sendo proferidas por um conjunto agressivo e irrazoável, as ofensas tornam-se calúnias. Some-se a isso o fato de que, na disputa entre os dois semicoros, destaca-se a superioridade do discurso do semicoro feminino sobre o masculino. É aquele que se mostra mais razoável e contundente e quem se defende com os melhores argumentos, o que favorece as mulheres de modo geral. Isso faz com que, em última instância, a reconciliação final seja feita muito mais segundo os moldes femininos. Conforme alegam as mulheres: “Elas têm dotes naturais, têm encanto, têm audácia./ têm sabedoria e têm a virtude/ de um patriotismo moderado”¹⁸. O coro feminino atribui a si mesmo um prudente e sensato (*phrónimos*) amor pela polis (*philópolis*), provavelmente um tipo de amor isento de machezas vaidosas e inférteis. Em uma peça em que se trata de disputar o bem cívico, ressaltar a “*philopolia*” feminina torna-se um fator de peso.

Por outro lado, é verdade que a dinâmica de acusação e ameaça mútua entre os semicoros se intensifica ao longo da peça até dissolver-se na reconciliação das duas metades corais, que passa a formar um coro único representando a reunião entre os sexos e entre as cidades da Hélade. Nesse sentido, não é nosso objetivo aqui negar que o intuito principal da ‘moral aristofânica’, na *Lisístrata*, seja restaurador, na medida em que — considerado o final feliz da comédia, que reúne os coros e os sexos e restitui às mulheres a paz de seus lares e de seus casamentos —, seu projeto cômico se propõe a “reforçar os papéis de gênero”¹⁹. O que desejamos enfatizar é apenas que a comédia aristofânica não rejeita o paradoxo, a incoerência e a autocontradição. Para alcançar suas finalidades, e ainda que estas últimas sejam de cariz conservador no que diz respeito aos papéis sociais, vale tudo; vale, inclusive, retratar mulheres que são na média bem mais espertas, engenhosas e maliciosas do que os homens.

16 Aristófanes, *Op. cit.*, v. 254.

17 Na *Lisístrata* não há um só coro, mas dois semicoros: um de velhos e outro de velhas, o que dá um certo tom de “guerra dos sexos” ao *agon* entre eles, além de permitir uma reconciliação final nos moldes das festas que costumam encerrar as comédias aristofânicas.

18 Aristófanes, *Op. cit.*, vv. 545-548.

19 Moura, 2020, p. 59.

Quanto às ofensas masculinas, de um modo geral elas estão concentradas em referências bestiais e selvagens, como em: “Nenhum animal é menos domesticável do que a mulher,/ nem fogo; nenhuma pantera também é assim desavergonhada”²⁰. Segundo os velhos coreutas, as mulheres possuem uma natureza terrível e animalesca, são ímpias e sem vergonha²¹; e os homens as alimentam como quem nutre serpentes que depois os envenenam²². Essa associação entre o feminino e a selvageria remete sem dúvida à oposição entre natureza e cultura, ou até entre natureza e civilização, onde o polo incivilizado e inculto precisa ser reiteradamente domesticado. Nesse sentido, a mulher seria como uma espécie de matéria amorfa a ser cultivada e esculpida pelo elemento masculino, que oferece a forma ativa (pensemos na sistematização aristotélica da fecundação e da procriação sexuada²³). Evidentemente, nesse tipo de esquema a matéria costuma estar vinculada ao elemento animal e corruptível, enquanto a forma ao aspecto incorruptível e divino. O que também combina bastante bem com a instalação, entre os gregos, de um imaginário da divisão sexual entre atividades de produção (ativas, criativas, masculinas) e de reprodução (passivas, femininas). Em que pesem as distâncias históricas e contextuais, caberia como uma luva o comentário de Gayle Rubin a respeito das políticas do sexo, tais como aparecem implícita ou tacitamente reconhecidas pelos pais da antropologia e da psicanálise: “A domesticação da mulher, sob outros nomes, é amplamente discutida na obra de ambos [Lévy-Strauss e Freud]. Lê-los possibilita ter uma ideia de um aparato social sistemático que toma essas mulheres como matérias-primas e as molda como mulheres domesticadas”²⁴.

Uma outra visão a respeito das mulheres que é bem característica do semicoro masculino pode ser exemplificada pelos versos 1038-39, que antecedem de imediato a reconciliação entre os dois semicoros: “Semicoro de velhos:

20 Aristófanes, *Op. cit.*, vv. 1014-15.

21 *Ibidem*, v. 468; v. 476.

22 Como sugere o v. 260 com *ebóskomen*, alimentar animais.

23 Cf. Aristóteles, *Geração dos animais*, I, 715a13-716b12; *Sobre as plantas*, 817a. Nessa passagem de *Geração dos animais* Aristóteles associa explicitamente o feminino à terra e o masculino ao sol e ao céu. Esse gênero de associação parece remontar no mínimo a Êsquilo, *Eumênides*, vv. 656-666, onde Apolo alega que a mãe é apenas uma hospedeira do filho, ou melhor, da semente masculina, acrescentando ainda que a prova de que o homem poderia gerar sozinho é ser Atena filha apenas de seu pai Zeus.

24 Rubin, 2017, p. 11.

Vocês são inoportunas porque são bajuladoras natas/ e aquele dito está certo e não mal composto:/, ‘nem com as pestes, nem sem as pestes’²⁵²⁶.

A rede de referências contida nesses versos é complexa. Ela se inicia com a citação direta de um verso lírico provavelmente famoso, e ao cabo remete ao menos indiretamente a Hesíodo. Entre um e outro, passa por personagens trágicos que sofrem pelos designios de Afrodite — como o Hipólito de Eurípides²⁷, que se lamenta perguntando a Zeus por que ele infligiu aos humanos esse “flagelo fraudulento” que são as mulheres; e como Jasão em Medeia do mesmo Eurípides²⁸, que se pergunta por que motivo não existe uma forma de se reproduzir sem elas, o que evitaria muitos males para os mortais (homens)²⁹. Em suma, a ideia geral em todos esses casos é que mulheres são um mal necessário: entenda-se, necessário sobretudo para a procriação, mas não só. Provavelmente também, na prática, para muitas outras ações ligadas ao *oikos*, ao lar, ao mundo privado — e à lista aristofânica de tarefas femininas elencadas por Calonice (Lindavitória), como vimos acima³⁰. Como afirma Loraux, trata-se do “encontro de um texto com uma prática política”³¹.

Além disso, ainda conforme Loraux, as referências de passagens como as aludidas acima terminam em Hesíodo duplamente: primeiro, por causa da

25 Paródia de algum verso de Arquíloco ou Sousário, fr. 1 v. 3.

26 Aristófanes, *Op. cit.*, vv. 1038-39.

27 Eurípides, *Hipólito*, vv. 616-19.

28 Eurípides, *Medeia*, vv. 573-75.

29 O fato de que as tragédias de Eurípides entrem nessa lista de hostilidade poética masculina em relação às mulheres não significa que tal opinião possa ser atribuída ao autor. Sobre a famigerada tradição de atribuição de “misoginia” ao tragediógrafo, e inclusive sobre a relação dessa tradição biográfica com as comédias de Aristófanes, cf. Moura, 2020. De todo modo, o que é certo é que Eurípides faz uso poético de uma antiga tradição de invectivas contra o gênero ou a raça das mulheres para caracterizar algumas de suas personagens. Da mesma forma, para caracterizar personagens femininas ele é capaz de elaborar discursos que em alguns momentos históricos foram considerados como progressistas e até “profeministas” (como os de Fedra e de Medeia, por exemplo).

30 Pensando no *Banquete* de Platão, talvez não seja coincidência que, numa série de discursos sobre Eros, o de Aristófanes seja o único que fale explicitamente de sexo e reprodução sexuada, e de como os melhores são os “filhos do sol”, mas que infelizmente são os “filhos da lua” que se reproduzem — o que significa também que mesmo os “filhos do sol” precisam recorrer às mulheres caso queiram se reproduzir. A ideia do “mal necessário” provavelmente também está presente nessa observação.

31 Loraux, 1981, p. 79.

célebre Pandora³², enviada como vingança por Zeus e enfeitada para enganar, seduzir, iludir e espalhar os males da humanidade masculina. Em segundo lugar, terminam de novo em Hesíodo porque, embora a Pandora esteja ausente da *Teogonia*, há ali outra descrição da primeira mulher³³ que é em muitos sentidos similar à da Pandora dos *Trabalhos*: o mal forjado para voltar-se contra os homens, a “virgem pudente”³⁴ é, nesse caso, plasmada a partir da terra por Hermes e adornada por Atena:

*Após ter criado belo o mal em vez de um bem/ Levou-a lá onde eram outros deuses e homens/ Adornada pela dos olhos glaucos e do pai forte./ O espanto reteve deuses imortais e homens mortais/ Ao virem íngreme incombatiível ardil aos homens./ Dela descende a geração das femininas mulheres./ Dela é a funesta geração e grei das mulheres,/ Grande pena que habita entre homens mortais,/ Parceiras não da penúria cruel, porém do luxo.*³⁵

É nesse trecho que se encontram as imagens e os versos aos quais remetem em intertextualidade muitos outros da mélica, da tragédia e da comédia: o belo mal, a funesta geração, a maldita raça das mulheres (*genos gynaiikon*), o perigo disfarçado, o oxímoro encarnado³⁶, que é ao mesmo tempo a peste que destrói a paz masculina e a procriadora necessária, a guardiã do lar³⁷. Todavia, na parte da *Lisístrata* que antecede a reconciliação coral, a exclamação do semicoro masculino dá mais ênfase à lembrança, com forte alusão sexual, de que tudo ficaria pior sem elas. Na comédia, a intertextualidade misógina se transforma rapidamente no mote para que se faça a reunificação dos coros — provavelmente representando coreograficamente a cópula heterossexual. E o

32 Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, vv. 53-104.

33 Hesíodo, *Teogonia*, vv. 570-612.

34 *Ibidem*, v. 572.

35 *Ibidem*, vv. 585-593.

36 Cf. Loraux, 1981, p. 84, nota 45, falando do “belo mal”.

37 Para referir-se ao gênero feminino, Hesíodo utiliza nos versos citados tanto γένος quanto φύλον, em geral traduzido por “raça”. Para um exame detalhado da questão da primeira mulher nos dois poemas de Hesíodo e para uma comparação entre eles, e ainda sobre o fragmento 7 do poema de Semônides de Amorgos e demais representações negativas do feminino, cf. Loraux, 1981, pp. 75-117.

belo mal se torna não o princípio da guerra, como Helena³⁸, mas o dispositivo desencadeador da paz.

Nesse sentido, as perguntas que Aristófanes parece endereçar à audiência são algo como: e se a completa inversão — mulheres dominando temporariamente a política para consertar um estado de coisas; o privado invadindo e ocupando o público — for afinal o melhor para a *polis*? E se os vícios femininos forem capazes de promover o bem geral? E se as mulheres e a comédia tiverem muito em comum; e também mais a dizer sobre a *polis* do que os homens e a tragédia? Esses são os absurdos cômicos que desafiam Atenas a imaginar um mundo virado do avesso, decerto impossível de se realizar concretamente, mas que ao menos no palco se mostra muito superior ao funcionamento atual das coisas.

2. O absurdo é o bem da *polis*: pernas e portas fechadas

Lisístrata pensa em tudo: seu plano prevê que as mulheres casadas farão greve de sexo e as mais velhas ocuparão a Acrópole ateniense. Pois, como alega Lampito, enquanto as trirremes tiverem velas e os homens tiverem acesso ao tesouro da *polis*, é provável que a guerra continue, mesmo sem relações sexuais³⁹. Porém, conforme planeja Lisístrata, dominada a cidade alta e confiscado o tesouro, os homens estarão sem recursos para financiar a guerra. Além disso, os bastiões cívicos e religiosos de Atenas terão sido tomados, e as mulheres terão imposto aos cidadãos o seu modo de operar.

O paralelismo entre os dois polos da estratégia de Lisístrata, greve e ocupação, é comicamente claro: as portas da Acrópole e as pernas das mulheres estarão fechadas e os homens não poderão ingressar em nenhum dos espaços femininos. Nem o corpo das mulheres nem o coração da geografia política de Atenas estarão disponíveis para a penetração masculina. Em realidade, a Acrópole ela mesma se torna um corpo de mulher trancado. Os homens tentam forçar as portas e as mulheres resistem: “D.: Pouco me importo com eles./

38 Helena pode ser pensada como o belo mal em pessoa, e nesse sentido talvez constituísse a referência última da referida intertextualidade. Porém, em que pesem certos pontos em comum, a personagem de Homero parece ser mais dúbia do que as primeiras mulheres hesiódicas.

39 Aristófanes, *Op. cit.*, vv. 169-179.

Não virão nem com ameaças nem com fogo⁴⁰/ suficientes para que abramos essas portas,/ a não ser nos termos que ditamos⁴¹. Pés de cabra, paus e alavancas não serão suficientes para arrombar as portas da cidadela nem para dobrar a resistência feminina. Apenas quando os homens cederem às condições impostas pelas mulheres é que elas cederão de volta: a balança do poder está decididamente invertida.

Porém, além de um local de poder e de recursos financeiros, a Acrópole é ainda um recinto sagrado⁴². Segundo Loraux⁴³, as mulheres tomam a cidade alta e seus bastiões justamente porque se trata de um lugar puro, onde não seria possível sucumbir aos desejos amorosos sem incorrer em impiedade. É por isso que muitas mulheres começam a inventar desculpas para escapular de lá quando a castidade começa a ficar intolerável⁴⁴.

Além disso, pensando ainda na Acrópole como um cenário-personagem atuante na peça e considerando o pano de fundo histórico da obra, é importante assinalar a importância das mulheres nas funções religiosas nas *poleis* gregas. Nesse sentido, a similaridade apontada acima entre os nomes próprios de Lisímaca⁴⁵ e de Lisístrata (a protagonista fictícia) ganha mais peso e um novo significado. Segundo Henderson,

especula-se que a caracterização de Lisístrata tenha como inspiração uma contemporânea de Aristófanes, a sacerdotisa de Atena Polias chamada Lisímaca. Este sacerdócio era o mais proeminente e venerável em Atenas e representava o último bastião da aristocracia e seus valores. Era uma posse hereditária do antigo genos dos Eteoboutadai e seus incumbentes podem ser traçados do século V a. C. até o século II d. C. A sacerdotisa, que servia durante a vida toda, tinha residência na Acrópole, onde ela gerenciava

40 O coro de mulheres pede ajuda a Atena para conter as investidas dos homens velhos (vv. 341-349), chamando-a pelo epíteto de *Tritogeneia*, isto é, a deusa do Lago Triton; e é por isso que ela é chamada a jogar água nos velhos — pois os velhos vinham com fogo, e um fogo de Lemnos, o que o associa a Hefesto. Isso parece fazer alusão ao próprio mito de autoctonia ateniense, quando Hefesto tenta ter relações sexuais com Atena à força sem sucesso, fazendo com que sua semente, jorrada na perna de Atena, caísse na terra, de onde nasceu Erecteu, primeiro rei de Atenas.

41 Aristófanes, *Op. cit.*, vv. 248-51.

42 Ela é dita ser um *hieron temenos*, cf. *Ibidem*, vv. 257-263; 479-483.

43 Loraux, 1981, p. 159.

44 Aristófanes, *Op. cit.*, vv. 715-28.

45 A sacerdotisa histórica, ver nota 4.

*o culto e supervisionava atividades como o treinamento das arrhephoroi e a preparação de banquetes sagrados. As ocupantes deste cargo tinham visibilidade pública e uma autoridade que era negada às demais mulheres. Como representantes da deusa epônima da cidade, elas encarnavam e salvaguardavam as mais antigas tradições da cidade.*⁴⁶

Henderson não pensa que com isso se deva concluir que Lisístrata é inspirada em Lisímaca, pois, segundo ele, nada que a protagonista diz ou faz depende de uma personalidade histórica para ser compreendido (a exemplo do Paflagônio de *Cavaleiros*, que exige que o público conheça quem foi o demagogo Cléon). Com efeito, na *Lisístrata* essa associação não é essencial. É inclusive muito mais provável que, como alega Duarte, o verdadeiro modelo de Aristófanes nesse caso tenha sido a personagem Melanipa, protagonista de duas tragédias perdidas de Eurípides⁴⁷, que teria ousado “proclamar-se em pé de igualdade intelectual com os homens”⁴⁸. Ainda assim, ao contrário de Henderson cremos que é a própria letra do texto a confirmar que a referência à sacerdotisa ateniense é proposital e desempenha um papel relevante, pois no verso 554 Aristófanes faz sua protagonista exclamar que, “entre os gregos, seríamos chamadas Dissolvelutas [Lisímacas]”. Isso não significa dizer que Lisístrata foi cunhada a partir da Lisímaca real, mas sim que Aristófanes — com seu jogo habitual de criar um fluxo inventivo entre o nome que batiza suas personagens e o destino que o enredo cômico lhes reserva —, viu no nome próprio de Lisímaca uma boa oportunidade dramatúrgica, e deixou isso explicitamente marcado no texto da peça.

Todavia, o que nos parece mais importante nessa referência não é uma curiosidade histórica, e sim o fato de que, conforme assinalou o próprio Henderson, as ocupantes de um cargo religioso de monta tal como o da sacerdotisa Lisímaca gozavam de prestígio social e provavelmente de influência pública. Além disso, nem só de magistraturas religiosas privilegiadas era feito o papel social das mulheres. É possível pensar em toda uma rede de atuação feminina oriunda da própria necessidade de se perpetuar a educação das jovens para exercerem suas funções reprodutivas, cívicas e religiosas (além, é claro, de algumas funções ligadas ao sustento básico). Esse fator abre um

46 Henderson, 1987, p. xxxviii, tradução nossa.

47 *Melanipa Sábia e Melanipa Aprisionada*, ver nota 3.

48 Duarte, 2005, p. xxiv.

novo horizonte de visibilidade feminina na *polis* que, ao contrário do espaço privado e fechado atribuído às mulheres casadas e analisado acima, atesta uma fonte de poder feminino, diferente do poder político⁴⁹. Se as mulheres estavam certamente excluídas das instâncias decisórias da *polis*, das atividades jurídicas e das legislativas, isso não significa que estivessem totalmente ausentes da vida social, muito menos da religiosa. Assim, o papel desempenhado pelas mulheres em certos âmbitos sociais abre a fresta que será escancarada por Lisístrata com o seu plano. Ora, a associação — mesmo que vaga — entre a protagonista e uma sacerdotisa ateniense dotada de autoridade não apenas reforça a caracterização da personagem aristofânica, como ajuda a explicar a sua diferença em relação às outras personagens da peça: sua capacidade argumentativa, seu bom senso e sua visão estratégica. A peculiaridade de Lisístrata está em cavar um espaço de atuação política a partir da brecha da atuação social feminina; especialmente através das possíveis interferências, mesmo que nem sempre institucionalizadas, do elemento social sobre o elemento propriamente político.

Ainda sobre o conjunto de táticas que a protagonista propõe, é importante notar que ele é caracterizado desde o começo da peça como pequeno, fraco, restrito; e isso justamente por apoiar-se em características e práticas femininas. A grande surpresa da peça advém precisamente do fato de que a impotência feminina vai se tornar extremamente potente:

D.: Mas é um negócio acalentado por mim/ e remexido nas muitas noites em claro.

L.: Será que é fininho [ou delicado] o que você remexeu?

D.: É tão fino [delicado] que a salvação de toda a Grécia está nas mulheres.

L.: Nas mulheres? Em pouco se sustenta.⁵⁰

49 Foi publicada mais recentemente uma bibliografia que faz uma importante revisão crítica da maneira como foi reconstituído historicamente o tema da cidadania entre os gregos, e essa revisão tem consequências sobre a questão da cidadania feminina e do papel histórico atribuído às mulheres de modo geral. Infelizmente, não pudemos dar conta em detalhes dessa questão, mas deixamos como referências: Blok, Josine, 2017; Sebillote Cuchet, Violaine, 2022. Alguns exemplos dessa rede social relacionada ao papel cívico, religioso e reprodutivo das mulheres, tais como as funções de arréfora, moleira e canéfora, estão listados e explicados abaixo, na nota 69. Além deles, podemos também pensar nas várias funções ligadas ao comércio e ao sustento em geral, que poderiam ser cumpridas por mulheres pertencentes a classes sociais menos abastadas. Aristófanes não deixa de citá-los: “vendedoras de grão e legumes e verduras, vendedoras de alho, estalajadeiras e padeiras”. *Op. cit.*, vv. 457-8.

50 *Ibidem*, vv. 26-31.

O plano de Lisístrata utiliza as armas mais frágeis e delicadas e apoia-se em muito pouco, mas por isso mesmo é bem-sucedido. As armas de guerra masculinas, que até agora fracassaram retumbantemente como bens políticos, serão substituídas pela sedução feminina. Lisístrata detém a fala da mulher e propõe um plano de acordo com isso: a sedução (e frustração amorosa) como arma de paz. A continuação da mesma cena é explícita a esse respeito:

L.: Mas o que de sensato ou brilhante as mulheres/ poderiam fazer? Nós que ficamos em casa maquiladas,/ vestidas com o manto cor de açafão, enfeitadas/ com túnicas retas ciméricas e finas sandálias?

D.: São essas coisas mesmas que, espero, nos salvarão:/ roupinhas da cor do açafão, perfumes, sandálias finas,/ ruge e tunicazinhas transparentes.⁵¹

Elas não estão interessadas em ganhar uma guerra, mas em vencer a batalha contra a própria guerra, de modo que a eficácia do plano reside em sua imprevisibilidade, gerada pelos meios impotentes tornados subitamente potentes. Tão potentes a ponto de enfraquecer as habituais potências masculinas com sua dupla estratégia de fechar pernas e portas.

No entanto, a operação conjunta de greve e ocupação requer algumas complementações, que no desenrolar do enredo serão levadas a cabo pela habilidade retórica de Lisístrata. É na segunda parte da peça que a personagem exibirá os seus dotes discursivos, em mais um momento de manifestação de uma plena consciência da posição feminina, tanto por parte da personagem quanto do autor:

D.: Num primeiro momento, suportamos em silêncio,/ por prudência, tudo o que vocês, homens, faziam —/ não nos deixavam sequer grunhir — e não estávamos satisfeitas com vocês./ Mas compreendíamos vocês bem e, muitas vezes, em casa,/ escutamos quando deliberavam mal sobre um assunto importante./ E se, no íntimo aflitas, perguntávamos sorrindo:/ ‘O que vocês decidiram anotar na coluna sobre as tréguas/ na assembleia de hoje?’ ‘E o que você tem a ver com isso?’, o marido dizia./ ‘Não vais calar a boca?’ E eu me calava.⁵²

51 *Ibidem*, vv. 42-48.

52 *Ibidem*, vv. 507-520.

Apesar de detentores do poder político e da prerrogativa de tomar as decisões mais importantes, os homens julgam mal, deliberam mal, politizam mal⁵³. Movidos por seus interesses particulares⁵⁴ e por sua falta de visão pública, eles sempre tomam as piores decisões, de modo que deveriam ser aconselhados pelas mulheres⁵⁵ em vez de calá-las. E é exatamente o que fará Lisístrata daí em diante, não apenas aconselhando, deliberando, persuadindo e decidindo, como também calando o Delegado (*Probulo*), personagem que concentra na peça todos os vícios masculinos:

Delegado: Eu? Calar-me diante de uma peste como você, que tem um véu/ ao redor da cabeça? Que eu deixe a vida já.
Dissolvetrota: Se é esse o seu problema,/ pegue comigo este véu,/ segure-o e coloque-o ao redor da cabeça,/ e então fique calado.
Uma velha: E aqui está a cestinha.
*D.: E então, cingindo-te, carde/ e mastigue favas./ Da guerra cuidarão as mulheres.*⁵⁶

Esse trecho resume brilhantemente o jogo cênico da inversão de papéis. O delegado veste o véu, segura a cesta, carda e cala a boca. E Lisístrata de algum modo se masculiniza ao tomar a palavra, já que falar em público é um gesto que, em si, pode ser tomado como masculino. Além disso, sua capacidade de argumentar e contra-argumentar foi alegadamente aprendida com o seu pai e os homens da *polis*: “por tanto ter ouvido as palavras de meu pai/ e dos mais velhos, não sou mal instruída”⁵⁷. Essa declaração é corroborada quando, ao

53 Segundo Halliwell (1998, p. 89, nota 16), um vislumbre independente do interesse das esposas na política encontra-se em Pseudo-Demóstenes 59 (*Contra Neera*) §§110-111, onde é dito que quando os cidadãos atenienses voltam do tribunal para casa eles costumam ser questionados pelas esposas e outras mulheres da família. Ademais, diz Halliwell (*Op. cit.*, pp. 87-88, tradução nossa): “Dado que o *agon* cômico é intrinsecamente uma representação (bem como uma farsa) da retórica adversarial, projetada de modo a apelar para um público criado na cultura ateniense de discurso público e debate, Aristófanes usa essa forma em Lisístrata para trazer ao primeiro plano o domínio que a heroína tem da persuasão verbal e contundência argumentativa.”

54 Aristófanes, *Op. cit.*, v. 490.

55 *Ibidem*, v. 523.

56 *Ibidem*, vv. 530-537.

57 *Ibidem*, vv. 1126-7.

ganhar a confiança masculina, Lisístrata é reconhecida como “de todas a mais macho”⁵⁸, e não deixa de se reconhecer da mesma forma: “eu sou mulher, mas possuo discernimento”⁵⁹.

Nesse sentido, se a salvação da *polis* reside em um plano de mulher, mas essa mulher só pode cumpri-lo por ser máscula, isso confirma um aspecto da peça que costuma ser ressaltado a partir de um outro viés importante: a influência que a própria performance teatral desempenha sobre o problema das questões de gênero na Lisístrata. Uma vez que na época todas as personagens eram representadas por homens, uma abordagem que levasse esse fator em conta certamente seria capaz de desencobrir outras camadas da peça, constituídas de elementos que estão além do texto escrito. É o que faz uma importante literatura feminista atenta aos aspectos performáticos da comédia. De acordo com Lauren Taaffe⁶⁰, por exemplo, é importante ter em mente durante a leitura da peça que atores homens atuavam em todos os papéis femininos. Desse modo, a personagem Lisístrata teria aspectos masculinos justamente porque o masculino seria parte integrante da sua identidade como uma ‘mulher’ no palco cômico ateniense, como se isso já fosse em si mesmo uma piada. Desta forma, e ainda segundo a autora, as personagens femininas das comédias destacam, não a autenticidade da experiência feminina e sim a ausência de mulheres reais e, por conseguinte, a inautenticidade e artificialidade supostamente próprias do feminino. Por conta disso, Lisístrata estaria longe de ser “o primeiro e maior drama feminista do mundo”, como é muitas vezes considerada⁶¹.

Aqui estamos longe de poder desenvolver mais a fundo essa espécie de abordagem, cujo teor consideramos inegável e cujos procedimentos metodológicos consideramos muito relevantes, mas dos quais só tivemos conhecimento recentemente. Entretanto, e continuando a apostar na declaração feita anteriormente a respeito das possíveis incoerências cômicas, gostaríamos tanto de concordar com esse ponto de vista quanto de lembrar que, por outro lado, os dotes masculinos de Lisístrata nunca deixam de ser usados de maneiras femininas e para fins femininos (considerado aqui unicamente o

58 *Ibidem*, v. 1108.

59 *Ibidem*, v. 1124. E não é inocente para esta discussão o fato de este verso ser uma citação paratrágica da *Melanipa* de Eurípides, já citada anteriormente na nota 3 e no corpo do texto.

60 Taaffe, 1993, pp. 48-73.

61 *Ibidem*, p. 73.

texto da peça e fazendo abstração de sua performance teatral). Até porque a estratégia traçada pela personagem abraçará a ambiguidade fundamental da sua figura estereotipada. Ela será aquilo que todos dizem que uma mulher é: simultaneamente terrível e gentil, má e boa, prepotente e amável⁶². E incentivará suas parceiras a serem sedutoras e perigosas como Afrodite, mas sábias e engenhosas como Atena. Sob essa segunda perspectiva, Lisístrata não se masculiniza para salvar a *polis*. Ela apenas reconhece que, enquanto mulher, só poderia ter aprendido a falar bem escutando os homens. E isso, não porque suas capacidades são diminutas, mas sim porque a educação para a palavra lhe fora impedida. Ela aprende calada e usa o seu aprendizado de uma forma que seus próprios “professores” haviam sido incapazes de fazer. Resulta disso que, a nosso ver, e tudo somado, ela menos se masculiniza do que feminiliza o Delegado representante da *polis* masculina. E com isso feminiliza a *polis* como um todo, já que a própria paz selada ao fim da peça é feminina⁶³.

Não à toa, uma das cenas mais marcantes e comentadas da peça é a do monólogo da protagonista que convencerá os homens de que é possível e até desejável uma inversão de papéis políticos, pois a experiência feminina com a administração do *oikos* é suficiente para garantir a capacidade de administrar os negócios da *polis*. Lisístrata propõe gerir a cidade como quem fia um novelo de lã⁶⁴:

D.: Como quando uma meada está revolta, nós a pegamos assim/ e, com os fusos, passamos um fio para cá, outro para lá,/ assim também poremos fim a essa guerra, se deixarem,/ separando os embaixadores, um para cá, outro para lá.

Delegado: Então é com lãs, meadas e fusos que vocês contam deter/ negócios terríveis? Que tolas!

D.: Se ao menos um de vocês tivesse cabeça,/ teria administrado a cidade toda com as nossas lãs.

62 Aristófanis, *Op. cit.*, vv. 1108-9.

63 No contraste entre guerra e paz, lembremos que as atribuições masculinas estão do lado da primeira e as femininas do lado da segunda. Se para os rapazes tudo gira em torno da guerra, para as mulheres tudo gira em torno do casamento e de gerar filhos, atividades que necessitam da paz para serem completamente cumpridas. É sobretudo nesse sentido que a *Lisístrata*, como dito acima, visa restaurar os papéis sociais normalmente atribuídos aos gêneros masculino e feminino.

64 Marren (2021, p. 25), num artigo que aproxima a *Lisístrata* do *Político* de Platão por meio da metáfora da tecelagem para se pensar a política, chama a atenção para a violência dessa imagem, que parece prescrever execuções, torturas e exílio.

Delegado: Como assim? Quero ver.

D.: Em primeiro lugar, como um tufo dela, tendo lavado/ no banho a suarda da cidade, sobre um leito/ era preciso surrar os malandros, eliminar os espinhos,/ cardar tanto esses que ficaram juntos quanto os que calcaram a si mesmos/ em vista dos cargos e tirar a cabeça dos nós./ E então, todos misturados em uma cestinha, cardar/ a boa vontade geral. E os metecos, se um estrangeiro for seu amigo/ e se tiver obrigações com o Estado, também devia incluí-los/ e reconhecer também, por Zeus, que as cidades, quantas dessa terra são habitadas,/ estão dispostas para vocês como tufos,/ cada um à parte. Em seguida, disse tudo os montinhos pegando,/ devia ajuntá-los aqui e cerrá-los em um único monte, e depois fazer/ um grande novelo e então, com ele, tecer um manto para o povo.⁶⁵

A ginococracia é uma *oikonomia*. E, talvez seguindo o mesmo gesto de mesclar o saber *oikonômico* com o político, encontraremos, no final da peça, uma imagem análoga: o corpo feminino encarnado na “personagem” da Reconciliação como a metáfora cartográfica da Hélade representando uma política alternativa. Lisístrata faz a intermediação sexual e territorial entre os embaixadores ateniense e lacedemônio e, mesmo que às custas da objetificação do corpo feminino, obtém sucesso na negociação e na finalidade geral de seu projeto. Em suma, a política do novelo de lã, que promete dar errado e que parece completamente deslocada em um primeiro momento, termina sendo bem-sucedida. Isso ocorre tanto porque Lisístrata é mais eloquente e esperta do que os homens com quem negocia, quanto porque ela se dirige a um lugar sensível da sociedade: não se trata apenas de deixar os homens com desejo sexual, trata-se de mexer no vespeiro dos fartos entrelaçamentos entre sexo e política. O poder feminino é restrito, pequeno e frágil, mas não é nulo se considerado o papel reprodutivo. É isso que o comediógrafo faz Lisístrata perceber, e é assim que a personagem apostará no poder que a atuação pública e social feminina ligada à procriação pode vir a ganhar, se bem manipulada.

65 Aristófanis, *Op. cit.*, vv. 567-586.

3. Controle social da reprodução x economia política do sexo

Tanto no cenário histórico quanto no cenário poético que servem como pano de fundo à *Lisístrata*, o temor masculino é a possibilidade do adultério e de filhos ilegítimos, que não apenas maculam o aspecto sacro do *oikos* como também embaralham a transmissão da herança em sua dimensão concreta e em sua dimensão simbólica. Os bens e o “sangue” seriam, por assim dizer, desviados.

Mas, acima de tudo, trata-se de um problema de cidadania. Pela lei de Péricles fixada em 450 a.C., só eram cidadãos os filhos de pai e mãe atenienses, de modo que o fantasma do adultério também equivale a um espectro político: sempre se pode ser um falso cidadão. Ao mesmo tempo, essa lei chacoalha tanto a posição social da mulher quanto o famoso, antigo e arraigado imaginário da autoctonia ateniense. Segundo o mito que apoia esse imaginário, os primeiros atenienses não nasceram de pais humanos, mas surgiram da própria terra; o que torna todos os atenienses homens filhos, não de seus pais, mas do solo de Atenas⁶⁶. A lei de Péricles, por sua vez, substitui a filiação autóctone pela filiação parental de um modo explícito, na medida em que dá ênfase a esta última na questão da manutenção e da garantia dos direitos políticos. Além disso, se os atenienses precisam ser filhos de um casal, isto inclui uma mãe. O que, obviamente, não significa que pai e mãe tenham papéis simétricos e equivalentes. Talvez seja possível pensar que as mulheres — que ao contrário dos homens não nasceram da terra segundo o mito —, são de algum modo substitutas da própria terra. Ou ainda, são uma espécie de ‘terra artificial’ que repete metaforicamente o mito, na medida em que permite que os homens de Atenas continuem nascendo de uma terra ateniense — como uma espécie de denominação de origem controlada. Em todo caso, nesse processo de transmissão continuam importando apenas os cidadãos em sentido estrito, isto é, os homens. A mãe ateniense é apenas uma passagem do avô para o neto, ou seja: ela é prerrogativa da cidadania, mas nunca se torna uma cidadã em sentido pleno. Some-se a isso o fato de que os homens detêm o controle social da reprodução na medida em que tendem a controlar os casamentos. As mulheres são oferecidas, trocadas, atribuídas pelos homens reciprocamente, enquanto permanecem passivas.

Por outro lado, esse pequeno papel de intermediária e transmissora da cidadania é a medida mesma do poder feminino. O “belo mal” sempre foi necessário para a procriação. Com a lei de Péricles, ele se torna definitivamente

66 Para uma análise detalhada do mito, cf. Loraux, 1981, pp. 35-74.

necessário para que se perpetue a própria cidadania ateniense. Essa é justamente a chave que Lisístrata é capaz de acionar: ela percebe nitidamente a dimensão política do sexo⁶⁷. Na peça, o controle da reprodução é o verdadeiro espaço ocupado e dominado pelas mulheres. Elas não querem mais perder filhos em campos de batalha, de modo que se recusarão a continuar doando soldados hoplitas a Atenas⁶⁸. Ao mesmo tempo, pararão também de doar herdeiros aos atenienses.

A consciência do papel feminino de transmissora da cidadania e perpetuadora da população masculina, bem como dos tantos outros que foram mencionados acima, se faz ver textualmente no seguinte trecho do semicoro de mulheres:

*Nós, ó cidadãos, um discurso/ útil à cidade estamos iniciando./ E é natural!
Ela me educou esplendidamente e me fez requintada:/ logo aos sete anos fui
arréfora;/ além disso, com dez anos, fui moleira para a fundadora;/ despin-
do o manto cor de açafião, fui urso nas Braurônias;/ e uma vez fui canéfora,
uma linda menina segurando/ uma feira de figos secos⁶⁹./ Será que devo
dar um bom conselho à cidade?/ Se eu sou mulher, não me queiram mal
por isso,/ quando proponho medidas melhores que as atuais./ Eu cumpro
a minha parte: contribuo com homens./ Mas vocês, pobres velhos, não!⁷⁰*

67 Aqui valeria cometer mais um anacronismo e citar novamente Gayle Rubin: “É igualmente importante dizer que as análises políticas e econômicas são incompletas se não levarem em conta as mulheres, o casamento e a sexualidade. As questões que têm tradicionalmente inquietado a antropologia e as ciências sociais — tais como a evolução da estratificação social e a origem do Estado — devem ser reformuladas de modo a incluir as implicações do casamento entre primos cruzados matrilineares, o excedente gerado na forma de filhas, a conversão do trabalho das mulheres em riqueza para os homens, a conversão da vida das mulheres em alianças matrimoniais, a contribuição do casamento para o poder político e as transformações pelas quais todos esses diversos aspectos da sociedade passaram ao longo do tempo”. Rubin, 2017, p. 61.

68 “Em primeiríssimo lugar damos à luz e enviamos nossas crianças como soldados rasos”. Aristófanes, *Op. cit.*, v. 589.

69 Reproduzimos aqui a nota 41 da tradução de Adriane Duarte (2005, p. 96): “O coro feminino alude a uma série de obrigações rituais cumpridas pelas mulheres de Atenas. As arréforas eram selecionadas entre meninas de sete a onze anos das principais famílias da Ática para, a cada ano, permanecerem cerca de oito meses na Acrópole supervisionando a tarefa de outras meninas — encarregadas de tecer o manto para Atena —, e submetendo-se, por todas as demais, a rituais iniciatórios da puberdade. Outras meninas eram moleiras e se dedicavam a preparar os bolos consagrados a Atena, a fundadora, ou segundo outros, a Deméter. As Braurônias eram festas em honra a Ártemis celebradas em Brauron, localidade da Ática. Nelas, meninas de cinco a dez anos executavam danças de caráter iniciatório, por vezes nuas, por vezes disfarçadas de ursas, um dos animais consagrados à deusa. As canéforas eram escolhidas entre as jovens em idade de casar para levar as cestas com as oferendas nas procissões, dentre as quais a principal acontecia durante as Panateneias.”

70 Aristófanes, *Op. cit.*, vv. 638-652.

Se os homens são considerados as peças-chaves de uma *polis* como a ateniense, as mulheres fazem a sua parte garantindo a existência dessas peças. Mas, muito além disso, as mulheres que foram bem-educadas pela *polis* têm orgulho de suas outras atribuições sociais, que consistem em continuar educando e oferecendo boas mulheres, que possam por sua vez continuar doando cidadãos à cidade. Homens inúteis como os pobres velhos do semicoro, ao contrário, nem são verdadeiras peças-chaves nem desempenham qualquer papel social relevante, pois não são essenciais à procriação. Assim, num quadro em que todo o poder político masculino vacila e toma decisões contestáveis, como na Atenas da Guerra do Peloponeso, as mulheres se tornam as únicas a contribuir politicamente, nem que seja apenas por sua capacidade exclusiva de gestar e reproduzir cidadãos.

Nesse contexto, o plano de Lisístrata faz com que a atribuição feminina reprodutiva — passiva —, de mera procriação, seja transformada em potência política na medida mesma em que as mulheres passam a gerenciar a economia sexual do *oikos* e, por extensão, da *polis*. Seduzem como Afrodite, mas mantêm-se provisoriamente castas como Ártemis selvagem (a virgem que ainda não foi domesticada pelo casamento) ou como Atena guerreira sábia (filha sem mãe e virgem/solteira eterna). Como lembra Loraux⁷¹, a tática de Lisístrata é usar Atena a serviço de Afrodite e Afrodite a serviço de Atena.

Além disso, a estratégia da protagonista está espelhada ainda no plano do vocabulário do texto; a comicidade obscena da peça é ao mesmo tempo corriqueira, vulgar e sofisticada, pois consegue mostrar que a política e o sexo estão entrelaçados nas próprias palavras e expressões idiomáticas da língua grega. Na *Lisístrata*, o vocabulário sexual se mistura com o vocabulário da disputa e da dominação: cavalgar ou navegar, estar sobre ou sob, entrar, forçar a entrada, cerrar ou abrir as portas⁷². Dominar o sexo equivale a dominar a política e, no presente caso, prescindir do sexo é tornar as mulheres ativas e posicioná-las como dominantes.

Conclusão: Paz e amor sexual

Afrodite não é só a deusa da sedução e do desejo sexual; ela representa também a concórdia. Quando a paz entre os sexos e entre as *poleis* gregas é

71 Loraux, 1981, p. 160.

72 Aristófanes, *Op. cit.*, vv. 61; 250; 265; 423.

restabelecida e quando o casamento une os casais mais uma vez, o coro clama por uma procissão de divindades para a glória da Tranquilidade (*Hesychia*) “que a deusa Cípris [Afrodite] produziu”⁷³. A guerra divide, a paz reúne e a união sexual consensual é talvez a mais representativa de todas as uniões. Da mesma forma, a guerra arrasa os campos com suas vinhas e nos rouba o vinho e o tempo da celebração. Em suma, a paz é pré-requisito para a festa, para a embriaguez e para o sexo, celebrados pelas comédias aristofânicas e amados pelas mulheres da *Lisístrata*.

É provável que essa consciência da associação estreita entre paz e sexo possa ser encontrada em rigorosamente todas as peças de Aristófanes⁷⁴, e um dos exemplos mais representativos disso, por concentrar de modo único a relação entre trégua, vinho, sexo e comédia, está na peça *Acarnenses*, onde a primeira providência tomada pelo protagonista após firmar uma paz privada com Esparta é celebrar as Dionisiacas Rurais, que há seis anos não aconteciam devido à guerra. Nessa celebração são feitos sacrifícios em honra a Dioniso com abundantes alusões sexuais, canta-se o hino fálico e o próprio Fales, companheiro de Dioniso e personificação do falo, “noctívago, adúltero, pederasta”⁷⁵, é saudado de volta alegremente. O protagonista Diceópolis agora se livrou das lutas e será em breve invejado por todos aqueles que não aceitaram celebrar as tréguas que ele propusera. Conforme afirma Dover a propósito dessa passagem, “todos esses modos de comportamento [sexo, pederastia, adultério] acompanham a embriaguez, a folia e os deleites da paz que os anos de guerra restringiram”⁷⁶.

Além desse paralelismo mais amplo que faz com que os objetivos de Diceópolis e de Lisístrata coincidam, seria possível ainda notar uma série de pequenas aproximações entre as duas peças, a começar pelas suas cenas de abertura. Conforme vimos, Lisístrata inicia a sua ação reclamando do atraso de suas companheiras e atribuindo-o às estereotípicas características femininas.

73 *Ibidem*, v. 1290.

74 Em *Paz*, quando o protagonista Trigeu é apresentado à sua noiva, ele pergunta a Hermes se depois de tanto tempo de guerra e sem relação sexual haveria algum inconveniente em unir-se a ela (v. 710). Em uma triagem ampla os exemplos certamente se multiplicariam.

75 Aristófanes, *Acarnenses*, v. 264.

76 Dover, 1989, p. 136, tradução nossa. Como nota ainda Dover (*Op. cit.*, p. 176), mesmo que o desejo de Diceópolis coincida com os prazeres da boa vida listados pelo Discurso Pior de *Nuvens*, o imoralismo deste último está em querer ensinar as crianças a viver exclusivamente assim, enquanto que a proposta de Diceópolis é dar voz “ao desejo da audiência de esquecer por um instante do valor e da faina que conferem fama e ao invés disso divertir-se”.

Segundo ela, as mulheres desdenham dos assuntos relevantes pois só se interessam por miudezas e frivolidades. Diceópolis, por sua vez, é apresentado sozinho, de manhã cedo na Pnix; ele é o único a chegar à assembleia na hora certa porque é o único que quer se ocupar da paz, enquanto os demais preferem ficar fofocando e só aparecem quando obrigados⁷⁷. Como se nota, no universo aristofânico não são apenas as mulheres que se preocupam pouco com assuntos políticos. Comparando as duas cenas iniciais, é possível dizer que Lisístrata está para as outras mulheres como Diceópolis está para os outros homens. Além disso, chama atenção o fato de que, quando este último usufrui dos privilégios proporcionados por sua trégua privada, a única personagem com quem ele aceita dividir seus artigos e prazeres de paz é uma noiva, pois, sendo mulher, ela está isenta de qualquer responsabilidade sobre a guerra que ele abomina: “Traz-me cá as tréguas. Vou lhe dar um bocado, mas só a ela, porque é mulher e não tem culpa da guerra”⁷⁸.

Um outro elemento que se repete nessas duas peças de paz é a autodeclaração de utilidade pública. No caso da *Lisístrata*, vimos logo acima que o coro feminino afirma estar fazendo um discurso útil para a cidade como um todo, por mais que isso surpreenda vindo da boca de mulheres⁷⁹. No caso de *Acarnenses*, uma declaração similar é feita no famoso verso 500, na parábase, onde o coro afirma que a comédia “também é capaz de dizer o que é justo”. A peculiaridade dessa afirmação consiste no neologismo que Aristófanes propõe: o termo *trugoidia* em vez de *komoidia*, para designar a comédia, sugere uma associação com a *tragoidia*, a tragédia, e dá uma conotação de comparação competitiva ao “também” do verso citado. A ideia é que, para os atenienses, apenas a tragédia fala de assuntos sérios e tem capacidade de proferir o justo; a comédia serve meramente para fazer rir. O comediógrafo estaria alegando que essa opinião é errada e que a sua comédia é capaz tanto de provocar o riso quanto de formular sentenças justas. Nesse sentido, ele estaria instaurando uma competição entre os dois gêneros literários dramáticos; uma competição análoga àquela entre os gêneros feminino e masculino que entra em cena treze anos mais tarde, na *Lisístrata*. Para Aristófanes, nem é só a tragédia que tem a prerrogativa do justo, nem são só os homens que têm a prerrogativa da fala pública.

77 Aristófanes, *Acarnenses*, vv. 19-22.

78 *Ibidem*, vv. 1062-3.

79 “Nós, ó cidadãos, um discurso útil à cidade estamos iniciando”. Aristófanes, *Lisístrata*, vv. 638-9.

Postas lado a lado, essas duas comparações deixam entrever aquilo que, do ponto de vista aristofânico, aproxima a comédia das mulheres: trata-se do fato de que ambas são subalternas, respectivamente em relação à tragédia e aos homens. Na *Lisístrata* e em *Acarnenses*, os subalternos sabem melhor do que os dominantes o que é a justiça, o que é útil para a *polis* e em que consiste o bem comum. As duas peças levam à cena vozes que também têm algo de muito importante a dizer, por mais que muitas vezes sejam silenciadas à força ou descartadas como pouco importantes e indignas de se dar ouvidos. O que leva a concluir que, do outro lado da mesma comparação, os homens e a tragédia se aproximam pelo que valorizam, na mesma medida em que se afastam das mulheres e da comédia pelo que estas últimas propõem: “a guerra é trágica, a paz é cômica”⁸⁰.

É nesse sentido que Diceópolis e Lisístrata são, dentre todos os protagonistas aristofânicos, os melhores porta-vozes da sua comédia; e, além disso, é nesse sentido que Lisístrata pode ser considerada uma releitura do protagonista mais antigo, uma espécie de Diceópolis de saias. O que significa dizer que ela é uma outra encarnação do próprio eu lírico de Aristófanes e, em certo sentido, realiza uma segunda vez os propósitos do projeto cômico aristofânico, sempre interessado em restituir a paz à *polis* para que os cidadãos possam gozar dos prazeres do riso, da embriaguez, da dança, da festa e, sobretudo, do sexo. Em suma, a comédia e as mulheres aristofânicas se aproximam pelo que amam. Nesse quadro, a paz constitui uma espécie de condição *sine qua non* das suas pequenas listas de objetos de desejo.

Se regressarmos com isso em mente aos estereótipos femininos que caracterizam as mulheres na cena inicial da *Lisístrata* e as acompanham ao longo da peça, perceberemos que uma das grandes surpresas dessa obra é revelar que os vícios das mulheres e das comédias são exatamente os mesmos, e todos esses vícios são desejáveis porque denotam a perpetuação do amor e da vida. Por mais que eles sejam caracterizados pela sociedade como interesses desviantes da preocupação com a coisa pública — que nos levariam a focar exclusivamente no *oikos* e nos assuntos privados como o casamento —, a sabedoria cômica, análoga à feminina, consiste precisamente em compreender que a relação entre *oikos* e *polis* é fundamentalmente recíproca. O *oikos* está integrado na *polis* e não há *polis* sem *oikos*, ao contrário do que o habitual contraste nos leva a pensar. Por isso, deve-se pensar a própria comédia como expressão dessa síntese: arte que fala na *polis* e para a *polis* a respeito dessa sua

80 Halliwell, 1998, p. 81.

relação estrutural com o *oikos* e o natural, onde natural designa tanto o campo quanto o nosso próprio corpo, com seus afetos, desejos e pulsões liberados publicamente nos dias de festa.

Talvez seja essa lembrança incômoda de que também somos animais, e não meras mentes racionais e políticas que deliberam, o que mais aproxima a comédia desse tipo de imaginário do feminino como representando os elementos próprios da intemperança⁸¹: os prazeres corpóreos, geralmente considerados baixos e vulgares, mas que no mundo cômico se tornam amados e desejados não apenas como prazeres, mas também como instrumentos políticos. A peculiaridade da *Lisístrata* certamente não está em fornecer imagens alternativas do feminino ou em contestar a organização cívica patriarcal e masculinizante; está apenas em lembrar que sem a sagacidade, a racionalidade e os vícios femininos e cômicos a *polis* masculina não ficaria de pé.

Referências

Obras de Aristófanes:

ARISTÓFANES. *Comédias I. Acarnenses, Cavaleiros, Nuvens*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva e Custódio Magueijo. 2ª ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1988.

ARISTÓFANES. *Comédias II. As Vespas, Paz, As Aves, Lisístrata*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.

ARISTÓFANES. *Dois comédias: Lisístrata e As Tesmoforiantes*. Tradução, apresentação e notas Adriane da Silva Duarte. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

ARISTÓFANES. *Lisístrata*. Tradução de Ana Maria César Pompeu. São Paulo: Hedra, 2010.

81 A própria Comédia personificada é personagem da comédia *A Garrafa*, de Cratino, onde a garrafa do título figura como esposa do comediógrafo conhecido por beber demais. E talvez as únicas personagens femininas importantes de Aristófanes nas peças anteriores à *Lisístrata* tenham sido Paz, Festa e Colheita na comédia *Paz*, símbolos da opulência campesina que dão vida à cidade, tanto no sentido de alegrá-la quanto de nutri-la.

ARISTÓFANES. *Lisístrata*. Trad. Ana Maria César Pompeu. (Premiado na Categoria 5 Tradução 1998 II Festival Universitário de Literatura Xerox e Livro Aberto). São Paulo: 6 Editorial Cone Sul, 1998.

ARISTÓFANES. *Lysistrata*. Edited with Introduction and Commentary by Jeffrey Henderson. Oxford: Clarendon Press, 1987.

ARISTÓFANES. *Lysistrata*. Translated with an Introduction and Notes by Stephen Halliwell. Oxford: Oxford University Press, 1998.

ARISTÓFANES. *Paz*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1984.

Demais referências:

APOLLONORUS. *The Library*. Vol. 1. Translated by J. G. Frazer. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1921.

ARISTOTLE. *Generation of animals*. Trad. A. L. Peck. Cambridge: Harvard University Press, 1943.

ARISTOTLE. *Minor Works: On Colours. On Things Heard. Physiognomics. On Plants. On Marvellous Things Heard. Mechanical Problems. On Indivisible: On Winds. On Melissus, Xenophanes, Gorgias*. Trad. W. S. Hett. Cambridge: Harvard University Press, 1936.

BLOK, Josine. *Citizenship in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

DOVER, K. J. *Greek Homosexuality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

ÊSQUILO. *Eumênides*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2000.

EURÍPIDES. *Hipólito*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2015.

EURÍPIDES. *Medeia*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2010.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HESÍODO. *Trabalhos e os dias, Os*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

LORAU, Nicole. *Les Enfants d'Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris: Librairie François Maspéro, 1981.

MARREN, Marina. State Violence and Weaving: Implications of Aristophanes' *Lysistrata* for Plato's *Statesman*. *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 15, issue 1, 2021.

MOURA, Camila de. A misoginia na tradição biográfica de Eurípidés. *Codex - Revista de Estudos Clássicos*, ISSN 2176-1779, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 2, pp. 39-62.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2021.

PLINY. *Natural History*. Vol. IX. Translated by H. Rackham. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1961.

RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

SAETTA COTTONE, Rossella. *Aristophane. Les Thesmophories ou la fête des femmes*. Traduction commentée. Paris: Éditions de Boccard, 2016.

SEBILLOTE CUCHET, Violaine. *Artémise, une femme capitaine de vaisseaux en Grèce antique*. Paris: Fayard, 2022.

SOUSA E SILVA, M. de Fátima. *Melanipa Sábia: Uma versão euripidiana de vícios femininos*. *Studia Philologica Valentina* Vol. 18, n.s. 15 (2016) 433-448

TAAFFE, Lauren. *Aristophanes and Women*. London: Routledge Press, 1993.

Um “empanturramento” de discursos: o episódio dos soluços do *Banquete* entre Aristófanes e Platão

An “over-filling” of logos: the episode of the hiccoughs in the Symposium between Aristophanes and Plato

Resumo

O objetivo geral deste artigo é interpretar o episódio dos soluços de Aristófanes (185c-e) no *Banquete* de Platão como exemplo do uso que o filósofo faz de tópicos cômicas para seus próprios fins, algo que tem sido objeto de inúmeros estudos recentes. Em específico, se argumenta, a partir de elementos lexicais e dramáticos platônicos e aristofânicos, que a atribuição do fenômeno dos soluços a um “empanturramento” (*πλησμονή*) tem como objetivo satirizar o discurso de Pausânias e sua proposta erótico-pedagógica. Entende-se que tal *plesmoné* consiste em um “preenchimento por discursos” e é uma das ocasiões de aplicação, por Platão, da metáfora do discurso como um fluxo gustativo. Esta é bem estabelecida na tradição literária anterior e é especialmente manipulada pelo poeta Aristófanes para criticar oradores, políticos e sofistas. O comediógrafo, enquanto personagem e representante do seu gênero no diálogo, serve ao filósofo no projeto mais amplo de propor que a sabedoria não é um produto acabado que possa ser adquirido por meio de uma transação.

Palavras-chave: Platão; Aristófanes; soluços; comédia; vinho; eros.

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: juliaznovaes@gmail.com

Recebido em: 26/05/2023 Aceito em: 27/06/2023

Abstract

The general aim of this article is to interpret the episode of Aristophanes' hiccoughs in Plato's *Symposium* as an example of the philosopher's use of comic *topoi* to his own ends, which has been the subject of many recent studies. Specifically, it is argued, on the basis of platonic and aristophanic lexical and dramatic elements, that the attribution of the hiccoughs' phenomenon to a certain *plesmoné* (*πλησμονή*) – a filling or an over-filling – satirizes Pausanias' speech and its erotic-pedagogical proposal. This *plesmoné* is being understood as a “filling by speeches” and is one of the occasions for the application, by Plato, of the metaphor for speech as a gustative flux. Such a metaphor is well established in the antecedent literary tradition and is especially manipulated by Aristophanes in order to criticize orators, politicians and sophists. The comedigrapher, as a character and a representative of his genre in the dialogue, serves the philosopher in his wider project of proposing that wisdom is not a finished product which can be acquired via a transaction.

Keywords: Plato; Aristophanes; hiccoughs; comedy; wine; eros

“(…) para dentro de estômagos alheios verteu muitas comichidades”¹.

Introdução

O episódio dos soluços de Aristófanes é uma interrupção do curso esperado do *Banquete*. Apesar de curto, este interlúdio dramático repercute de variados modos no texto. Tal como após o discurso de Fedro, o narrador não explicita a reação da audiência à fala de Pausânias e insinua a continuidade da ordem estabelecida com zelo por Erixímaco, *epi dexia* (*ἐπι δεξιᾷ*), ou seja, da esquerda para a direita (177d3). Contudo, a leitora é surpreendida, na mesma frase, por uma quebra de expectativa: Aristófanes, o orador seguinte, sofre um ataque de soluços que o impede de falar na sua vez. Assim narra Apolodoro:

1 Aristófanes, *Vespas*, vv. 1019-1020. Tradução minha.

Tendo **Pausânias pausado** [Παυσανίου δὲ παυσαμένου] – pois ensinam-me a falar igualdades os sábios – Aristodemo disse que Aristófanes devia falar, mas aconteceu-lhe, por **empanturramento** [πλησμονή] ou por outro motivo, ter um ataque de soluço e não tinha condições de falar, mas disse ele – pois ao seu lado reclinava-se o médico Erixímaco – “Erixímaco, é justo que tu ou me **pauses** [παύσαι] o soluço ou fale em meu lugar, até que eu mesmo o **pause** [παύσωμαι]”. Erixímaco disse: “Mas farei ambas as coisas, pois eu falarei na tua vez, e tu, quando **pausar** [παύση], na minha vez. Enquanto eu falo, experimenta se, prendendo a respiração por um tempo, quer **pausar** [παύεσθαι] o soluço. Se não, gargareja com água. Se é muito forte, pega algo com que possas coçar o nariz e espirra; se fizeres isso uma ou duas vezes, ainda que seja muito forte, **pausará** [παύσεται]”. “Eu farei isso”, disse Aristófanes, “já é mesmo hora de falares”².

Esta curta passagem abriu diversas vias de interpretação acerca da sua “variedade de funções dramáticas”³, de modo que, como afirmam Corrigan e Glazov-Corrigan⁴, é um ótimo exemplo de um problema que, inevitavelmente, se coloca durante a leitura de Platão: interpretar demais, ou interpretar de menos (“*reading too much and too little into them*”). Assim, Taylor⁵, por um lado, afirma que seria um erro entender a passagem como algo mais que um ornamento literário humorístico e nela procurar por “significados ocultos”. No outro lado do espectro, Kojève, relata Lacan, teria afirmado que não seria possível interpretar o *Banquete* sem saber “por que Aristófanes estava com soluços”⁶.

Das interpretações que identificam alguma função “oculta” – se bem que é mesmo discutível, à luz da terminologia que será aqui analisada, se não se trataria de algo muito mais explícito –, quase todas são compatíveis e sobreponíveis. Em um primeiro nível, se pode afirmar que a passagem empresta verossimilhança à representação desse tipo de ocasião, como nota Guthrie⁷.

2 Platão, *Banquete*, 185c4-e5. Tradução de Franco e Torrano, Platão, 2021. A não ser que de outro modo indicado, todas as citações do diálogo foram retiradas desta edição.

3 Allen, 1993, p. 20.

4 Corrigan; Glazov-Corrigan, 2004, p. 68.

5 Taylor, 1955, p. 216.

6 Lacan, 2010, p. 83.

7 Guthrie, 1975, p. 382.

Powell⁸ corrobora esse ponto de vista, chamando a atenção para certas fontes metaspóricas que tratam das “várias maneiras de evacuar as matérias do corpo”, citando como exemplo a flatulência de Filocléon em *Vespas* de Aristófanes (v. 1305), resultante da embriaguez, e vasos áticos que representam simposiastas defecando e urinando.

A comicidade da passagem é patente, e Aristófanes é, dentre o elenco de personagens, sem dúvida a sua “vítima mais adequada”⁹, enquanto autor de comédias em que tais aspectos menos nobres da fisiologia humana – processos de repleção e evacuação, preenchimento e esvaziamento – são tópicos constantes. Por isso, alguns intérpretes foram levados a entender que a função mesma da cena seria ridicularizar ou satirizar o homem histórico, possivelmente como parte de uma “vingança” platônica pelo retrato ridículo de Sócrates em *Nuvens*¹⁰ – como sugerem, por exemplo, Scott & Welton¹¹. Isto é especulativo e, apesar de não ser impossível¹², acaba reduzindo “a criação platônica para torná-la uma simples polêmica contra o poeta cômico”¹³, um personagem pelo qual Platão dispense esforços para destacar, dramática e filosoficamente. Este não parece, portanto, um caminho hermenêutico muito profícuo.

Bury¹⁴ cita três comentadores que formariam o quadro de uma compreensão antiga acerca do episódio, ainda que tardia, e segundo a qual o incidente também visaria à sátira do personagem e seus hábitos. O orador Élio Aristides¹⁵, no contexto de uma consideração crítica sobre a busca de veracidade nos “fatos” anacrônicos narrados no diálogo, afirma que o objetivo seria zombar da insaciabilidade (*ἀπληστία*) do personagem. Ateneu¹⁶ sugere que Aristófanes usa os soluços e suas curas barulhentas (gargarejo, espirro) para comediá-lo e atraparhar (*κωμωδεῖν ... καὶ διασύρειν*) os outros. Ambos estes comentários

8 Powell, 2012, §15.

9 Guthrie, op. cit., p. 382; também Dover, 1980, p. 104.

10 Cf. Noël, 2000, para uma discussão nuançada da natureza deste retrato.

11 Scott; Welton, 2008, pp. 56-57.

12 Dada a menção de Aristófanes na *Apologia* (19c; 18a-d) como primeiro acusador de Sócrates.

13 Noël, op. cit., p. 126.

14 Bury, 1932, p. xxii.

15 Élio Aristides, *Orationes*, 46 (Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων), 287 Jebb.

16 Ateneu, *Deipnosophistae*, V.187c.

apontam para *insights* mais profundos da passagem: tanto o emprego da noção de *aplestía*, que se alinha ao uso crítico do vocabulário do preenchimento (*πλησμονή* e cognatos) para descrever o funcionamento dos apetites neste e em outros diálogos platônicos; quanto atribuir a função de “comediar” ao personagem comediógrafo. Por fim, Bury cita Olimpíodoro¹⁷. Ao contrário do que o comentador moderno dá a entender, o neoplatônico considerou o episódio como uma espécie de homenagem ao cômico que, com Sófron, teria sido a influência pela qual Platão “foi beneficiado na representação de personagens nos diálogos” (*τὴν μίμησιν τῶν προσώπων ἐν τοῖς διαλόγοις ὠφελήθη*, 2.66-7) – ou seja, os soluços seriam um reconhecimento, pelo filósofo, da sua dívida literária com autores de veia cômica. O mesmo trecho do *Vita Platonis* é a fonte do “*petit fait*” que deleitou Nietzsche em *Além do Bem e do Mal*¹⁸: a descoberta das obras de Aristófanes sob o travesseiro do leito de morte de Platão. A anedota não precisa ser verídica para que se ateste o “interesse que beira a obsessão” do filósofo pelo poeta, como coloca Capra¹⁹: proliferam estudos recentes que se debruçam sobre o intertexto do *corpus* platônico com o aristofânico através da sua apropriação de “códigos dramatúrgicos, temas e imagens”²⁰.

O *Banquete* contém diversos exemplos de tais apropriações²¹, das quais os soluços talvez sejam o exemplo mais explícito. Há razão para isso. Se, por um lado, é inegável que todos os convivas do *Banquete* são personagens históricos sujeitados a algum nível pessoal de zombaria – inclusive do tipo esperado em uma representação verossímil do convívio entre amigos –, por outro é conveniente lembrar que as personalidades elencadas no diálogo representam certos gêneros discursivos com os quais a filosofia dialoga e compete²², ou seja, personificam determinados tipos de discurso e argumentos. Impedir Aristófanes de fazer qualquer som além do involuntário, mesmo que temporariamente, parece uma ocasião em que a comédia se volta contra seu principal artífice ou, dito de outro modo, em que tópicos do gênero cômico se voltam contra o próprio gênero.

17 Olimpíodoro, *Vita Platonis in In Platonis Alcibiadem Comentariorum*, 2.66-76.

18 Nietzsche, *Além do bem e do mal*, §28.

19 Capra, 2018, p. 111.

20 Idem.

21 Cf. Capra, 2007a; 2016; 2018.

22 Nightingale, 1995; Soares, 2016, pp. 69-71.

Não obstante, isto não se constituirá como um silenciamento da comédia, mas, pelo contrário, um direcionamento do seu poder para os fins dramáticos e filosóficos do autor. Em proveito deste tipo de interpretação e dentro dos objetivos presentes, seria mais interessante entender Aristófanes, o *personagem*, como um conduto de recursos cômicos que servem a certos objetivos alcançados pela passagem dos soluços – um tubo, por assim dizer, por onde passa um certo fluxo discursivo que se mistura ao texto platônico.

Assim, em primeiro lugar, o episódio também funciona como alívio cômico – no sentido “próprio” do termo –, onde contracenam pela primeira vez²³ dois personagens opostos: de um lado, o ilustre comediógrafo Aristófanes, cujo nome poderia ser entendido como “O-que-Melhor-Fala” ou “O-que-Melhor-Aparece”²⁴, mas que é condenado pelo corpo em convulsão a emitir sons sem sentido. De outro, Erixímaco, o médico defensor da ordem e da moderação (176c-d) que prontamente busca solucionar a interrupção, fazendo juz ao seu nome, que significa algo como “Lutador-de-Arroto”²⁵. Como nota Buarque²⁶, o uso de nomes descritivos é um lugar-comum aristofânico.

Além disso, ainda que a receita do médico para a cura dos soluços (185d-e) seja eficaz, ela não é tão rápida, como afirma Aristófanes na retomada do episódio após o discurso de Erixímaco (189a) – este que, se pode imaginar, teve que lutar com os sons disruptivos de gargarejos e espirros (e possivelmente risadas) pela atenção dos convivas: “Pausou sim, não todavia antes de aplicar-lhe o espirro, a ponto de admirado me perguntar se a ordem do corpo pede [deseja, ἐπιθυμεί] tais ruídos e cócegas como é o espirro, pois o soluço pausou logo, quando lhe apliquei o espirro”²⁷. A implicação é que o soluço – uma ingestão de ar – só pausou após a aplicação de método com efeito contrário, o espirro – uma expulsão de ar, em consonância com a definição que Erixímaco deu à medicina, em seu elogio a eros, como “a ciência dos eventos do amor no corpo quanto à **plenitude** e ao vazio” (ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος

23 Cf. Platão, *Banquete*, 189a-b; 193d-e.

24 Aristo + phanēs, sendo φάναι (phánai) flexão do verbo φημί (phemi), falar, e φᾶναι de φαίνο (phaíno), aparecer, cf. Destrée, 2015.

25 Ἐρυξίμαχος, composto de Eryxi-, formado a partir do verbo ἐρεύγομαι, *ereugomai*, arrotar, e -makhos, de μάχομαι, *makhaomai*, lutar.

26 Buarque, 2011, p. 49. É claro que Platão não inventou estes nomes, mas certamente os fez trabalhar a seu favor.

27 Platão, *Banquete*, 189a1-6.

ἐρωτικῶν πρὸς πλῆσμονήν καὶ κένωσιν)²⁸. Erixímaco está ciente de que foi ridicularizado – ele acusa Aristófanes de “fazer graça” (γελωτοποιεῖς, 189a8). Assim emoldurado pelo episódio dos soluços, é evidente que o discurso de Erixímaco está na mira cômica de Platão²⁹.

Aqui, contudo, se deseja argumentar que o episódio também tem uma função satírica retrospectiva, tendo como alvo o discurso de Pausânias – não apenas o modo como ele fala, mas a tese erótico-pedagógica que ele defende. Neste caso, a crítica similarmente se apoia no vocabulário dos preenchimentos e esvaziamentos do corpo, tão tematizados na comédia aristofânica. Tendo como base os pressupostos hermenêuticos delineados nesta introdução, o resto do texto se divide em três seções. Na primeira, são ressaltados os elementos lexicais e dramáticos do *Banquete* que apoiam a interpretação de que os soluços de Aristófanes foram causados por um “empanturramento” com o discurso de Pausânias. Na segunda, se discute como esse dispositivo dramático se reporta a um imaginário metafórico bem estabelecido na literatura grega, no qual o discurso é figurado como algo que se come ou se bebe. Esta tradição recebe um tratamento invectivo muito específico na comédia aristofânica, que se volta contra os hábitos orais excessivos de sofistas, políticos e oradores. Por fim, se examina como Platão interage com essas comichidades em algumas obras, e, em específico, no *Banquete*.

1. Os soluços como sátira direcionada: um “empanturramento” por discursos

O longo³⁰ discurso de Pausânias é repleto de antíteses, simetrias, assonâncias e paronomásias³¹. Tal retórica pomposa é abertamente debochada na letra do texto do episódio dos soluços, desde a piada inicial da narração de

28 Ibidem, 186c6-7.

29 Outras razões para isto ficam fora do escopo deste artigo. Sobre, cf. Trivigno, F. V. A Doctor's Folly: Diagnosing the Speech of Eryximachus. In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (Orgs.) *Plato's Symposium: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. Capítulo 3, pp. 48-69).

30 Perdendo em comprimento apenas para Sócrates e Alcibiades.

31 Podem-se citar: 181d4-5: τὸν βίον (...) συνεσόμενοι (...) συμβιωσόμενοι; 182a4: ἀκαίριαν (...) ἀδικίαν; 182e3: ἔργα ἐργαζομένω; 183a6-7: δουλείας δουλεύειν οἷας οὐδ' ἂν δοῦλος οὐδεὶς; 183a8: πράττειν οὕτω τὴν πράξιν; 183b4-5: πράγματα διαπραττομένου; 183d7: πονηρῶ τε καὶ πονηρῶς; 184b7-c1: δουλεύειν (...) δουλείαν; 185a1: πλουσίῳ πλούτου. Destrée (2015, p. 361, n. 8.) destaca todo o parágrafo final do discurso como seu clímax estilístico (185b3-c3).

Apolodoro, que estabelece o tom: “Tendo Pausânias pausado (Παυσάνιου δὲ παυσαμένου) – pois ensinam-me a falar igualdades (ἴσα λέγειν) os sábios (...)”. O verbo “pausar” (παύω) se repete seis vezes entre 185c4-e5 e mais duas entre 188e4-189a2³²; e, como comenta Brisson³³, o uso da expressão técnica *isa légein* para qualificar os recursos de repetição da frase se reporta ao uso deste “dispositivo” por Górgias, que exerceu grande influência sobre a composição de discursos epidícticos, gênero que o diálogo põe em foco³⁴. Também Agatão, *erōmenos* de longa-data de Pausânias, fará um discurso marcado por este estilo e será obliquamente censurado por Sócrates pelo seu “gorgianizar” (198c)³⁵. Nesse sentido, os amantes compartilham uma forma de discursar transmitida por seu mestre Górgias, que no diálogo representa, metonimicamente e quase anonimamente, a sua arte. Dentre os sete discursos que compõem o diálogo, estes dois são evidentemente marcados como “sofísticos”.

É consenso na literatura que a repetição do verbo παύω e a referência ao ἴσα λέγειν sejam uma ridicularização da maneira de falar de Pausânias. A conclusão de Lacan é bastante eloquente:

*É, ainda assim, extremamente difícil deixar de ver que, se Aristófanes está com soluços, é porque durante todo o discurso de Pausânias ele morreu de rir, e Platão não fez por menos. Em outras palavras, o fato de que Platão nos solte alguma coisa como é tentador tentar, e nos repita em seguida durante dezesseis linhas a palavra tentador e a palavra tentar deve nos deixar de orelha em pé (...). Portanto, creio estar suficientemente claro que, para o próprio Platão, que fala aqui sob o nome de Apolodoro, o discurso de Pausânias é algo de derrisório.*³⁶

32 Lacan (op. cit., p. 84) leva em conta também a homofonia com ποιήσω (185d4, e5) e ποιήσης (185e3).

33 Brisson in Platão, 2007, p. 195, n. 177.

34 Nightingale, op. cit., p. 101-102.

35 Esta caracterização parece ser fiel ao Agatão histórico: alguns de seus fragmentos atestam uso do *isa legein* (cf. fr. 3, 4, 6, 11, 12 TrGF Snell); e ele é da seguinte maneira mencionado por Filóstrato na seção sobre Górgias do seu *Vitae sophistorum* (1.493.2-5): “Agatão, o poeta de tragédias, o qual a comédia considera sábio e belo-em-dicção [καλλιεπῆ; cf. Aristófanes, *Tesmoforiantes*, v. 49], muitas vezes *gorgianiza* [γοργιάζει] em seus iambos”. καὶ Ἀγάθων δὲ ὁ τῆς τραγωδίας ποιητής, ὃν ἡ κωμῳδία σοφόν τε καὶ καλλιεπῆ οἶδε, πολλαχοῦ τῶν ἰάμβων γοργιάζει. Tradução minha.

36 Lacan, op. cit., p. 84.

No entanto, ainda que estes elementos sejam evidências suficientes para argumentar a favor da função satírica retrospectiva do episódio³⁷, eles não são absolutamente dependentes do fato do soluço, já que poderiam ser introduzidos por outros artifícios dramáticos.

Com efeito, o elemento lexical da passagem que é necessariamente associado aos soluços e que serve para satirizar Pausânias é a palavra *plesmoné* (πλησμονῆς, 185c6)³⁸. Hooper³⁹ argumenta que, ao atribuir os soluços de Aristófanes a um “preenchimento” ou “empanturramento”, Platão sugere que o cômico se empanturrou não de comida, mas de um discurso complexo e técnico, excessivo, difícil de digerir. Esta interpretação é proposta pelo autor como argumento de que o filósofo, na cena, emprega convenções da comédia para criticar retrospectivamente a sofisticação sofisticada de Pausânias. Os soluços, segundo ele, desenvolveriam papel análogo à flatulência de Estrepsíades, personagem de *Nuvens* através do qual o poeta Aristófanes ridiculariza a grandiloquência do coro de nuvens (vv. 269-96) e de Sócrates (vv. 373-97)⁴⁰. Ainda que se concorde com a finalidade geral de satirizar, aqui se deseja emendar a glosa de Hooper de duas maneiras: em primeiro lugar, no contexto deste diálogo, o discurso não seria análogo à comida, mas ao vinho; e, em segundo lugar, que a importância da passagem é melhor compreendida se este uso do vocabulário do preenchimento por discursos for comparado, mais que a uma cena aristofânica, a uma tópica invectiva bem desenvolvida em diversas comédias.

O preenchimento por *lógoi* de Aristófanes dialoga com dois imaginários metafóricos relacionados e identificáveis em vários outros diálogos platônicos.

37 Cf. Plochmann, 1962.

38 Bury (op. cit., pp. xxii-xxiii) relata a mesma posição sendo tomada por alguns comentadores do século XIX, mas as rejeita por assumir um nível de literalidade que, pelo menos aqui, não é pretendido. Para ele, uma função satírica retrospectiva do episódio é “far-fetched and improbable”: “Ast – whose view is shared in the main by Hommel, van Prinsterer and Rettig – argued that the real object of the ridicule is Pausanias, by whose speech Aristophanes implies that he has been “fed up” to the point of loathing. This view Rettig thinks is supported by the phrase Πανσανίου πανσαμένου, which he takes to indicate Apollodoros’ ridicule, – by the allusion made by Aristophanes to Pausanias’ speech in 189c, – and by his mention of Pausanias again in 193b; and he construes the hint of another possible cause (ἢ ὑπό τινας ἄλλου, 185c) as “affording the key to the hidden meaning of the word πλησμονή.” This view, however, is open to the objections (urged by Rückert against Ast) that, first, it makes Aristophanes guilty of excessive rudeness in feigning a hiccough to show his disgust ... and that, further, there is no plain sign that the hiccough was feigned, but on the contrary the whole incident is stated by Aristodemus as matter-of-fact.”

39 Hooper, 2017, pp. 9-10.

40 Ibidem, p. 12.

O primeiro entende o discurso como um tipo de fluxo⁴¹, que por isso se presta à descrição através do vocabulário do preenchimento característica do tratamento platônico dos apetites⁴². O segundo associa de modo muito próximo o discurso e a comida ou bebida como fluxos análogos ou comparáveis. Repete-se, por exemplo, a noção de um “festim de *lógoi*”⁴³. A analogia entre o preenchimento da alma por discursos e o do corpo pela comida ou bebida é usada por Platão em outros diálogos para se referir tanto a apetites e prazeres⁴⁴ quanto à aquisição de discursos ou de conhecimento⁴⁵. O resultado deste quadro metafórico é que o discurso pode muito bem ser entendido como um objeto de desejo, e mesmo de um desejo apetitivo como fome, sede ou tesão, a depender do contexto dramático em a imagem é desenvolvida.

Quanto ao episódio em questão, também Dover⁴⁶, Lowenstam⁴⁷ e Rosen⁴⁸ traduzem ou compreendem a saciedade implicada em *plesmoné* como um simples “over-eating”, excesso de comida. Este é um uso mais comum da noção no *corpus* grego, mas não é de todo necessário⁴⁹. A posição destes autores

41 Cf. *Sofista*, 263e; *Fedro*, *passim*; *Teeteto*, 177b8, 206d1-4; *Timeu*, 75d-e. Também *Crátilo*, 396d; *Leis*, II.672b3; *Lísis*, 204d; *Hípias Maior*, 291a6.

42 Platão usa com frequência o vocabulário do preenchimento, sobretudo por fluxos, em suas investigações fisiológicas e psicológicas (cf. Sassi, 2011, p. 257). O funcionamento do desejo é ocasião privilegiada de aplicação deste léxico (cf. Bravo, 2009), especialmente no caso da tríade apetitiva (sede, fome, tesão e seus prazeres; passagens representativas são *Filebo*, 34d10-e1; *República*, 329a5-6). O *Górgias* é especialmente abundante: *ἀποπίμπλημι* (491a2, 503c5, 505a6), *ἐμπίμπλημι* (505a9, 518c5, 519a3), *πίμπλημι* (494a1), *πληρόω* (493e4, 494a6-7, b1, c3, 503c8, 507e3); *ἀπληστία* (493b3), *ἀπλήστως* (493c5), *πλήρης* (493e1), *πλήρωσις* (492d7, 496e1), e *πλησιμονή* (518d4).

43 Cf. *Fedro*, 227b6-7; *Lísis*, 211c10-d1; *República*, I.352b, 354a-b, IX.571d8.

44 Cf. *Filebo*, 54e, 62d; *Górgias*, 491-518, 521d-522b; cf. *Leis*, 636d-e.

45 Cf. *Filebo*, 15d-e, 52a, 62d; *Político*, 286a1-7; *Protágoras*, 313a-314b; *República*, 539b, 584e-586c, *Sofista*, 251a-b.

46 Dover, op. cit., p. 104.

47 Lowenstam, 1985, p. 89; op. cit., p. 43.

48 Rosen, 1987, p. 120.

49 A associação com o alimento e a bebida é uma das conotações mais atestadas do vocabulário do preenchimento desde Homero, sobretudo o verbo *ἐμπίμπλασθαι*, que teria nesse contexto seu uso metafórico mais corrente – especialmente em Aristófanes (Taillardat, 1965, p. 91). Cf. Aristófanes, *Aves*, v. 789; *Assembleia de Mulheres*, v. 56, *Cavaleiros*, v. 935; *Lisistrata*, vv. 235, 327 (encher taça, jarra); *Nuvens*, vv. 376, 386; *Paz*, v. 1000; *Plutão*, v. 892; *Vespas*, vv. 984, 911, 1127, 1304, cf. v. 380). Cf. Homero, *Odisseia*, VII.221 (encher o estômago de comida e bebida); Heródoto, *Historiae*, I.212, VIII.117 (vinho); Xenofonte, *Memoráveis*, I.3.6; Cratino, fr. 149 PCG; Éubulo,

não leva devidamente em conta uma série de elementos da tessitura do texto, sobretudo de outras cenas mais dramáticas como o prólogo de Aristodemo, a caracterização de Aristófanes, e a conexão temática mais forte entre eros e vinho; nem dá atenção à conexão lexical com uma das cenas mais importantes do diálogo – aquela na qual Sócrates põe em dúvida a sugestão de Agatão de que a sabedoria possa ser transmitida “tal qual a água que nas taças através do fio de lã escorre da mais cheia [πληρεστέρας] à mais vazia” (175d6-7), sob a forma de um fluxo discursivo.

Em primeiro lugar, a observação empírica evidencia que a ingestão rápida de bebidas alcóolicas é causa distinta de soluços. Sabe-se também que, quando Sócrates chegou à casa de Agatão, a parte da refeição da festa já estava encaminhada – eles “já estavam bem no meio do jantar” (175c-6) –, enquanto que o consumo de vinho só é abordado após as libações, os ritos e os hinos de praxe, estes feitos depois que todos terminaram de comer (176a2-3). O texto é bem explícito no que diz respeito a este passo a passo, um estabelecido ritual do *sympósion* grego⁵⁰ no qual o filósofo se apoia para estruturar o movimento da narrativa e criar a atmosfera dramática em que os discursos são proferidos. Ainda que a ênfase dramática na total separação entre o momento de comer e calar e o momento de beber e falar seja uma escolha platônica⁵¹, se deve levar em consideração a afinidade entre estas duas últimas, ecoada na tradição poética metasimpótica, que figura vinho e discurso como fluxos dependentes, equivalentes e intercambiáveis⁵².

A isso se deve acrescentar as primeiras palavras de Aristófanes, no prólogo – a sua confissão que ele fora um dos que mergulharam ou se afogaram (βεβαπτισμένον, 176b4) em vinho na noite anterior, algo que não sugere que ele exerceria moderação nesse quesito, mesmo sofrendo de ressaca. Platão

fr. 38 PCG; Ferécates, fr. 85 PCG; Antífanes, fr. 268 PCG. No caso de Platão, vide, por exemplo, *Carta VII*, 326b9, onde se usa “ἐμπιπλάμενον” para referir aos excessos das mesas siracusanas, retomados depois como “εὐλογίας καὶ πότους καὶ ἀφροδισίων” – ou seja, o termo qualifica um modo de vida segundo a tríade de apetites (fome, sede e tesão), não apenas a fome.

50 A mesma ordem de procedimentos é tema de Xenófanes, fr. B1 DK; Aristófanes, *Vespas*, vv. 1210-17; *Theognidea*, 1.762-4. Cf. Strauss Clay, 2016.

51 Romeri, 2002a, p. 54.

52 As atividades principais de um *sympósion* são beber e falar, que se regulam mutuamente: o vinho solta a língua e afasta da mente assuntos mais pesados; mas não se deve beber a ponto de incapacitar a fala. Assim, são frequentemente representadas como simultâneas (cf. *Theognidea*, I. 1046-7; Alexis, fr. 9.8-10 PCG), e o vinho e o discurso se confundem na palavra dos poetas, sendo possível o vinho cantar (cf. Píndaro, *Ode Olímpica* 6.91, *Ode Ístmica* 6.1-3; Filóxeno de Citera, fr. 831 PMG), e homens brindarem com poemas (cf. Dioniso Calco, fr. 1 e 4 West).

é, admitidamente, omissis quanto ao consumo de vinho dos personagens ao longo do diálogo. Note-se, contudo, que a sugestão de Erixímaco não foi eliminar o vinho, e sim transferir sua função organizadora da ocasião (*epi dexia*) para a palavra⁵³, de modo que ele fosse bebido não por obrigatoriedade, mas “por prazer” (πρὸς ἡδονήν, 176e2-3) e “quanto cada um quiser” (ὅσον ἂν ἕκαστος βούληται, 176e5). Além disso, Erixímaco inclui Aristófanes na categoria dos “mais capazes de beber” (οἱ δυνατώτατοι πίνειν, 176c2-3) – por oposição aos “incapazes” (ἀδύνατοι, 176c3) – ao lado de Pausânias e Agatão, e os quais Sócrates conta ao seu lado na sua categorização dos mais eróticos (177e), ou seja, os que não teriam problema algum em fazer um discurso sobre eros. A sobreposição das classificações sugere uma conexão entre as capacidades alcóolica e discursiva destes personagens.

Sócrates justifica a inclusão de Aristófanes associando-o a Dioniso e Afrodite⁵⁴, deuses que o acompanham na sua profissão de comediógrafo (177e1) enquanto metonímias para o vinho⁵⁵ e o sexo, respectivamente. Com efeito, o vinho e o *sympósiion* são artifícios dramáticos especialmente férteis em diversas peças aristofânicas⁵⁶. Através dessas imagens, o cômico põe questões que demandam a autorreflexividade da *pólis* no que diz respeito à guerra – sendo o cultivo da vinha e o consumo do vinho símbolos para a paz⁵⁷ – e ao funcionamento de suas instituições. De fato, a representação do consumo

53 Aristodemo narra que foi decidido, em tradução minha mais literal, “fazer a presente reunião não através da embriaguez” (μη διὰ μέθης ποιήσασθαι τὴν ἐν τῷ παρόντι συνουσίαν, 176e1-2); a que Erixímaco complementa, algumas linhas depois, com a proposta de que “hoje façamos nossa reunião através de discursos” (διὰ λόγων ἀλλήλοις συνεῖναι τὸ τήμερον·, 176e8-9) (ROMERI, 2002b, p. 84). Isto pode ser entendido como uma “substituição” do vinho pelo discurso que só será revertida pela chegada de Alcibiades e a imposição da obrigatoriedade da bebedeira (213e). Cf. Romeri, 2002b, pp. 70, 84.

54 Estes deuses são frequentemente associados no *corpus* grego. O próprio Aristófanes se descreve, na parábase de *Nuvens*, como “nutrido por Dioniso” (τὸν Διόνυσον τὸν ἐκθρέψαντά με, v. 519), e também falou sobre “o vinho doce de beber, leite de Afrodite” (ἡδύς γε πίνειν οἶνος, Αφροδίτης γάλα; Ateneu, *Deipnosophistae*, X.444d = fr. 613 PCG). Platão os cita conjuntamente no *Crátilo* (406b7-d2); e os *Problemata* (XXX. 953b30-33) aristotélicos descrevem o vinho como afrodisíaco, e como correto o dito de os deuses andarem juntos. Cf. Apostolius, *Collectio paroemiarum*, iv.48, Αφροδίτη καὶ Διόνυσος μετ’ ἀλλήλων εἰσί, os deuses “estão juntos um com o outro”.

55 Dioniso é também deus do teatro, e isto sem dúvida está implícito na menção. Contudo, funcionando como par de Afrodite, a referência deve ser entendida mais propriamente como ao vinho enquanto tema do drama aristofânico.

56 Bowie, 1997.

57 Cf. Pütz, 2003, pp. 217-219. Este é o caso sobretudo em *Acarnenses*. Note-se que σπονδή, literalmente, “libação”, é a palavra usada para tratados de paz (Aristófanes, *Acarnenses*, vv. 183, 186).

de vinho – inclusive o consumo exagerado – é tema essencial da comédia enquanto gênero, de modo que esta é grande fonte documental para os detalhes desse hábito entre os gregos⁵⁸. Em resumo, dados o tempo transcorrido entre a refeição e o episódio em questão, a caracterização do personagem, e o diálogo patente entre Platão e o poeta cômico, parece evidente que o filósofo pretende que a causa física dos soluços seja o vinho, como análogo à sua causa metafórica, o discurso.

2. Buracos insaciáveis: Aristófanes e a metáfora invectiva do discurso-fluxo

A imagem de um preenchimento apetitivo por discursos não é originalidade platônica. Antes, o filósofo é herdeiro de uma tradição literária onde o discurso é figurado como um fluxo gustativo, sobretudo doce (ἡδύς), e portanto relacionado ao prazer (ἡδονή)⁵⁹. Já em Homero e Hesíodo, a melifluência é atributo do discurso do rei, do sábio, da Musa e do poeta⁶⁰, e condiciona os modos de emissão e recepção de suas palavras. Ao longo dos períodos arcaico e clássico, esta metáfora gustativa foi apropriada por poetas como uma maneira de se autorrepresentar, inclusive por oposição ou em competição com rivais⁶¹, como se pode ver em Píndaro, poeta cujo coração “saboreia [γεύεται] hinos”⁶²; e também no próprio Aristófanes, que na parábase de *Nuvens* afirma sua identidade poética como um poeta nutrido por Dioniso (τὸν Διόνυσον τὸν ἐκθρέψαντά με, v. 519), e busca mostrar o valor da sua poesia para a *pólis* dando ao seu “público inteligente” “a primeira prova [πρώτους ... ἀναγεῖσθ] desta [sc. sábia] comédia” (v. 522-23)⁶³.

58 Pütz, op. cit., pp. 199, 211-212.

59 Cf. Chantraine, 1999, p. 406.

60 Cf. Homero, *Iliada*, 1.247-9; Hesíodo, *Teogonia*, vv. 39-40, 83-84, 86, 90; cf. Platão, *Íon*, 534b1-3.

61 Hitch, 2018, p. 20. Tradução minha.

62 Píndaro, *Ode Ístmica* 5.20; cf. também *Ode Nemeia*, 3.76-9; *Ode Olímpica* 7.7-8; *Ode Pítica* 10.56. Cf. Platão, *Teeteto*, 157c-d; *Primeiro Alcibiades*, 114a7, cujos personagens homônimos degustam discursos oferecidos por Sócrates.

63 Tradução de Cesar Lopes Gemelli in Aristófanes, 2013.

É a inflexão invectiva desta metáfora, tão antiga quanto Homero⁶⁴, que interessa diretamente aqui. Ela se apoia sobre o que Steiner⁶⁵ chama de “a coincidência entre transgressões na área do consumo e aquelas na área do discurso”, sendo o ambiente simpótico o espaço ideal para a tematização da equivalência de tais excessos.

*De Hesíodo a Ésquilo e além, poetas e oradores gregos combinam referências a apetites descomunais e/ou transgressores com formas de discurso que violam as regras de decoro linguístico, seja em relação ao seu caráter muito abusivo, muito longo, muito vulgar, muito incompreensível, muito adulator, ou simplesmente mentiroso. A natureza do que a boca põe para fora repetidamente trai a quantidade e qualidade do que o falante ingeriu, e o seu caráter enquanto comensal necessariamente condiciona a emissão de sua voz.*⁶⁶

Na Atenas democrática do século V, a metáfora se apresenta na comédia como reação à ingressão na *pólis* de uma variedade abundante de novos pratos e discursos, “bem-temperados” com *opsa* e figuras retóricas, provindos sobretudo de estrangeiros sicilianos como o gastrônomo Miteco e o sofista Górgias⁶⁷. O discurso, não mais tão doce, passa a ser representado pelos hábitos apetitivos vulgares de sofistas, políticos, oradores e poetas rivais.

Em Aristófanes, especificamente, é possível identificar um determinado sistema de imagens centrado em comportamentos orais relacionados aos apetites e seus excessos. Nesse imaginário, que se consolidou através do percurso histórico da tradição invectiva jâmbica, a boca se torna um *locus* metonímico para comportamentos e atitudes vulgares, podendo substituir ou ser

64 Homero, *Odisseia*, 18.2-3.

65 Steiner, 2002, p. 297. Tradução minha.

66 *Ibidem*, p. 312. Tradução e grifos meus.

67 A Sicília teria sido tanto o berço da técnica retórica, cuja invenção era atribuída a Córax e Tísias, quanto da “gastronomia”. Cf. Davidson, 1997, p. 4-5. Miteco é mencionado por Platão em *Górgias*, 518b. Cf. Platão, *República*, 404d, onde Sócrates se refere à “mesa de Siracusa e a variedade de pratos siciliana” (Συρακοσίαν ... τράπεζαν καὶ Σικελικὴν ποικιλίαν ὄψου) e à famosa “doçaria ática” (Ἀττικῶν πεμμάτων).

justaposta a outras partes corporais⁶⁸, como o ouvido e o ânus. Segundo o mapeamento de Worman⁶⁹, ao longo dos séculos V e IV, oratória e dramaturgia, prosa e poesia, desenvolvem um relacionamento de influência mútua – um diálogo intergenérico –, através do qual se padroniza um retrato crítico de oradores populares e itinerantes a partir da boca e suas práticas associadas, como falar, comer, beber e praticar - atividade sexuais – estas que se tornam, até certa medida, intercambiáveis.

É com esta variação específica da metáfora do fluxo gustativo que Platão interage no episódio dos soluços e em outros diálogos, sendo apenas um dos prosadores que se apropriaram do programa de calúnia desenvolvido contra oradores pela comédia aristofânica. O coro de *Aves* (vv. 1694-1705), por exemplo, fala da raça dos “Ventrilinguáridos” (ἐγγλωπτογαστόρων γένος), também chamados Górgias e Felipes, seres que possuem a língua na barriga e “que garantiriam seu sustento através da palavra”⁷⁰ – ou seja, os sofistas falam e comem “pelo estômago”, trocando palavra pelo dinheiro do seu “sustento”.

Worman⁷¹ afirma que a correlação entre “buracos” varia de acordo com gênero, idade e classe⁷²: o sofista e o poeta tendem a ser associados à atividade sexual, uma insaciabilidade que os feminizam e os associam ao ambiente do simpósio, em contraste com a representação do grosseiro demagogo popular⁷³. De fato, a caracterização do demagogo como “açougueiro” (μάγειρος, vv. 216, 376, 418) que alimenta o demos em *Cavaleiros* é diferente da moleza de Sócrates e seus discípulos em *Nuvens*, que se curvam para o chão para examiná-lo com os olhos, enquanto seus ânus “olham” para o céu (v. 193) – a investigação meteorológica e a linguagem específica de quem a conduz são uns dos principais objetos de zombaria nesta peça⁷⁴. No entanto, a conexão entre

68 Worman, 2008, p. 19.

69 Ibidem, pp. 2, 9-11.

70 Duarte in Aristófanes, 2000, p. 25.

71 Worman, 2008, p. 64.

72 Idem.

73 Ibidem, pp. 13, 61, 119-20.

74 Por exemplo, um pouco antes e inversamente à imagem do ânus virado para o céu e os olhos para o chão, em *Nuvens*, vv. 170-174, o discípulo que recebe Estrepsíades à porta conta que um lagarto defecou na boca de Sócrates quando, uma vez, o filósofo observava o céu de boca aberta.

o ânus e o discurso⁷⁵ é feita de modo mais amplo durante o *agōn* entre os Discursos Melhor e Pior, representantes de dois modelos distintos de educação:

Discurso Melhor: E no caso de, tendo obedecido a ti, ele ganhar um rananete introduzido no rabo e ter os pelos pubianos queimados com cal? Terás algum conselho para dar, para que ele não fique com o cu arregaçado [εὐρύπρωκτος]?

Discurso Pior: Se ficar com cu arregaçado, qual o mal?

DM: Acaso poderia ele sofrer, em alguma ocasião, algum mal maior do que esse?

DP: O que dirás, caso sejas vencido por mim nesse ponto?

DM: Me calarei. O que mais poderia fazer?

DP: Diz-me: de que tipo de gente são os advogados?

DM: Do tipo que tem o cu arregaçado.

DP: Estou convencido. E os trágicos, como são?

DM: Têm o cu arregaçado.

DP: Bem dizes. Os demagogos?

DM: Têm o cu arregaçado.

DP: Então estás ciente de que o que dizes não faz sentido? E de que tipo é a maior parte dos expectadores [sic]? Examina!

DM: Estou examinando.

DP: E o que vês?

DM: Pelos deuses, a esmagadora maioria tem o cu arregaçado. Esse aí eu conheço, aquele ali também, e também esse aí de cabelo comprido.⁷⁶

O adjetivo *euruprōktos* – literalmente “ânus-largo” – é atribuído aos oradores representativos das três instituições democráticas atenienses – o tribunal, o teatro e a assembleia –, além de à própria audiência que “consome” o espetáculo. Como argumenta Davidson⁷⁷, a “acusação” que acompanha este tipo de termo devém menos da passividade sexual – um papel assumido e/ou

75 Vide também vv. 153-163, onde Noël (2000, p. 121) identifica trocadilho entre usos conotativo e denotativo do nome “λεπτόν” – a “fineza” ou “sutileza” (*leptotēs*) do pensamento socrático (τῆς λεπτότητος τῶν φρενῶν) e a “finura” (*λεπτοῦ*) do intestino do mosquito, que, por ser reto, permite que o inseto zumba pelo ânus.

76 Aristófanes, *Nuvens*, vv. 1083-1100. Tradução de Nykolos F. Motta, Aristófanes, 2013.

77 Davidson, op. cit., pp. 167-179, esp. pp. 176, 179. Alguns estudos mais recentes vão contra a interpretação tradicional, representada por nomes como Dover (*Greek Homosexuality*, 1978) e Foucault (*Histoire de la sexualité*, vol. II: *L'usage de Plaisirs*, 1984), que reduz a interpretação da

preferencial no momento da relação – que de uma insaciabilidade sexual cuja manifestação, dentre outras, poderia incluir essa passividade. A palavra é associada à figura do *katapugon* ou do *kinaidos*, o insaciável ninfomaniaco ou pervertido que assume no olhar dos outros uma postura feminina e degenerada. Tal conotação de *aplestia* fica evidente em outros termos mais ou menos sinônimos e que sugerem uma capacidade inesgotável de receber fluxos, como *lakkoproktōs*, “ânus-de-cisterna”⁷⁸, e *molgos*, palavra que designa um grande recipiente de vinho feito do couro de um boi inteiro e que tem aplicações cômicas semelhantes⁷⁹.

Portanto, no trecho citado de *Nuvenus*, Aristófanes, aplica um termo que pertence mais diretamente ao campo semântico sexual para caracterizar o comportamento oral dos oradores públicos de Atenas. Assim explicita Worman:

*Um olhar mais aprofundado dos padrões semióticos das comédias revela que o adjetivo [sc. euruprōktos] é, de fato, um atributo metonímico que codifica não tanto a atividade sexual quanto a verbal. Isso não significa que informações sobre a sexualidade na antiguidade não sejam relevantes. Em vez disso, já que o termo euruprōktos acumula significado nos textos de Aristófanes pela predicação de personagens que são antes de tudo oradores loquazes em circunstâncias onde esta atividade predomina (e.g.: os tribunais, o teatro), o comportamento alvo é antes de tudo verbal que sexual. Isto é, a metonímia entra em jogo pela sua equação com outro orifício corporal: a boca aberta. Ela serve como um index de estilos verbais excessivos, enquanto sua aplicação própria a figuras públicas representa uma instância de fala abusiva.*⁸⁰

O exemplo de *Nuvenus* sugere que a fronteira entre os tipos do demagogo e do sofista não é tão definitiva no que diz respeito aos termos usados, uma vez que não se trata aqui de um sistema formal de regras de representação e sim um imaginário cultural dinâmico. *Katapugōn* e *euruprōktos* são atribuídos

sexualidade grega a uma hierarquia social falocêntrica, e tem a desvantagem de afastar a possibilidade de uma análise da problematização conjunta e simultânea dos apetites.

78 De λάκκος, poço feito para armazenamento, em geral, de água ou vinho. Vide Êupolis, fr. 385.4 PCG; Cefisodoro, fr. 3.4 PCG; Aristófanes, *Nuvenus*, v. 1330.

79 Davidson, 1997, p. 177; Bailly, 2000, p. 1293. Vide Aristófanes, *Cavaleiros*, v. 963, e fr. 103, 308 PCG. Julius Pollux registra a associação com *aplestia* (*Onomasticon*, 10.187.6).

80 Worman, 2008, p. 17. Tradução e grifo meus.

no mesmo verso ao fino Agatão de *Tesmoforiantes* (v. 200), vestido de mulher – mas assim, também, em *Cavaleiros*, o grosseiro Salsicheiro rebate a ostentação das habilidades orais de manipulação do *demos* por Paflagônio comparando-as ao seu ânus:

Paflagônio: Caramba! E habilidade não me falta para fazer o povo esticar ou encolher.

Salsicheiro: O meu rabo também é perito [σοφίζεται] nisso.⁸¹

Na mesma obra, ainda, o personagem Demóstenes sugere que fazer sexo oral (λαικάσεις, v. 167; cf. *Acarnenses*, vv. 77-79) será a refeição do Salsicheiro no Pritaneu quando ele virar político de sucesso. Aqui, o discursar público é representado pelo preenchimento da boca. Por outro lado, o demagogo açougueiro também alimenta, por sua vez, o Demos, de modo que são o ouvido e a ação de ouvir deste que são metonimicamente transferidos para a boca e a ação de comer⁸².

3. Os gracejos platônicos: gozando de sofistas, políticos... e pederastas

É esta tradição cômica da qual Platão dispõe para trabalhar as suas próprias representações, como bem notou Olimpíodoro. Um dos usos platônicos mais claros destes tropos ocorre no *Górgias*, um diálogo notável por sua intertextualidade com a comédia⁸³, sobretudo nas imagens que Sócrates usa para ilustrar o modo de vida de Cálicles, como o vaso furado⁸⁴, a tarambola e o *kinaidos*, todos exemplos de buracos insaciáveis. A noção de uma atividade oral voltada unicamente para o prazer promovido pelo influxo do preenchimento é trabalhada já no primeiro terço no diálogo, quando a retórica e seus efeitos na alma são ditos análogos à culinária (ὄψοποιική, 463b3, 464d4;

81 Aristófanes, *Cavaleiros*, vv. 719-721. Tradução de Maria de Fátima Silva, Aristófanes, 2004.

82 Worman, 2008, p. 87.

83 Vide o estudo de Lopes na introdução à sua edição anotada do diálogo (Platão, 2014, esp. pp. 41-79); e Nightingale (1995, esp. cap. 5). Sobre a intertextualidade específica entre o *Górgias* e os *Cavaleiros*, e sua relação com o legado da poesia invectiva, cf. Capra, 2007b.

84 Também Aristóteles, na *Política*, emprega a imagem do jarro furado (ὁ τετραήμενος ... πίθος, 1320a31-32) para descrever os pobres ajudados pelos demagogos – “preenchê-los” seria uma tarefa impossível, porque sempre voltariam em busca de mais dinheiro. Cf. *Oeconomica*, 1344b25.

μαγειρική, 500b4) e seus efeitos no corpo. Como nota Capra⁸⁵, o próprio personagem Sócrates aponta para o uso dessa tópica cômica: “Que não seja rude demais falar a verdade! Pois hesito em dizê-la por causa de Górgias, com medo de que se julgue que eu comedie [διακωμωδεῖν] a sua própria atividade” (462e7)⁸⁶. Já na parte final do diálogo, o vocabulário do preenchimento é aplicado na crítica dos grandes políticos da cidade, em contexto que retoma explicitamente a mesma analogia ou imagem (διὰ τῶν αὐτῶν εἰκόνων, 517d5). Sócrates compara os feitos de Temístocles, Címon e Péricles aos de Teáron, o padeiro, Miteco, o gastrônomo, e Sarambo, o comerciante de vinho (518b5-c1), pois são “anfitriões e que empanturraram essas pessoas [sc. os cidadãos] do que lhes apetecia [οἱ τούτους εἰσιτάκασιν εὐχοῦντες ὧν ἐπεθύμουν]” (518e2-3), saciando (ἐμπεπλήκασι, 519a3) a cidade.

No outro diálogo que aborda centralmente a retórica, o *Fedro*, há um sutil resgate da imagem do *mageiros* que pode ser perdido se a leitora não estiver de alguma forma familiarizada com esta genealogia temática. Ao explicar o processo de divisão (*diairesis*), Sócrates afirma que aquele que virá a ser nomeado o dialético (*Fedro*, 266c) deve ser capaz de “separar de novo em espécies segundo as articulações naturais, e tentar não despedaçar as partes, à maneira de um mau açougueiro (κακοῦ μαγείρου)” (*Fedro*, 265e1-3)⁸⁷. Sócrates, no início deste diálogo, adivinha que Lísias teria recebido seus convidados com um “festim de discursos” (λόγων ... εἰστία, 227b6-7). De fato, Fedro relê o discurso de Lísias sobre o amor, a respeito do qual Sócrates posteriormente afirma não ter partes discerníveis como um ser vivo (264c), ou seja, não ter cabeça, corpo, pés e extremidades – início, meio e fim –, nem, por implicação, aplicar o método dialético que constitui a base da boa retórica. É significativo, ainda, que o Lísias esteja hospedado na Moriúquia (227b5), então ocupada por Epícrates, mas que originalmente pertenceu a Mórico, personagem histórico extravagante e excessivamente apegado aos prazeres da comida e bebida, que é por isso mencionado nas comédias de Aristófanes⁸⁸. Em outras palavras, Sócrates acusa Lísias de trucidar o discurso.

No caso do *Banquete*, os soluços, enquanto acusação do excesso da atividade oral de Pausânias, são uma intrusão corporal relativamente mansa se

85 Capra, 2007b, p. 14-15.

86 Tradução de Daniel R. N. Lopes, Platão, 2014.

87 Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis, Platão, 2016.

88 Aristófanes, *Acarnenses*, v. 887; *Vespas*, vv. 506, 1142; *Paz*, v. 1008.

comparada aos exemplos cômicos ressaltados na seção anterior. Ainda assim, é possível distinguir no diálogo a influência do imaginário invectivo dada a temática do discurso de Pausânias e seus pressupostos pedagógicos. Se no *Górgias* a caracterização de Cálicles mais se aproxima da grosseria do *mageiros* de Aristófanes, no *Banquete* são desenvolvidos os elementos sexuais mais sofisticados ou simpóticos da mesma rede de metáforas, voltados contra a versão tradicional de *paiderastía* que Pausânias tenta defender.

Como se sabe, em Atenas, a *paiderastía* era um costume social que consistia no relacionamento sexual e pedagógico entre um homem maduro, o amante (*erastēs*), e um adolescente, o amado (*erōmenos*). O amante preparava o amado para o exercício do papel de cidadão, auxiliando-o no cultivo do modo de vida apropriado a um *kalokagathós*, de acordo com os valores de sua classe. A esta “aquisição de virtude”, o amado retribuía cedendo aos avanços sexuais do mais velho, “gratificando-o” (*χαρίζεσθαι*, 182a3, b3, d1, 183d7, 184a2, b6, d3, d4, e4, 185a1, a6). No *Banquete*, são estes os termos “contratuais” pressupostos por Agatão (175d) e Alcibíades (218c-219a) nas suas interações com Sócrates, que se oferecem ao filósofo em troca de adquirir sabedoria; assim como nos discursos de Fedro e Pausânias, que tomam a *paiderastía* como o modelo mais louvável de relacionamento erótico.

No caso de Pausânias, sua principal estratégia foi dividir eros (181b-d) em Urânio e Pandêmio, celestial e vulgar, de acordo com seu foco de atração: a alma e o corpo, respectivamente. No caso do primeiro, o único digno de ser elogiado, suas leis devem convergir com as da “filosofia” (184c7-d1), ou seja, a intenção de ambas as partes deve ser virtuosa: o bom amante, que ama a alma do amado, deve visar a educá-la; e o amado deve colocar a sua educação acima de tudo. Neste esforço, o orador apela para noções que ecoam, superficialmente, características que a leitora de Platão reconhece como pertencendo ao discurso socrático: a priorização da alma e suas virtudes ao corpo; o uso de palavras “técnicas” e suas cognatas como *sophia*, *nous*, *sophrosyne*, *phronesis*, e *aretē*; a asserção de que ações não são boas e más em si, mas de acordo com a sabedoria por trás da sua execução (181a, 183d; cf. *Fedro*, 258d); e mesmo a única instância da palavra *philosophia* (183a1) antes do discurso de Sócrates. Para Hooper⁸⁹, o uso vocabulário elevado seria um outro aspecto da reação de Aristófanes que parodia Nuvens.

Esse discurso, que pode ser lido como um elogio mais ao *nómos* ateniense que a eros propriamente dito, dá grande ênfase à habilidade logológica e

89 Hooper, op. cit, p. 22.

persuasiva dos habitantes de Atenas (182b), que por isso foram capazes de instituir regras de etiqueta em torno da *paiderastía* que garantissem a máxima correção e virtuosidade da conduta de amante e amado – e também, é possível glosar, oferecer “sabedorias” melhores aos seus jovens. No entanto, ao insistir no modelo em que sabedoria e virtude poderiam ser assim transmitidas, Pausânias promove um código moral que permite e encoraja qualquer tipo de ação ou sujeição sexual em nome da busca por suposta sabedoria e virtude (184c), onde sexo e *lógoi*, “beleza” e “sabedoria” são moedas de troca equivalentes: “de todo em todo é belo condescender [χαρίζεσθαι] por causa da virtude” (185b4-5).

Nesse sentido, como sugere Nightingale⁹⁰, o *Banquete* insere a *paiderastía* no rol de atividades políades transacionais das quais Platão deseja excluir o filósofo. As razões do autor para tal têm origem no mesmo problema que ele identifica na sofística: estas atividades supõem tanto que a sabedoria é transmissível via discursos, quanto que ela é um bem alienável – ou seja, cujo valor pode se equivaler a uma quantidade “X” de um outro produto sensível⁹¹. Da mesma maneira que “sofistas” venderiam seus discursos como aulas de retórica e de virtude, assim se poderia comprar uma educação com sexo, e sexo podia ser comprado por discursos persuasivos, sedutores e aduladores. Outros diálogos, como os citados *Górgias* e *Fedro*, mas também o *Protágoras* (314a-b) e o *Sofista* (223e-224a), figuram o discurso a ser adquirido como alimento ou bebida, e o sofista como um comerciante que apela aos apetites correspondentes, “vazios” que são preenchidos por esses fluxos. Aqui, ecoando o que está implícito também na complexa imagem da gravidez do *Teeteto* (149a-151d), está em questão também o discurso como o fluxo espermático, que preenche e gera sabedoria no seu receptor⁹².

Tal como no jogo metonímico de orifícios que Worman identificou no *corpus* aristofânico, Platão compõe uma rede complexa de relações entre a *paiderastía* e a sofística a partir do valor intercambiável dos “fluxos” e suas entradas e saídas, preenchimentos e esvaziamentos, no corpo e na alma de seus

90 Nightingale, op. cit., pp. 43 et seq.

91 A aproximação da sofística à *paiderastía*, por causa do seu aspecto transacional, é também tematizada por Platão na primeira divisão do *Sofista* (222d-223b); e a de ambas à prostituição, por Xenofonte, em seu *Banquete*, 4.62, e nas *Memoráveis*, 1.6.13-14.

92 A ideia de que a educação funcionava como uma “semeadura” era difundida entre escritores e professores da época (cf. Antífote, B60 DK; Hipócrates, *Lex*, 3.2-3103; cf. Protágoras, B11 DK). Cf. Reeve, 2007, p. 131-2.

emissores e receptores. O personagem de Aristófanes é o poro perfeito para operação desta estratégia crítica, tendo sido a comédia antiga não apenas uma fonte profícua de utilização dessas imagens contra oradores e sofistas, mas também um potente censor da *paidēraistía*⁹³. O próprio comediógrafo problematiza a questão de modo bastante explícito, por exemplo, no *agōn* entre os Discursos Melhor e Pior em *Nuvens*, peça que não hesita em fazer a ponte entre a pedagogia sofisticada e pederástica. Assim, o episódio dos soluços, ao trazerem o texto de volta à realidade fisiológica do corpo, sublinham o inevitável fracasso do orador em enobrecer este tipo de relação. Preenchido por um discurso pseudo-filosófico, o cômico reage visceralmente ao invés de, como será o caso ao fim do discurso de Sócrates, buscar fazer perguntas (212c).

Conclusão

Este artigo buscou pinçar um dos fios do amplo intertexto platônico-aristofânico, com o objetivo de evidenciar os modos como o episódio dos soluços de Aristófanes no *Banquete* empregam tópicos bastante estabelecidas da comédia para satirizar o discurso de Pausânias, que defende um modelo erótico-pedagógico amplamente rejeitado por Platão. O foco nos elementos dramáticos e lexicais da passagem, sobretudo o uso da palavra *plesmoné* para a causa dos soluços, permitiu o estabelecimento de relações com o uso aristofânico da metáfora do discurso-fluxo gustativo, em sua inflexão cômico-ineciva, voltada contra os excessos verbais de oradores e sofistas. Neste imaginário, as atividades orais de falar, comer, beber e praticar atos sexuais são metonimicamente intercambiáveis, assim como a boca e os outros orifícios do corpo, dada a dinâmica fisiológica e apetitiva comum de preenchimentos e esvaziamentos por “fluxos”. O discurso, assim entendido como um fluxo, pode ele mesmo ser objeto de preenchimento desses orifícios, ou, sendo equivalente aos outros, funcionar como moeda de troca por outros tipos de preenchimento.

93 Cf. Hubbard, 1998.

Referências

Primárias:

- ARISTÓFANES. *Acarnenses*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. 2 ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1988.
- ARISTÓFANES. *As Aves*. Tradução de Adriane da Silva Duarte. São Paulo: Hucitec, 2000.
- ARISTÓFANES. *Os Cavaleiros*. Tradução de Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2004.
- ARISTÓFANES. *As Vespas*. Tradução de Carlos A. Martins de Jesus. Coimbra: FESTEIA – Tema Clássico, 2009.
- ARISTÓFANES. BARACAT JÚNIOR, J. C. (Org.) *As Nuvens*. *Cadernos de Tradução*, Porto Alegre, n. 32, 2013.
- ARISTÓFANES. *Tesmoforiantes*. Tradução de Ana Maria César Pompeu. São Paulo: Via Leitura, 2015.
- ARISTÓFANES. *Théâtre Complet*. Paris: Éditions Gallimard, 1997.
- ATENEU. *The Deipnosophists, or Banquet of the Learned of Athenaeus*. London: Henry G. Bohn, 1984. Disponível em: < <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2013.01.0003>>.
- ÉLIO ARISTIDES. *Orations*, v. II. Tradução de Michael Trapp. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2021.
- OLIMPIODORO. *Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*. Tradução de Michael Griffin. London: Bloomsbury, 2015.
- PLATÃO. *Le Banquet*. Tradução de Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2007.
- PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2021.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- PLATÃO; BRISSON, L. (Dir.) *Platon: Œuvres Complètes*. Paris: Flammarion, 2008.
- PLATÃO; BURNET, J (Ed.). *Platonis Opera*, tomos I-V. Oxford: Clarendon Press, 1899-1907.

Secundárias:

- ALLEN, R. E. *The Symposium*. Dialogues of Plato, v. 2. New Haven; London: Yale University Press, 1993.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. 4 ed. Paris: Hachette, 2000.
- BOWIE, A. M. Thinking with drinking: wine and the symposium in Aristophanes. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 117, p. 1-21, 1997.

BRAVO, F. *As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo: Paulus, 2009.

BRISSON, L. Agathon, Pausanias and Diotima in Plato's Symposium: paiderastia and philosophia. In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. The Center for Hellenic Studies, 2007. Capítulo 10, pp. 229-251. Disponível em: <<https://chs.harvard.edu/book/lesher-j-d-nails-and-f-sheffield-eds-platos-symposium/>>. Último acesso em 9 de fev. 2023.

BUARQUE, L. *As armas cômicas: os interlocutores de Platão no Crátilo*. Rio sw Janeiro: Editora Hexis, 2011.

BURY, R. G. *The Symposium of Plato*. 2 ed. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1932.

CAPRA, A. Stratagemmi comici da Aristofane a Platone Parte I. Il satiro ironico (Simposio, Nuvole e altro). *Stratagemmi*, v. 2, pp. 7-48, 2007a.

CAPRA, A. Stratagemmi comici da Aristofane a Platone Parte II. L'invettiva (Cavalieri, Gorgia, Repubblica). *Stratagemmi*, v. 3, pp. 7-45, 2007b.

CAPRA, A. Transcoding the Silenus: Aristophanes, Plato and the invention of Socratic iconography. In: TULLI, M.; ERLER, M. (Eds.) *Plato In Symposium: Selected Papers from the X Symposium Platonicum*. Auflage: Sankt Augustin, 2016, pp. 437-442.

CAPRA, A. Platon et la comédie. Une apologie fantastique pour la poésie? In: JOÛET-PASTRÉ, E.; SAETTA COTTONE, R. *Usages Philosophiques des poètes. Huit études sur les dialogues platoniciens*. Nancy: A.D.R.A, 2018, pp. 111-127.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.

CORRIGAN, K.; GLAZOV-CORRIGAN, E. *Plato's dialectic at play: argument, structure, and myth in the Symposium*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2004.

DAVIDSON, J. *Courtesans and Fishcakes: the consuming passions of classical Athens*. London: Fontana Press, 1997.

DESTRÉE, P. "The Allegedly Best Speaker": a note on Plato on Aristophanes (SYMP. 189A7). *Classical Philology*, v. 110, n. 4, p. 360-366, 2015.

DOVER, K. J. *Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

FRIEDLANDER, P. *Plato: the dialogues. Second and third periods. (III)*. Princeton: Princeton University Press, 1969.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, vol. 4. Plato, the man and his dialogues: earlier period. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

HITCH, S. Tastes of Greek poetry: from Homer to Aristophanes. In: RUDOLPH, K. C. (Ed.) *Taste and the Ancient Senses*. London; New York: Routledge, 2018. Capítulo 1, pp. 22-44.

HOOPER, A. Aristophanes' hiccups and Pausanias' sophistry in Plato's Symposium. (Accepted manuscript). 2017. Disponível em: <<https://dro.dur.ac.uk/20787/>>. Último acesso em 9 de fev. 2023.

HUBBARD, T. K. Popular Perceptions of Elite Homosexuality in Classical Athens. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, Boston, v. 6, n. 1, p. 48-78, 1998.

- LACAN, J. *O Seminário, livro 8: a transferência*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.
- LOWENSTAM, S. Paradoxes in Plato's Symposium. *Ramus*, v. 14, n. 2, pp. 85-104, 1985.
- LOWENSTAM, S. Aristophanes' hiccups. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 27, n. 1, pp. 43-56, 1986.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIGHTINGALE, A. W. *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995.
- NOËL, M-P. Aristophane et les intellectuels: le portrait de Socrate et des «sophistes» dans les Nuées. In: *Le théâtre grec antique: la comédie*. Actes du 10ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 1er & 2 octobre 1999. Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2000, pp. 111-128. (Cahiers de la Villa Kérylos, 10).
- PLOCHMANN, G. K. Hiccups and Other Interruptions in the Symposium. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, v. 48, 1962. Disponível em: <<https://orb.binghamton.edu/sagp/48/>>. Último acesso em 9 de fev. 2023.
- POWELL, A. Kosmos ou désordre ? Leuphémisme au cœur du sumpo-
sion. In: AZOULAY, V.; GHERCHANOC, F.; LALANNE, S. (Dir.). *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel: Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2012. Disponível em: <<http://books.openedition.org/psorbonne/32556>>. Último acesso em 9 de fev. 2023.
- PÜTZ, B. *The Symposium and Komos in Aristophanes*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 2003.
- REEVE, C. D. C. A Study in Violets: Alcibiades in the Symposium. In: LESHNER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. The Center for Hellenic Studies, 2007. Capítulo 6, pp. 124-146. Disponível em: <<https://chs.harvard.edu/book/lesher-j-d-nails-and-f-sheffield-eds-platos-symposium/>>. Último acesso em 9 fev. 2023.
- ROMERI, L. Platon et la tradition conviviale. *Revue des Études Anciennes*, t. 104, pp. 51-59, 2002a.
- ROMERI, L. *Philosophes entre mots et mets*. Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2002b.
- ROSEN, S. *Plato's Symposium*. 2. ed. New Haven: Yale University Press, 1987.
- SASSI, M. M. Eros as psychic energy: Plato and fluxes of soul. In: MIGLIORI, M.; VALDITARA, L. M. N.; FERMANI, A. (Eds.) *Inner life and soul: Psych in Plato*. Academia Verlag, 2011, pp. 251-266.
- SCOTT, G. A.; WELTON, W. A. *Erotic wisdom: philosophy and intermediacy in Plato's Symposium*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- SHEFFIELD, F. C. C. *Plato's Symposium: the ethics of desire*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- SOARES, L. La erótica platónica en perspectiva. Notas para una lectura del Banquete. In: PLATÃO. *Banquete*. Tradução de Cláudia Mársico, estudo preliminar por Lucas Soares. Buenos Aires: Miluno Editorial, 2009.

SOARES, L. Perspectivism, Proleptic Writing and Generic agón: Three Readings of the Symposium. In: CORNELLI, G. (Org.). *Plato's styles and characters: between literature and philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2016, pp. 63-76.

STEINER, D. Indecorous dining, indecorous speech: Pindar's First Olympian and the poetics of consumption. *Arethusa*, v. 35, n. 2, pp. 297-314, 2002.

STRAUSS CLAY, J. How to construct a sympotic space with words. CAZZATO, V.; LARDINOIS, A. (Eds.) *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual*. Studies in Archaic and Classical Greek Song, volume 1. Leiden: Brill, 2016. Capítulo 8, pp. 204-216.

TAILLARDAT, J. *Les images d'Aristophane*. Études de langue et de style. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

TAYLOR, A. E. *Plato: the man and his work*. London: Methuen, 1955.

WORMAN, N. *Abusive Mouths in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Eros e Anteros na relação matrimonial em Musônio Rufo

Eros and Anteros in the matrimonial concept of Musonius Rufus

Resumo

Este trabalho se divide em duas partes: breve discussão sobre as práticas sexuais, o casamento e o exercício filosófico na perspectiva greco-romana, propondo uma reflexão que gira em torno de dois eixos temáticos, sendo o primeiro com vistas à relação de governo e cuidado de si e do outro entre o homem e a mulher, apontando as peculiaridades de cada período, bem como os desdobramentos que foram estabelecendo as principais diferenças no modo como os gregos e os helenistas normatizavam e vivenciavam a sexualidade e a vida conjugal. Em seguida, mostramos como Musônio Rufo confronta, através de suas reflexões sobre uma relação antérica entre homem e mulher, o pensamento de sua época, provocando um rompimento com a cultura greco-romana quanto às mulheres e à constituição do casamento.

Palavras-chave: Musônio Rufo. Matrimônio, Estoicismo, Roma, Helenismo.

* Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Contato: aldo Dinucci@yahoo.com.br

** Universidade Federal de Sergipe (UFS). Contato: vilmarlabedisco@gmail.com

Recebido em: 26/05/2023 Aceito em: 12/07/2023

Abstract

This work is divided in two parts: a brief discussion about sexual practices, marriage and philosophical exercise in the Greco-Roman perspective, proposing a reflection that revolves around two thematic axes, the first being with a view to the relationship of government and care of the self and the other between man and woman, pointing out the peculiarities of each period, as well as the developments that established the main differences, in the way the Greeks and Hellenists normalized and experienced sexuality and conjugal life. After this, we show how, in Musonius Rufus, through his reflections on an antheric relationship between man and woman, he confronts the thinking of his time, causing a break with Greco-Roman culture regarding women and the constitution of marriage.

Keywords: Musonius Rufus. Matrimony. Stoicism, Rome, Hellenism.

Introdução: das práticas sexuais ao casamento na cultura greco-romana**Na perspectiva grega**

O controle das práticas sexuais sempre fez parte do jogo de saber e poder, seja para os gregos, que incluíam os prazeres sexuais no processo de instrução educacional dos rapazes, não tomando como um problema moral o fato do mestre se envolver emocionalmente e sexualmente com seu discípulo, seja para os romanos, que figuravam com os helenistas, especialmente os estoicos, que tomavam o sexo como uma prática que deveria estar, para além dos desejos do corpo, vinculada à razão e não apenas ao prazer em si. Esse modelo greco-romano de compreensão das práticas sexuais e das alianças matrimoniais teve influência direta nos desdobramentos da constituição de uma cultura moralizante no Ocidente, principalmente com a ajuda do cristianismo, que enquadrou o sexo como um grave pecado se praticado fora do casamento e sem o aval da igreja. Por consequência, o perpetrante do delito era submetido às leis rigorosas da religião, atribuindo à sua prática ilícita castigos dos mais variados, como penitências que funcionavam como expurgo do pecado. Esses modelos apresentam características peculiares ao seu tempo e cultura,

tendo em comum, entretanto, o interesse em compreender e manter o controle das práticas sexuais, configuradas como o eixo central pelo qual o sujeito se constitui a partir da união matrimonial.

A começar pelos gregos, mais importante que a manutenção e a regulação do casamento e das práticas sexuais era assegurar o bom governo da *polis*. Dessa maneira, não importava muito como eram concebidas as relações sexuais, ou como os prazeres dos corpos eram buscados, desde que isto não interferisse no desenvolvimento da cidade, no cumprimento das leis que favoreciam a ordem pública e, principalmente, a busca pelo saber. Neste sentido, a relação sexual entre homens não era vista como condenável, desde que não comprometesse a reputação daquele que ocupava um cargo público de relevância. Compreendia-se que os amantes deveriam priorizar, no sexo, as posições mediante a idade e o *status* dos envolvidos, ou seja, ser passivo cabia ao jovem rapaz que estava iniciando a vida pública, submetido, assim, aos ensinamentos do mestre, que, por sua vez, era um homem de idade mais avançada, experiente e sábio, e que, por já possuir uma posição estabilizada socialmente a ser zelada, devia cumprir o papel ativo na relação sexual.

Portanto, a gravidade e o impasse não estavam na relação de pederastia em si, mas no modo como o sexo era praticado entre esses homens, o que, por sua vez, ligava-se diretamente à vida pública, ao *status*, ao cargo público ocupado, que correspondia à dinâmica de poder estabelecida a partir do jogo político. Nesses padrões, a relação conjugal entre homem e mulher geralmente era concebida, organizada e moralizada segundo os interesses dos envolvidos e mediante acordos entre as famílias dos cônjuges feitos a partir de motivações econômicas e políticas, tomando a união matrimonial como um dispositivo para garantir a manutenção do poder. Assim, não havia a ideia de uma institucionalização que formalizasse esses contratos nupciais, pois se tratava mais de um evento de foro íntimo que público. Sobre tal, Foucault observa:

O casamento, ato privado, que dizia respeito à família, à sua autoridade, às regras que ela praticava e reconhecia como suas, não exigia a intervenção dos poderes públicos nem na Grécia nem em Roma. Ele era, na Grécia, uma prática destinada a assegurar a permanência do oikos, cujos atos fundamentais e vitais marcavam, um, a transferência para o marido da tutela exercida até então pelo pai e, outro, a entrega efetiva da esposa ao seu cônjuge. Ele constituía, portanto, uma transação privada, um negócio realizado entre dois chefes de família, um real, o pai da moça, e o outro virtual, o futuro marido; esse negócio privado era sem ligação com a organização política e social. (História da sexualidade III, p. 79.)

Neste cenário grego predominantemente masculinizado, a mulher não era reconhecida como companheira do homem. No que dizia respeito aos compromissos sociais, ela estava submetida às ordens masculinas. Seu lugar era restrito ao que seu corpo a condicionava, a gerar filhos, a servir o homem, conforme designado para o seu papel, a cuidar da casa e da educação dos filhos até uma certa idade, uma vez que sua capacidade cognitiva era subestimada, sua participação em assuntos de relevância, como a filosofia e a política, era pouquíssima ou nenhuma. Exatamente por este motivo quase não se encontram¹ registros da participação feminina na vida pública da Grécia antiga. Igualmente, as questões ligadas ao casamento, como as regras da vida matrimonial, eram pouco debatidas nas praças de discussões filosóficas, pois não eram reconhecidas como assuntos importantes. A aliança matrimonial entre homem e mulher não tinha uma conotação institucional e política que pudesse influenciar de modo considerável os diálogos e as decisões a serem tomadas para preservar a manutenção da vida pública.

Na perspectiva romana e helenística

Se, para os gregos, a consumação matrimonial não era tão relevante, em contrapartida, entre os romanos, os helenistas começaram a dar mais atenção aos assuntos que giravam em torno do casamento, bem como a apresentar argumentos que favoreceriam um maior reconhecimento da mulher na participação da vida em comum com o homem. O tema passou a ser objeto de reflexão de alguns filósofos e a ser defendido por algumas escolas filosóficas, entre as quais a *Stoa*. Levando em consideração que a grande preocupação dos estoicos era, basicamente, a dedicação à arte de se conduzir e conduzir o outro no exercício da sabedoria visando a uma existência alinhada à natureza, o casamento passou a ser visto como um modo de vida necessário, capaz de fazer com que o casal constituído se concentrasse em uma estética da existência alicerçada no cuidado e no governo de si e do outro. Assim, com o helenismo, a união matrimonial começa a ser compreendida de maneira diferente em relação aos gregos: homem e mulher devem constituir uma vida dual, tomando como base a própria implicação da natureza pela qual macho e fêmea unem-se para a preservação e perpetuação da espécie.

1 Incluindo muitos foram mesmo suprimidos ou esquecidos.

Para tanto, começou-se a pensar e elaborar deveres e direitos distribuídos entre o casal, visando a assegurar maior estabilidade na vida matrimonial. Naturalmente, pela compreensão à época, diferenciados quanto às funções destinadas à figura masculina e à feminina em suas respectivas peculiaridades, homens e mulheres eram corresponsáveis no que dizia respeito à vida conjugal, fazendo da aliança assumida a própria união de suas vidas, na unificação de seus corpos, nos seus objetivos e desejos, correspondendo ao chamado natural de suas existências.

Nesse contexto, o casal não estava mais unicamente destinado a atender os objetivos políticos e econômicos da *polis*: a relação no interior da célula familiar, o modo como praticavam suas afetividades e sua sexualidade, seus objetivos enquanto homem e mulher que constituíam a vida dual tornavam-se prioridade. Em especial, havia a motivação maior em fazer da relação marital um espaço de segurança e possibilidade de realização de objetivos, que iam desde o cultivo do amor mútuo à geração dos filhos, à educação e sustento da prole, segundo os padrões morais inseridos ocasionalmente, como o modelo familiar preconizado como natural e, por isso, ideal a ser seguido e praticado.

Com as adaptações feitas no helenismo, inaugura-se um novo modelo de união conjugal, que, partindo da tradição grega, vislumbrou a possibilidade de aprimorar a relação matrimonial, que se pretendia um modo de vida baseado em um comprometimento recíproco dos cônjuges, traduzido pelo zelo de um para com o outro. O casamento deixa de ser um simples vínculo e torna-se uma união pela qual homem e mulher se constituem a partir da relação um com o outro em todos os níveis, seja o da experiência do prazer dos corpos, seja o da constituição de uma estilística da existência, que não se desenvolvia e não dependia apenas do empenho masculino, mas que levava em contas os interesses comuns do casal. Quanto a isso, Foucault observa o seguinte:

Através de várias dessas reflexões sobre o casamento, e singularmente, através dos textos estoicos dos primeiros séculos, vemos elaborar-se um certo modelo de relação entre esposos. Não que se proponha impor ao casamento formas institucionais inéditas, ou que se sugira inscrevê-lo num quadro legal diferente. Mas procura-se, sem colocar em questão as estruturas tradicionais, definir um modo de coexistência entre marido e mulher, uma modalidade de relações entre eles e uma maneira de viver junto que são bem diferentes daquilo que era proposto nos textos clássicos. (História da sexualidade III, p. 153.)

Assim, as práticas que visavam à moderação das condutas atribuídas à vida de casado se ligavam à aplicação do cuidado e do governo de si no convívio do casal através do cumprimento dos deveres de cada um em relação ao outro, seja os do marido para com sua esposa, seja os da mulher para com o marido. Cuidar e governar a si eram ações que não se separavam mais da atenção dada ao cônjuge, do respeito, do amor e, por fim, do desejo sexual do casal. Esses fatores tendem a se tornar práticas basilares para o bom êxito da vida que se pretende a partir do casamento constituído. Sob essa tendência, se fortaleceram as regras morais já existentes na relação entre homem e mulher na perspectiva matrimonial, e também surgiram novas diretrizes de conduta que tornaram o casamento uma instituição preponderantemente firmada em uma série de acordos cujo cumprimento passou a ser visto como imprescindível para uma vida feliz, não mais direcionada às práticas disciplinares individuais, mas firmada no exercício diário da relação a dois a partir da aliança consumada.

Neste contexto, a ética pessoal em relação à busca pelo cuidado de si surge como critério básico para a constituição de relações moralmente estabelecidas e preservadas nos dois estilos de vida que se cruzam, na intimidade do lar e no modo como era possível se relacionar com toda a comunidade. Mais importante que manter o *status* social era cuidar do casamento, pois é a partir da vida privada que o reconhecimento na vida pública se tornava possível e favorável. O casamento, nessa perspectiva helenista, colaborava e despertava no indivíduo o interesse por se constituir enquanto sujeito ético de suas ações em relação a si mesmo e ao outro, fazendo do dispositivo de aliança uma base que se pretendia sólida, uma vez que o casal se voltava para o compromisso que se inseria na vida a dois, o de cuidar um do outro e de sua prole. Assim, a família vai se tornando gradativamente, na sociedade romana, a base constituinte da formação dos seus cidadãos e cidadãs: berço da educação moral e fonte de sustento material, se refletindo em toda perspectiva social.

Nessa nova proposta filosófica que surge com os estoicos em relação ao casamento, os romanos se depararam com um modelo de aliança que exige do homem maior compromisso ético em relação à mulher no que se refere às regras morais da vida matrimonial. Nessa esteira, o homem também passa a ter obrigações que vão além de apenas ser o provedor. Torna-se comprometido em assumir para si posturas e decisões de dimensões morais em relação ao uso de seus prazeres, que devem ser cumpridas em relação à sua esposa no que diz respeito à fidelidade sexual e à lealdade conjugal. Deve, sobretudo, fazer valer as regras que preconizam uma postura ética em relação aos

seus próprios desejos e aos desejos de sua esposa. Neste sentido, Foucault ² lembra que vai surgir “um novo tipo de problema, em que se trata de definir a maneira pela qual o homem poderá constituir-se enquanto sujeito moral na relação de conjugalidade,” uma vez que, na sociedade grega, a moral não estava vinculada à conduta do homem em relação à vida matrimonial e tampouco ao modo como administrava seus interesses sexuais, sem qualquer consideração pelos interesses sexuais da mulher.

A mudança de conduta que emergiu das alianças matrimoniais realizadas na sociedade romana-helenística colaborou para a inquietação do indivíduo em relação às velhas práticas cívicas, políticas e afetivas, despertando um novo olhar do sujeito para si, vislumbrando um interesse maior em se fazer autor de suas próprias decisões morais. Cuidar dos afazeres domésticos, do sustento da família, da educação dos filhos passa a ser uma prática de si, com a qual homem e a mulher se comprometem, voltando-se um para o outro na medida em que percebem que o êxito no governo de si se refletirá no bom governo da própria casa, na segurança e na estabilidade do casamento. Dessa maneira, estabelece-se um vínculo pelo qual a relação monogâmica entre homem e mulher vai se tornando, por excelência, um modelo de aliança favorável para manter e fazer progredir não só a vida do casal, mas, para além da vida conjugal, colaborar para a estabilidade de toda a sociedade. Neste processo, o cuidado e o governo de si e do outro tornaram-se cada vez mais presentes e necessários na vida matrimonial, fixando-se como o padrão possível, aceitável e inquestionável por muitos séculos. Nesse sentido, as regras de convivência conjugal passaram a ter grande relevância para a aplicação dos exercícios disciplinares em relação ao domínio das paixões e dos vícios.

Por isso, Foucault afirma, em relação às mudanças de prioridades na sociedade helenística, que o sujeito vai se tornar mais preocupado com sua conduta ética em relação a si do que com o poder e o governo que pode exercer sobre os outros:

Fixar o que se é, numa pura relação consigo: trata-se, então, de constituir-se, reconhecer-se enquanto sujeito de suas próprias ações, não através de um sistema de signos marcando poder sobre os outros, mas através de uma relação tanto quanto possível independente do status e de suas formas exteriores, já que ela se realiza na soberania que se exerce sobre si

2 Foucault, 2005, p. 87.

próprio. Com as novas formas de jogo político e as dificuldades do próprio sujeito se pensar como sujeito de atividade entre origem e funções, poderes e obrigações, encargos e direitos, prerrogativas e subordinações, foi possível responder com uma intensificação de todas as marcas reconhecíveis de status ou pela procura de uma relação adequada consigo mesmo. (História da sexualidade III, p. 92.)

Essas transformações que se desdobram em práticas de si, percebidas na sociedade helenista em relação ao mundo grego, no que diz respeito ao casamento, nas quais o governo e o cuidado tomam nova direção, que se revela no voltar-se a si, em um novo olhar para si, em movimento de conversão para a própria vida, são dadas a ver principalmente pelo interesse maior do indivíduo por si mesmo em se constituir mais enquanto sujeito ético e responsável pelo próprio conhecimento de si do que pelos interesses da *polis*. Conhecer, cuidar e governar a si tornam-se os primeiros objetivos a serem alcançados. Por consequência, é possível colaborar para que os outros também reconheçam a importância de tais práticas. Nesse viés, um novo olhar em relação à união matrimonial como um lugar institucional começa a surgir, a preocupação não se localiza mais em constituir e preservar o *status* social, mas, para além dessa possibilidade, o humano helenista vai buscar governar seus desejos, que podem se tornar vícios e, conseqüentemente, um mal para a sua vida, e o casamento, por sua vez, torna-se um estado civil que vem a colaborar para a vigilância dos corpos em relação aos seus desejos.

Anteros na mitologia

Quanto à conexão entre as divindades gregas irmãs Eros e Anteros, Smith³ observa que, originalmente, Anteros era visto como oposto e em luta com Eros⁴, um conflito também concebido como a rivalidade entre amantes, cabendo a Anteros o papel de castigar os que não retribuíam o amor recebido, razão pela qual Anteros era visto como um Eros vingador⁵. Assim, de acordo com

3 Smith, 1867, p 50.

4 Ver Pausânias. i.30. 1; vi.23.4)

5 *Deus ultor*, ver Pausânias i.30.1; Ovídio, *Met.* xiii, 750; Platão, Fedro 255 d.

Pausânias⁶, havia, em Atenas, um altar consagrado a Anteros homenageando um certo Timágoras que fora rejeitado por um jovem ateniense chamado Meles, que, ao ouvir a declaração de amor de Timágoras, o rejeitou, ordenando-lhe a se lançar do alto de um rochedo:

Pausânias 1.30.1

τὸν δὲ ἐν πόλει βωμὸν καλούμενον Ἀντέρωτος ἀνάθημα εἶναι λέγουσι μετοίκων, ὅτι Μέλῃς Ἀθηναῖος μέτοικον ἄνδρα Τιμαγόραν ἐρασθέντα ἀτιμάζων ἀφεῖναι κατὰ τῆς πέτρας αὐτὸν ἐκέλευσεν ἐς τὸ ὑψηλότατον αὐτῆς ἀνελθόντα: Τιμαγόρας δὲ ἄρα καὶ ψυχῆς εἶχεν ἀφειδῶς καὶ πάντα ὁμοίως κελεύοντι ἤθελε χαρίζεσθαι τῷ μειρακίῳ καὶ δὴ καὶ φέρων ἑαυτὸν ἀφῆκε: Μέλῃτα δέ, ὡς ἀποθανόντα εἶδε Τιμαγόραν, ἐς τοσοῦτο μετανοίας ἐλθεῖν ὡς πεσεῖν τε ἀπὸ τῆς πέτρας τῆς αὐτῆς καὶ οὕτως ἀφείς αὐτὸν ἐτελεύτησε. καὶ τὸ ἐντεῦθεν δαίμονα Ἀντέρωτα τὸν ἀλάστορα τὸν Τιμαγόρου κατέστη τοῖς μετοίκους νομίζειν.

Trad.: *Quanto ao altar dentro da cidade chamado de altar de Anteros (Amor Vingado), dizem que foi dedicado por estrangeiros residentes, porque o Meles ateniense, rejeitando o amor de Timágoras, um estrangeiro residente, ordenou-lhe que subisse ao ponto mais alto da rocha e se lançasse abaixo. E como Timágoras não se importava com sua vida e estava pronto para agradecer o jovem em qualquer um de seus pedidos, ele foi e se lançou ao chão. Quando Meles viu que Timágoras estava morto, ele sofreu tantas pontadas de remorso que se jogou da mesma pedra e morreu. A partir dessa época, os estrangeiros residentes adoraram como Anteros o espírito vingador de Timágoras.*

Também de acordo com a mitologia grega, Poseidon se apaixonou por Nerites, um jovem espantosamente belo, irmão das cinquenta nereidas e filho de Nereu e da oceânides Doris⁷. O amor de Poseidon foi correspondido, dando origem a Anteros:

6 Pausânias, 1.30.1.

7 Ver Aeliano, *De Natura Animalium* 14.28.

Aeliano, *De Natura Animalium* 14.28

ὁ δὲ ἄλλος λόγος ἐρασθῆναι βοῶν Νηρίτου Ποσειδῶνα, ἀντερᾶν δὲ τοῦ Ποσειδῶνος, καὶ τοῦ γε ὕμνουμένου Ἀντέρωτος ἐντεῦθεν τὴν γένεσιν ὑπάρξασθαι. συνδιατρίβειν οὖν τὰ τε ἄλλα τῷ ἐραστῇ τὸν ἐρώμενον ἀκούω καὶ μέντοι καὶ αὐτοῦ ἐλαύνοντος κατὰ τῶν κυμάτων τὸ ἄρμα τὰ μὲν κήτη τᾶλλα καὶ τοὺς δελφίνας καὶ προσέτι καὶ τοὺς Τρίτωνας ἀναπηδᾶν ἐκ τῶν μυχῶν καὶ περισκιρτᾶν τὸ ἄρμα καὶ περιχορεύειν, ἀπολείπεσθαι δ' οὖν τοῦ τάχους τῶν ἵππων πάντως καὶ πάντη: μόνα δὲ ἄρα τὰ παιδικὰ οἱ παρομαρτεῖν καὶ μάλα πλησίον, στόρνυσθαι δὲ αὐτοῖς καὶ τὸ κῦμα καὶ δίστασθαι τὴν θάλατταν αἰδοῖ Ποσειδῶνος: βούλεσθαι γὰρ τῇ τε ἄλλῃ τὸν θεὸν εὐδοκιμεῖν τὸν καλὸν ἐρώμενον καὶ οὖν καὶ τῇ νήξει διαπρέπειν.

Trad.: *Outro relato proclama que Poseidon era o amante de Nerites, e que Nerites retribuiu seu amor, e que esta foi a origem de Anteros. O favorito passava seu tempo com seu amante e, além disso, quando Poseidon dirigia sua carruagem sobre as ondas, todos os outros grandes peixes, bem como golfinhos e tritões também, pulavam de suas moradas profundas, e saltavam e dançavam ao redor da carruagem, apenas para serem deixados à margem e bem para trás pela velocidade de seus cavalos. Somente o favorito de Poseidon o acompanhava de perto e, diante deles, as ondas afundavam para descansar, e o mar se abria em reverência a Poseidon, pois o deus quis que seu belo favorito não fosse somente muito estimado por outras razões, mas também deveria ser exímio como nadador.*

Pausânias⁸ também relata que havia, em Élis, um ginásio chamado Maltho, reservado aos jovens, no qual se encontrava uma representação em alto-relevo de Eros, com uma folha de palma na mão, e Anteros, tentando pegá-la. De fato, frequentemente Anteros e Eros eram retratados brincando de luta e tentando arrancar uma folha de palmeira um do outro, simbolizando que os que se amam verdadeiramente se esforçam para superar um ao outro em bondade, gratidão e benefícios. Nessa diferente variante do mito, Eros e Anteros são retratados como irmãos e filhos de Afrodite e Marte.⁹ Afrodite teria decidido dar Anteros (o amor correspondido) à luz para fazer companhia ao sempre solitário Eros.

8 Pausânias vi.23.5.

9 Ver Ovídio, *Fasti* 6. 90; Cícero, *De Natura Deorum* 3. 21; Sêneca, *Phaedra* 274 ss; Nonno, *Dionysiaca* 47. 332 ss.

No Piccadilly Circus, em Londres, há, na fonte erguida em memória a Shaftesbury¹⁰, uma escultura de Alfred Gilbert, de 1893, representando Anteros. As representações pictóricas de Eros e Anteros se distinguem pelo caráter das asas, que são mais emplumadas em Anteros que em Eros.

Anteros em Xenofonte e Platão

Há um contundente registro sobre o amor antérico no diálogo *Fedro*, de Platão¹¹, que se refere aí ao amor entre Zeus e o jovem Ganimedes (255 d). Para Platão, a onda de desejos que emana de Zeus acaba por preencher Ganimedes para, em seguida, extravasar, dando origem ao amor antérico entre ambos. Isso conduz aos efeitos conhecidos da relação amorosa: sofrimento e tristeza quando o amado não se encontra presente, sentimentos que logo desaparecem quando os amantes se encontram. Platão, porém, é cuidadoso ao distinguir essa relação antérica da relação erótica propriamente dita: a primeira é, por natureza, menos intensa, sendo mais propriamente um tipo de da amizade (*philia*, *Fedro* 255 e): os amigos viverão um para o outro, mas não ligados pela força de uma afeição erótica e, ao final da vida, não terão imediatamente asas para escaparem de seus corpos, embora as recebam mais tarde (*Fedro*, 256 d).

Lourenço¹² considera a possibilidade de que o termo *anteros*, cujo primeiro registro ocorre justamente no *Fedro*, tenha sido cunhado por Platão, como réplica ao *Banquete* de Xenofonte. A condenação da pederastia, que o Sócrates xenofôntico aí assume (em réplica à obra homônima de Platão), fundamenta-se na ideia de que só o amor heterossexual – como o de Nicérato pela esposa – permite a reciprocidade (*anteraitai*, 8.3). Os altares a Anteros, que Pausânias descreve em Atenas (1.30.1) e na Élide (6.23.3 e 5) devem, portanto, ser posteriores.”¹³

Não vamos discutir aqui sobre essa observação acerca da origem de Anteros, mas voltar-nos-emos para a suposição levantada de que Platão, no *Fedro*, dialoga com o *Banquete* de Xenofonte. A passagem em questão é a seguinte:

10 Anthony Ashley Cooper, Sétimo Conde de Shaftesbury, viveu entre 28 de abril de 1801 e 1 de outubro de 1885. Como político e filantropo vitoriano, implementou a substituição do trabalho infantil pela educação escolar.

11 Platão, *Fedro*, 255a - 256e. Platão. *Fedro ou da Beleza*. 4 ed. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães editores, 2000.

12 LOURENÇO, 2004, p. 222-223.

13 Ver também Azevedo, 2009. p. 51-53; 2011, p. 67-74.

Xenofonte, *Banquete*, 8.1-3

Ἄρ', ἔφη, ὧ ἄνδρες, εἰκὸς ἡμᾶς παρόντος δαίμονος μεγάλου καὶ τῷ μὲν χρόνῳ ἰσήλικος τοῖς ἀειγενέσι θεοῖς, τῇ δὲ μορφῇ νεωτάτου, 8.1.5 καὶ μεγέθει πάντα ἐπέχοντος, ψυχῇ δὲ ἀνθρώπου ἰδρυμένου, Ἔρωτος, μὴ [ἀν] ἀμνημονῆσαι, ἄλλως τε καὶ ἐπειδὴ πάντες ἐσμὲν τοῦ θεοῦ τούτου θιασῶται; ἐγὼ τε γὰρ οὐκ ἔχω χρόνον εἰπεῖν ἐν ᾧ οὐκ ἐρῶν τινος διατελῶ, Χαρμίδην δὲ τόνδε οἶδα πολλοὺς μὲν ἐραστὰς κτησάμενον, ἔστι δὲ ὢν καὶ αὐτὸν ἐπιθυμήσαντα· Κριτόβουλός γε μὴν ἔτι καὶ νῦν ἐρώμενος ὢν ἤδη ἄλλων ἐπιθυμεῖ. ἀλλὰ μὴν καὶ ὁ Νικήρατος, ὡς ἐγὼ ἀκούω, ἐρῶν τῆς γυναικὸς ἀντερᾶται. Ἑρμογένη γε μὴν τίς ἡμῶν οὐκ οἶδεν ὡς, ὅ τι ποτ' ἐστὶν ἢ καλοκάγαθία, τῷ ταύτης ἔρωτι κατατίθεται; οὐχ ὄρατε ὡς σπουδαῖα μὲν αὐτοῦ αἰ ὀφρῦες, ἀτρεμέες δὲ τὸ ὄμμα, μέτριοι δὲ οἱ λόγοι, πραεῖα δὲ ἡ φωνή, ἰλαρὸν δὲ τὸ ἦθος; τοῖς δὲ σεμνοτάτοις θεοῖς φίλοις χρώμενος οὐδὲν ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ὑπερορᾷ;

Trad.: *Meus amigos, será razoável que, tendo entre nós uma grande divindade que partilha o tempo com os deuses eternos, embora de aspecto mais jovem, que domina todas as coisas com o seu poder e que se instala na alma do homem, o Amor, nos estejamos a esquecer dele, sobretudo quando todos nós fazemos parte do seu círculo? Eu acho que não houve momento algum em que não tenha estado apaixonado por alguém; aqui o nosso Cármides, sei que teve muitos que o amaram e que ele próprio suspirou por alguns. Critóbulo, que ainda agora é amado, já está a suspirar por outros. Também Nicérato, pelo que ouvi dizer, está apaixonado pela mulher e é correspondido. Quanto a Hermógenes, qual de nós é que não sabe que é a perfeição o que o apaixonou? Não estão a ver a sua fisionomia severa, o olhar sereno, a moderação das palavras, a doçura da voz, o feitio alegre?*¹⁴

Na passagem acima, o Sócrates de Xenofonte argumenta que, enquanto Cármides e Critobulo foram por muitos amados e mesmo amaram alguns, Nicérato ama sua mulher e tem seu amor correspondido (*anteratai*). Esta é uma afirmação relevante, visto destoar da ênfase ao amor pederástico, que era tido, então, como um elemento cultural incluso no processo de formação da própria concepção ateniense de cidadania.¹⁵ Como vimos, no momento em que

14 Xenofonte. *Banquete e Apologia*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Classica Digitalia, 2008.

15 Agradecemos a Gislene Vale dos Santos por ter nos ajudado na elaboração deste parágrafo.

Xenofonte escreve, a mulher desempenha um papel secundário da sociedade ateniense: sua função primária é ser administradora do lar, parindo e criando os filhos, frutos do casamento, cabendo ao marido a vida pública na ágora. Afora esta função, a mulher ainda poderia ser sacerdotisa, prostituta comum (*porné*) e cortesã (*hetaira*), mas em nenhum destes casos tinha a possibilidade de se lançar independentemente à vida pública ou mesmo de estudar filosofia.¹⁶ Portanto, salta aos olhos esta afirmação de Xenofonte de um amor correspondido entre marido e esposa, pois a correspondência pode significar um certo grau de igualdade entre os sexos totalmente estranho à mentalidade grega da época. Neste sentido, podemos ver Musônio Rufo continuando este diálogo iniciado entre Platão e Xenofonte, no qual temos Platão defendendo a possibilidade de uma relação antérica pederástica e Xenofonte apontando para uma relação antérica que se estabelece no seio do matrimônio entre homem e mulher, sobre o que discutiremos a seguir.

Anteros em Musônio Rufo

Caio Musônio Rufo foi um influente filósofo e professor de filosofia de Epicuro de Hierápolis, que o menciona em *Diatribes*, 1.1.27 e 1.9.29, observando que ainda era servo enquanto aluno dele. A *Suda* nos diz ser Musônio tirreno (etrusco), natural de Volsínio, filósofo dialético e estoico. Musônio foi filósofo ativo durante o reinado de Nero até o reinado de Trajano. Exilado por Nero e enviado para Giaros em 65¹⁷, sua vida se estendeu de 30 a 90 ou 100, ou seja, até o reinado dos Flavianos. Chegaram-nos, em parte, suas *Diatribes*, escritas por um certo Lúcio. A edição crítica de sua obra é de autoria de Hense¹⁸, que deve ser complementada por um papiro incluído na edição de Cora Lutz¹⁹.

16 Sabe-se que Aspásia (que viveu entre 470 e 400 AEC), mulher de Péricles, originalmente uma hetaira, participava das reuniões políticas de seu marido. Segundo Diógenes Laércio (4.1), Platão teria tido duas alunas, Lastênea de Mantinea e Axioteia de Flios. Mas podemos considerar essas participações das mulheres na vida pública em Atenas como pontuais e de caráter excepcional. Ver Sarah Pomeroy: *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. Nova Iorque: Schocken books, 1995.

17 Cf. TÁCITO, *Anais* 15, 71; EPICETETO, *Diatribes*, 1.25.19-20; 2.6.22; 3.24.100 e 109.

18 HENSE, *Musonii Rufi Reliquiae*. Leipzig 1905. Outros trabalhos importantes e recentes que tratam de Musônio são: LAURENTI. Musonio, maestro di Epitteto. IN: *ANRW* 2.36.3, 1989, p. 2105-2146; FRANCIS, J. A. *Subversive virtue: asceticism and authority in the second-century pagan world*. University Park, Pa., Pennsylvania State University Press. 1995, p. 11-16.

19 Musonius Rufus. *The Roman Socrates. Lectures and Fragments*. Trad. Cora E. Yale: Yale Classical Studies, 1947.

Musônio trata da relação antérica no matrimônio em sua diatribe 13A, intitulada *O que é primordial no casamento é a comunidade da vida e a criação dos filhos*²⁰, da qual apresentaremos abaixo excertos, comentando-os:

Musônio Rufo, *Diatribe* 13A 1-5

Τὸν γὰρ γαμοῦντα, ἔφη, καὶ τὴν γαμουμένην ἐπὶ τούτῳ συνιέναι χρῆ ἐκάτερον θατέρῳ, ὥσθ' ἅμα μὲν ἀλλήλοις βιοῦν, ἅμα δὲ <παιδο>ποιεῖσθαι, καὶ κοινὰ δὲ ἡγεῖσθαι πάντα καὶ μηδὲν ἴδιον, μηδ' αὐτὸ τὸ σῶμα.

Trad.: Pois o marido e a esposa, dizia Musônio, devem se unir tanto para ter uma vida em comum quanto para ter filhos, como também considerar todas as coisas em comum e nada em privado <em relação a um ou a outro> - nem mesmo o próprio corpo.

De acordo com o pensamento de Zenão de Cítio, homens e mulheres são igualmente aptos para a cidadania da República ideal, na qual viveriam em total condição de absoluta igualdade²¹. A República de Zenão de Cítio é uma sociedade sem distinção de classes, da qual ninguém obtém a cidadania por direito de nascimento, mas por atingir um grau de sabedoria que lhe permite se reconhecer como cidadão cósmico. Tal sabedoria, partilhada pelos cidadãos e cidadãs da cidade ideal, torna possível a inexistência de tribunais e outras instituições reguladoras.

Musônio parece repercutir, em sua reflexão sobre o casamento, essa estrita igualdade entre os sexos afirmada na República de Zenão ao afirmar que, no matrimônio, a comunidade deve se concretizar não só na vida em comum, mas também nas posses em comum, incluindo os próprios corpos. Musônio estabelece aí uma completa igualdade: não é o homem que possui o corpo da mulher, ou o contrário, mas a comunidade inclui os corpos de ambos. Assim, como observa Kristina Milnor²², “O que torna o casamento diferente e significativo é que ele representa a união de duas pessoas em uma conjunção que cria não apenas filhos, mas também uma espécie de comunhão que depende

20 Βίου καὶ γενέσεως παιδῶν κοινωνίαν κεφάλαιον εἶναι γάμου.

21 Ver SVF 1.222; 1.248; 1.252; 1.259; 1.260; 1.261; 1.262[1]; 1.263[1]; 1.264[1]; 1.265; 1.266; 1.267; 1.268; 1.269[1]; 1.270.

22 Kristina Milnor, 2010, p. 248-9.

do dismantelamento de todas as barreiras entre eles como indivíduos... se-gue-se, então, que é mais natural que os seres humanos vivam em companhia um do outro, uma companhia que encontra sua expressão mais profunda na união entre um homem e uma mulher no casamento”. Para Musônio, é natural que o homem procure a mulher, pois se trata da constituição de uma ‘comunidade de vida’, como ele se refere, que tem, como consequência, a geração de filhos como fruto dessa união. Foucault lembra bem o seguinte:

Não seria exato dizer que Musônio dá preferência às relações de ajuda e de auxílio mais do que ao objetivo de uma descendência. Mas esses objetivos devem ser inscritos numa forma única que é a vida comum; a solicitude que se testemunha mutuamente e a progeneritura que se educa junto são dois aspectos dessa forma essencial. (História da sexualidade III, p. 153)

É possível compreender, a partir dessa observação, que a motivação dessa união se firma para além da geração dos filhos, sendo esta uma consequência do êxito do casal, obtida através da colaboração mútua, que elege, para a criação e a educação dos rebentos, uma série de condutas morais que atravessam o modo pelo qual o homem se relaciona consigo e com a mulher, estabelecendo práticas de cuidado e governo de si e do outro que se lançam mais para uma relação de cumplicidade do que de dominação.

Para Musônio Rufo, a aliança conjugal não se limita apenas à procriação, uma vez que também quem não se casa pode gerar filhos²³. Para além do caráter de reprodução, a união matrimonial defendida pelo estoico passa a ter uma perspectiva fundamentada no *ethos*, pelo qual é possível se dedicar à preservação da vida compartilhada na intimidade do casamento, no qual um se tornava responsável pelo cuidado do outro. Compreende-se então que, nessa relação que vai sendo constituída a partir do enfrentamento de uma tradição oriunda dos gregos, na qual o casamento não era tão importante e a mulher não era considerada, a família formada por um homem, uma mulher e sua prole passa a ser vista como a base natural e universal para se estabelecerem e se fazerem cumprir todas as exigências da vida, a saber, as relações com o próprio corpo e com o corpo do outro, além de se refletir diretamente na sociedade, que era uma extensão do bom ou mau êxito das famílias, no seio das quais pai e mãe ensinam aos seus filhos uma conduta moral a ser praticada, constituindo um conjunto de práticas que define o modelo ético que guia a vida em comunidade.

23 Ver Musônio, diatribe 13A 3.

Em Musônio, cada indivíduo, e agora, diferentemente dos gregos, incluindo a mulher, deve buscar se constituir como sujeito de suas próprias ações a partir daquilo que é apresentado como um conjunto de regras que estabelecem as condutas de uma postura ética, capaz de possibilitar o governo e o cuidado da própria vida e da vida do outro segundo a vocação natural e universal de cada um, independentemente do gênero a que se pertence. Portanto, a aliança matrimonial passa a ser um modo de vida, pelo qual cada indivíduo, por meio de uma prática de cuidado compartilhada com o outro, torna-se um dos pilares da cultura de si, capaz de voltar-se para si a partir do olhar do outro, revelando a necessidade e a urgência de um agir moral não por imposição, mas por uma vocação natural fundamentada na própria razão universal. Desta maneira, observa-se ainda que tais orientações que giram em torno do casamento como um fenômeno natural, que assegura a autenticidade da união entre homem e mulher, compatível com aquilo que é proposto pela natureza, contribuem para mudanças relevantes nas esferas sociais e políticas, dadas a ver na marginalização das relações sexuais entre homens e rapazes e em uma compreensão menos injusta do papel da mulher na comunidade.

Milnor observa que a descrição de tal união entre homem e mulher é um marco significativo na história do matrimônio e da relação entre os gêneros no mundo antigo²⁴. Foucault foi talvez o primeiro a observar tal fato, vendo nele uma mudança nos costumes romanos em direção a um casamento de companheirismo²⁵, no qual a relação se mostra separadamente de funções matrimoniais²⁶, também abdicando, como observa a comentadora, do antigo papel do homem de comandar a mulher²⁷:

Talvez o mais crítico para meus propósitos seja o fato de que os argumentos de Musônio em favor do casamento por companheirismo devem ser vistos como brotando diretamente de seu foco na natureza comunal dos seres humanos; o ponto de vista do filósofo de que não deve haver nada privado entre o casal e uma sociedade ideal onde as necessidades e desejos privados estejam subordinados ao bem maior. Embora seja verdade, então, que Musônio e seus companheiros estoicos certamente parecem conceder às

24 Milnor indica, a esse respeito, além de Foucault, também Veyne (1987).

25 Foucault, 2005, p. 79.

26 Ibid.

27 Milnor, 2010, p. 258.

mulheres maior crédito como semelhantes aos homens, a noção de que o casamento deve ser uma parceria mutuamente satisfatória é baseada em um impulso mais geral em direção a algo mais coletivo, uma comunidade natural e mutuamente satisfatória. Longe de ser uma privatização do casal, então, o casamento por companheirismo, no pensamento de Musônio, está na verdade inextricavelmente conectado à sua desconfiança quanto a impulsos privados ou individuais dentro da sociedade humana. (Kristina Milnor, 2010, p. 259.)

Assim, ao contrário do que pensa Dixon²⁸, que argumenta que o amor romântico era usual entre os romanos, a concepção de matrimônio de Musônio, que aponta para uma estrita igualdade na relação, não supõe romantismo, já que este, em lato senso, prescinde dessa igualdade. O casamento ideal, para Musônio, se funda não em amor romântico, mas no companheirismo (*symbiosis*)²⁹. Como vimos, Anteros, como amor compartilhado, é pensado, desde Platão, como uma relação menos intensa que a erótica propriamente dita, embora estável. A relação antérica se traduz, portanto, por uma intensa e estável amizade, que carece, porém, da intensidade da relação erótica. Trata-se de uma relação simbiótica, comunal, na qual homem e mulher encontram-se em pé de igualdade. É exatamente isso que Musônio deixa claro a seguir em sua diatribe:

Musônio Rufo, *Diatribe* 13A 8-10

δεῖ δὲ ἐν γάμῳ πάντως συμβίωσίν τε εἶναι καὶ κηδεμονίαν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς περὶ ἀλλήλους, καὶ ἐρρωμένους καὶ νοσοῦντας καὶ ἐν παντὶ καιρῷ, ἧς ἐπιέμενος ἐκάτερος ὡσπερ καὶ παιδοποιίας εἶσιν ἐπὶ γάμον.

Trad.: *É preciso haver, no casamento, acima de tudo, companheirismo e cuidado mútuo perfeito entre marido e mulher, tanto na saúde quanto na doença e sob todas as condições, pois foi por desejarem isso e para ter filhos que ambos entraram em casamento.*

28 Dixon, 1992, p. 83–90.

29 Neste ponto, Musônio diverge também de Xenofonte que, no seu *Econômico* (7. 22), faz a relação matrimonial dependente das tarefas internas e externas à casa. Sobre o matrimônio em Sêneca, Milnor (2010, p. 259 ss.), após observar que o filósofo escrevera um tratado, hoje perdido, sobre o tema, levanta a hipótese de que ele defendia, na obra, uma posição similar à de Musônio. Sobre isso, ver Sêneca, Ep. 59. 2; 9. 17; 94. 15; Torre (2000); Trilitzsch (1965).

Musônio Rufo, *Diatribē* 13A 12-14:

ὅπου μὲν οὖν ἡ κηδεμονία αὕτη τέλειός ἐστι, καὶ τελέως αὐτὴν οἱ συνόντες ἀλλήλοις παρέχονται, ἀμιλλώμενοι νικᾶν ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον, οὗτος μὲν οὖν ὁ γάμος ἧ προσήκει ἔχει καὶ ἀξιοζήλωτός ἐστι· καλὴ γὰρ ἡ τοιαύτη κοινωνία·

*Onde, então, o cuidado de um pelo outro é perfeito e os dois compartilham todas as coisas, cada um se esforçando para vencer o outro em devoção, o casamento é adequado e invejável, pois tal comunhão é bela.*³⁰

Musônio enfatiza que o fim (*telos*) do casamento não é somente a procriação, mas também a simbiose perfeita (Musônio usa o termo *symbiosis*) e o cuidado (em grego, *kedemonia*) mútuo sob todas as circunstâncias. Se isso ocorre, diz-nos Musônio, a comunidade é bela (13A.5). *Kedemonia* vem de *kedemon*, que significa ‘aquele que cuida de alguém, o protetor de alguém’. O verbo associado é *kedomai*, que significa ‘preocupar-se com’, ‘velar por alguém’. *Symbiosis* significa ‘camaradagem’, ‘vida em comum’, ‘intimidade’. Musônio tem em mente, em sua concepção de casamento, portanto, para além da criação de filhos, uma íntima e afetuosa relação de amizade, interdependência e companheirismo, na qual homem e mulher convivam próximos e interligados.

O cuidado mútuo que Musônio cita, por outro lado, nos evoca a imagem anteriormente mencionada de Eros e Anteros tentando superar um ao outro em mútuos benefícios. Essa imagem é reforçada nas linhas seguintes, nas quais Musônio enfatiza que, quando ambos se esforçam para superar um ao outro em dedicação, tudo compartilhando, o casamento é perfeito, pois perfeita é a comunidade que se estabelece entre homem e mulher.

Musônio repercute suas reflexões através do caso oposto, o de um casamento no qual cada qual vive alheio ao outro:

Musônio Rufo, *Diatribē* 13A 15-20

ὅπου δ' ἑκάτερος σκοπεῖ τὸ ἑαυτοῦ μόνον ἀμελῶν θατέρου, ἢ καὶ νῆ Δί' ὁ ἕτερος οὕτως ἔχει, καὶ οἰκίαν μὲν οἰκεῖ τὴν αὐτὴν, τῇ δὲ γνώμῃ βλέπει ἔξω, μὴ βουλόμενος τῷ ὁμόζυγι συντείνειν τε καὶ συμπνεῖν,

30 Ver *Agricola* e sua esposa. Cf. Tácito, *Agricola* 6. Ver também Romanos XII, 10.

ἐνταῦθ' ἀνάγκη φθείρεσθαι μὲν τὴν κοινωνίαν, φαύλως δὲ ἔχειν τὰ πράγματα τοῖς συνοικοῦσιν, καὶ ἢ διαλύονται τέλειον ἂπ' ἀλλήλων ἢ τὴν συμμονὴν χεῖρω ἐρημίας ἔχουσιν.

Trad.: *Mas quando cada um olha apenas para os seus próprios interesses e negligencia o outro, ou, o que é pior, quando alguém é tão ocupado que, mesmo morando na mesma casa, mantém sua mente fixa em outra parte e não está disposto a se unir ao companheiro, então essa união está fadada ao fracasso e, embora morem juntos, seus interesses comuns são abandonados; eventualmente eles se separam por completo ou, se permanecem juntos, vivenciam algo que é pior do que a solidão.*

Musônio parece indicar que, quando alguém se engaja na vida conjugal, deve também se empenhar para planejar e concretizar aspirações, planos, sonhos e atividades em comum com o cônjuge, o que implica que as pessoas devam ter interesses e gostos em comum, além de desejar tanto buscar quanto desfrutar essas coisas em comunhão. Sem isso, a união é ilusória, somente uma fachada. Assim, podemos inferir que, para Musônio, quando uma pessoa assume o compromisso do casamento, ela passa literalmente a compor uma nova unidade, pois, no matrimônio, a felicidade de cada um dos cônjuges passa a depender do empenho dos dois em buscar uma vida em comum. Se isso não ocorre, a solidão e a infelicidade sobrevêm, e a união efetivamente se desfaz.

A partir desses excertos da diatribe 13A, podemos dizer que Musônio constrói uma concepção de casamento na qual homem e mulher desenvolvem uma relação antérica, visto que ambos são postos em pé de igualdade no que se refere à tarefa de construir uma comunidade que visa à felicidade de cada um dos membros do casal através do mútuo amparo e do regozijo mútuo.

Além disso, cumpre notar que, tanto na concepção de matrimônio de Musônio como no pensamento de seu aluno Epicteto, a ação adequada tem em vista a relação (*schesis*), visando ao bem da comunidade (*koinonia*), pois viver o matrimônio ou qualquer outra relação humana em uma perspectiva meramente egoísta não é agir de modo adequado (*kathekon*), como bem ilustra o seguinte capítulo do *Manual de Epicteto*:

Epicteto, *Manual de Epicteto*, 30:

Τὰ καθήκοντα ὡς ἐπίπαν ταῖς σχέσεσι παραμετρεῖται. πατήρ ἐστίν· ὑπαγορεύεται ἐπιμελεῖσθαι, παραχωρεῖν ἀπάντων, ἀνέχεσθαι λοιδοροῦντος, παίοντος. ‘ἀλλὰ πατήρ κακός ἐστι’. μή τι οὖν πρὸς ἀγαθὸν πατέρα φύσει ὤκειώθη; ἀλλὰ πρὸς πατέρα. ‘ὁ ἀδελφὸς ἀδικεῖ.’ τήρει τοιγαροῦν τὴν τάξιν τὴν σεαυτοῦ πρὸς αὐτὸν μηδὲ σκόπει, τί ἐκεῖνος ποιεῖ, ἀλλὰ τί σοὶ ποιήσαντι κατὰ φύσιν ἢ σὴ ἔξει προαίρεσις· σὲ γὰρ ἄλλος οὐ βλάψει, ἂν μὴ σὺ θέλῃς· τότε δὲ ἔση βεβλαμμένος, ὅταν ὑπολάβῃς βλάπτεσθαι. οὕτως οὖν ἀπὸ τοῦ γείτονος, ἀπὸ τοῦ πολίτου, ἀπὸ τοῦ στρατηγοῦ τὸ καθήκον εὐρήσεις, ἐὰν τὰς σχέσεις ἐθίξῃ θεωρεῖν.

Trad.: *As ações adequadas são em geral medidas pelas relações. É teu pai? Está prescrito obedecê-lo em todas as coisas, suportá-lo quando ele te insulta, quando ele te bate. “Mas é um mau pai”. Não és posto pela Natureza em relação a um bom pai, mas em relação a um pai. “Meu irmão é injusto comigo”. Observa, portanto, teu próprio papel em relação a ele: não consideres o que ele faz, mas o que te é dado fazer, para que a tua vontade esteja de acordo com a natureza. Pois, se não quiseres, outro não te causará dano. Mas sofrerás dano quando pensares ter sofrido dano. Então, desse modo descobrirás as ações apropriadas para com o vizinho, para com o cidadão, para com o general: se te habituares a considerar as relações.*³¹

Cícero, em sua visão panorâmica da filosofia estoica, no *Dos Fins*, diz-nos que, para o Pórtico, do fato de que “ninguém deseje passar a vida em plena solidão, nem mesmo com infinidade e abundância de prazeres, facilmente se depreende que somos nascidos para a comunhão, para a congregação e para a comunidade natural” (3.65), acrescentando que, para os estoicos, tal comunidade entre os humanos tem sua origem na afeição, criada pela natureza, dos pais pelos filhos (3.19.62). Essa comunidade naturalmente estabelecida, por sua vez, faz com que os humanos ajam não só egoisticamente, mas também comunitariamente,

31 Epicteto. *Manual de Epicteto*. Trad. Aldo Dinucci. São Cristóvão: EdiUFS, 2007. Ver também Epicteto, *Manual*, 36. Como observa Aldo Dinucci na mesma obra (p. 13): “Na verdade, o *Encheiridion* com um todo é uma análise dessas relações. Precisamos primeiro saber qual relação algo mantém conosco (se está ou não sob nosso controle) para depois sabermos qual papel nos cabe nessa relação. Como fruto de uma intensa reflexão sob a égide da razão sobre as relações e o papel de cada um no âmbito delas, o homem encontra seu lugar no mundo e sua dignidade, realizando-se.”

do que segue que o ser humano é naturalmente apto para o intercuro social, para a associação e para a civilidade (3.19.64). A partir desse ponto de vista, o casamento em Musônio pode ser visto como uma instituição social fundamental na qual o caráter naturalmente comunitário do ser humano pode se realizar desde que homem e mulher tomem ciência de sua natureza gregária e passem a viver um para o outro e pela família através do cuidado mútuo.

Conclusões

Em Musônio, a reflexão sobre a relação entre homem e mulher, suas intimidades e suas cumplicidades no cotidiano, o cuidado recíproco e com os filhos permitiram um novo olhar masculino em relação à mulher, possibilitando-lhe, por sua vez, à medida do possível e permitido, ocupar outros espaços sociais além dos espaços domésticos. Sendo assim, casar-se não era apenas aconselhável, mas um indicativo da virtude dos que se predisponham a constituir uma relação dual. Não interessava mais definir, para o filósofo, quem era mais ou menos importante em suas funções, como se fosse uma ‘guerra dos sexos’, mas sim estabelecer uma relação na qual ambos se tornavam corresponsáveis, mediante as aptidões dadas pela natureza de suas existências, em fazer valer o objetivo final, a preservação da vida, assegurada pelo princípio da razão universal.

Esta concepção se abre para a possibilidade de conciliar a filosofia com a vida prática, dada a ver no casamento, que se anuncia como uma arte de viver sob a égide de uma técnica de si, respaldada pela razão, capaz de aprimorar o cuidado e o governo de si, não mais fundamentados apenas na concepção masculina de tratar as diversas questões que giram em torno das práticas cotidianas, mas dando lugar também às mulheres. Foucault vai destacar que, segundo a visão de Musônio:

Aquele que se preocupa consigo mesmo não deve somente se casar, ele deve dar à sua vida de casamento uma forma refletida e um estilo particular. Esse estilo, com a moderação que ele exige, não é definido unicamente pelo domínio de si e pelo princípio que é preciso governar-se a si próprio para poder dirigir os outros, ele se define também pela elaboração de uma certa forma de reciprocidade; no vínculo conjugal que marca tão fortemente a vida de cada um, o cônjuge, enquanto parceiro privilegiado, deve ser tratado como um ser idêntico a si e como um elemento com o qual se forma uma unidade substancial. Tal é o paradoxo dessa temática do casamento na

cultura de si, tal como foi desenvolvida por toda filosofia: nela, a mulher-esposa é valorizada como o outro por excelência; mas o marido deve reconhecê-la também como formando unidade com ele. Em relação às formas tradicionais da relação matrimonial, a mudança foi considerável. (História da sexualidade III, 2005, p. 164.)

Frente às palavras de Foucault, podemos confirmar o fato de que, em suas reflexões sobre a vivência e a convivência entre o universo masculino e feminino, Musônio dá um passo para além de seu tempo e rompe com a ideia de que o homem, em suas atribuições físicas e cognitivas, seja naturalmente superior à mulher, como era comum se pensar na filosofia grega que o antecedeu. Como o próprio Musônio observa:

Musônio Rufo, *Diatribes* 3.5:

ὁμοίως δὲ καὶ αἰσθήσεις τὰς αὐτὰς ἔχει τὸ θῆλυ τῷ ἄρρενι, ὁρᾶν, ἀκούειν, ὀσφραίνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα. ὁμοίως δὲ καὶ μέρη σώματος τὰ αὐτὰ ὑπάρχει ἑκατέρῳ, καὶ οὐδὲν θατέρῳ πλέον.

Trad.: *Semelhantemente também o feminino possui os mesmos sentidos que o masculino: visão, audição, olfato e os demais. Semelhantemente também pertencem a cada um as mesmas partes do corpo, e nada em maior número possuem um mais que o outro.*

Como podemos atestar, para o filósofo estoico, homem e mulher, mediante a própria disposição concedida pela natureza, possuem características que se assemelham, tanto físicas como cognitivas, sendo as físicas com algumas poucas diferenças. Para além das peculiaridades naturais entre os sexos, daquilo que era considerado vantagem e desvantagem em ser homem ou mulher, o estoico está mais preocupado em mostrar o que os uniam e o que os faziam mais fortes, desconsiderando a suposta e equivocada superioridade masculina, mas enfatizando que, juntos, homem e mulher poderiam somar forças para garantir uma vida conforme a sabedoria.

Essa nova postura em relação ao dispositivo de aliança que passa a ser praticado entre os romanos, aproximando o universo masculino e feminino de maneira ainda não vista e vivenciada no passado, desempenhou considerável influência no modo como o sujeito passou a olhar para si e para o outro, em especial o outro feminino enquanto responsável e corresponsável pela

constituição de um *ethos*, se refletindo em novas possibilidades de atuação da mulher na vida em comunidade e abrindo caminhos para uma cultura de si, cujo princípio não mais se fundamentaria somente na força e na experiência masculina, mas na convivência e na contribuição feminina.

A ideia de casamento que se desenvolve com os estoicos exige, em certa medida, um novo olhar por parte dos homens para a figura feminina, desvinculado do tratamento dado às mulheres pela tradição grega. Nesse mesmo sentido, permite um avanço (ainda que tímido) na participação delas na vida social e política. Há que se reconhecer, portanto, que temos, em Musônio, uma reflexão que abre caminhos para a mulher em meio ao mundo predominantemente masculino no qual vivia o filósofo.

A partir da análise acima, é importante ressaltar que salta aos olhos que a intenção de Musônio está longe de ser reprodução ou amplificação das ideias que já existiam no mundo grego-romano em relação às diferenças entre os gêneros como justificativas aplicadas à submissão feminina. Como o próprio Musônio nos diz:

Musônio Rufo, *Diatriba* 3.10

φύσει πρὸς ἀρετὴν οὐ μόνον γίνεται τοῖς ἀνδράσιν, ἀλλὰ καὶ γυναιξίν· οὐδὲν γὰρ ἦττον αὐταὶ γε τῶν ἀνδρῶν τοῖς μὲν καλοῖς καὶ δικαίοις ἔργοις ἀρέσκεσθαι πεφύκασι, τὰ δ' ἐναντία τούτων προβάλλεσθαι. τούτων δὲ ταύτη ἐχόντων, διὰ τί ποτ' οὖν τοῖς μὲν ἀνδράσι προσήκοι ἄν ζητεῖν καὶ σκοπεῖν ὅπως βιώσονται καλῶς, ὅπερ τὸ φιλοσοφεῖν ἐστὶ, γυναιξὶ δὲ οὐ.

Trad.: *O desejo natural pela virtude não ocorre somente nos homens, mas também nas mulheres. Pois elas não menos que os homens são naturalmente dispostas para se satisfazer com ações corretas e justas e rejeitar as contrárias dessas. Assim sendo, por que então caberia aos homens buscar e investigar como viverão corretamente, o que é o filosofar, mas às mulheres não?*

Nesta perspectiva que se anuncia, a mulher, que, por muito tempo, esteve submetida a uma participação mínima na vida social e política, principalmente no que se refere às discussões filosóficas, vislumbra, através da filosofia, um novo horizonte pelo qual o homem começa a reconhecer as aptidões do sexo oposto, que vão muito além dos afazeres práticos e considerados menos importantes. Se, para os gregos, a mulher não era incluída como sujeito

político na *polis*, estando restrita apenas a servir o homem, a partir da visão helenística, manifestada principalmente nas reflexões de Musônio sobre o casamento e a mulher, abre-se um inaudito cenário de atuação para além de suas tarefas já constituídas.

Sobre a inclusão das mulheres por parte dos estoicos na prática filosófica, Foucault ³² acrescenta ainda que “os estoicos atribuíam aos dois sexos, se não aptidões idênticas, pelo menos igual capacidade para a virtude”. Portanto, a filosofia deixa de ser restrita apenas ao sexo masculino, como o era, via de regra, para os gregos, e ganha maior amplitude e dinâmica ao se tornar acessível às mulheres. Neste sentido, as mulheres também devem ter acesso à filosofia, sendo reconhecidas por Musônio com as mesmas capacidades cognitivas dos homens para refletir, aprender e desenvolver pensamentos filosóficos que contribuam para uma vida virtuosa. Como nos diz o próprio Musônio, em *Diatribes* 3.35 ss:

ταῦτα μὲν ταύτη ἔχει δίκαια δ' οὐκ ἂν εἶη γυνὴ φιλοσοφοῦσα, οὐδ' ἄμεμπτος βίου κοινωνός, οὐδ' ὁμοιοῖας ἀγαθῆ συνεργός, οὐδ' ἀνδρός γε καὶ τέκνων ἐπιμελῆς κηδεμών, οὐδὲ φιλοκερδείας ἢ πλεονεξίας πάντη καθαρὰ; καὶ τίς ἂν μᾶλλον τῆς φιλοσόφου τοιαύτη γένοιτο ἢν γε ἀνάγκη πᾶσα, εἴπερ εἶη τῶ ὄντι φιλόσοφος, τὸ μὲν ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι χειρόν νομίζειν, ὅσπερ αἴσχιον, τὸ δὲ ἐλαττοῦσθαι τοῦ πλεονεκτεῖν κρεῖττον ὑπολαμβάνειν, ἔτι δὲ καὶ τέκνα μᾶλλον ἀγαπᾶν ἢ τὸ ζῆν; τῆς δ' ἐχούσης οὕτω τίς ἂν εἶη γυνὴ δικαιότερα; καὶ μὴν καὶ ἀνδρειότεραν εἶναι προσήκει γυναῖκα τῆς ἀπαιδεύτου τὴν πεπαιδευμένην καὶ τὴν φιλόσοφον τῆς ἰδιώτιδος· ὡς μήτε θανάτου φόβῳ μήτε ὄκνῳ τῶ πρὸς πόνον ὑπομείναι τι αἰσχροῦ, μηδ' ὑποπτῆσαι μηδενὶ ὅτι εὐγενῆς ἢ ὅτι.

Trad.: *E então? Sendo as coisas assim, não seria justa a mulher que filosofa? Não seria parceira irrepreensível na vida? Não seria boa ajudante da concórdia? Não seria cuidadosa guardiã do homem e das crianças? Não seria totalmente livre de ganância e cupidez? E quem, mais que tal filósofa, tornar-se-ia tal de modo absolutamente necessário, já que seria por total necessidade filósofa de verdade; julgaria pior ser injusta que sofrer injustiça, assim como mais vergonhoso; suporia melhor tomar a menor parte que a maior ao partilhar; e ainda amar os filhos mais que a própria vida? Sendo ela assim, quem seria uma mulher mais justa que ela?*

32 Foucault, 2005, p. 157.

A partir disso, podemos relacionar, em Musônio, os princípios filosóficos ao modo de vida conjugal, pois seu estudo fortaleceria a união do casal, fazendo da razão o critério norteador que guia as decisões e a moderação da postura moral de um para com o outro. Foucault³³ vai lembrar que, para Musônio, “a natureza e a razão coincidem no movimento que impulsiona para o casamento”. Abre-se, portanto, um cenário que integra homem e mulher na partilha de suas vidas, oferecendo um ao outro seu amor, dedicação e respeito.

Por fim, não romantizamos aqui as ideias de Musônio Rufo, supondo que ele tenha inaugurado um modelo de discurso feminista em sua época e que estivesse lutando pelos direitos das mulheres, e tampouco acusá-lo de cooperar para o sistema de dominação masculina vigente, afirmando que ele, como filósofo, poderia ter feito mais contra o sistema que favorecia a supremacia masculina, fomentando, por exemplo, uma luta mais acirrada das mulheres contra os homens, insuflando-as a abandonarem seus lares, como se suas funções fossem, nos afazeres da casa, inferiores às exercidas pelos homens, e ocupassem os lugares públicos, exigindo espaço na política e na filosofia. Aliás, aos poucos isso foi ocorrendo, mesmo porque, em seu tempo, não existiam uma luta por direitos de gêneros e os conceitos de machismo e feminismo que temos hoje. Em suas reflexões acerca do casamento e em relação ao tratamento que deveria ser dado à mulher, é possível notar que seu objetivo era propiciar, através da união conjugal, um modo de vida pelo qual os cônjuges se tornassem mais comprometidos um com o outro e, mais ainda, comprometidos com a sabedoria, além de apontar para a necessidade de um reconhecimento mais justo em relação ao papel feminino na vida social, que, em sua época, estava ligado aos afazeres domésticos. Mas, como dissemos, por meio da filosofia essas tarefas prosaicas poderiam se ampliar para outros âmbitos para além do ambiente familiar, uma vez que filosofar implica uma amplitude de reflexões que o próprio exercício do pensar possibilita, não se limitando ao que era a norma. Mais ainda, Musônio, por suas palavras, pretende despertar em seus ouvintes, que eram na grande maioria homens, a importância de repensarem a relação com as mulheres, começando pela reavaliação de suas concepções herdadas, segundo a qual eles seriam superiores às mulheres, substituindo-as pela ideia de que, assim como a mulher deveria zelar pelo homem, este, por sua vez, em suas obrigações e atribuições, também deveria cuidar de sua esposa.

33 Foucault, 2005, p. 155.

Em relação às obrigações da mulher, como cuidar dos afazeres da casa, da educação dos filhos, na dedicação ao esposo, Musônio não as compreende como funções inferiores ou menos importantes que as obrigações do marido para com sua esposa e filhos, como ele deixa claro em *Diatribes* 3.15 ss:

πότερον ὅτι ἄνδρας μὲν προσήκει ἀγαθοὺς εἶναι, γυναῖκας δὲ οὐ; σκοπῶμεν δὲ καὶ καθ' ἕνα ἕκαστον τῶν προσηκόντων γυναικὶ τῆ ἐσομένη ἀγαθῆ· φανεῖται γὰρ ἀπὸ φιλοσοφίας τούτων ἕκαστον μάλιστ' ἂν αὐτῇ περιγινόμενον. αὐτίκα δεῖ οἰκονομικὴν εἶναι τὴν γυναῖκα καὶ ἐκλογιστικὴν τῶν οἴκῳ συμφερόντων καὶ ἀρχικὴν τῶν οἰκετῶν. ταῦτα δ' ἐγὼ φημὶ τῆ φιλοσοφουσίᾳ ὑπάρξει ἂν μάλιστα· εἴ γε ἕκαστον μὲν τούτων μέρος τοῦ βίου ἐστίν, ἐπιστήμη δὲ περὶ βίον οὐχ ἕτερα τις ἢ φιλοσοφία ἐστὶ, καὶ ὁ φιλόσοφος, ὥσπερ ἔλεγε Σωκράτης, τοῦτο διατελεῖ σκοπῶν, ὅτι τοι ἐν μεγάροισι κακὸν τ' ἀγαθὸν τε τέτυκται.

Trad.: *Será que é por que cabe aos homens ser bons, mas às mulheres não? Investiguemos também cada uma das coisas apropriadas à mulher para se tornar boa. Pois é evidente que cada uma dessas resultaria para ela sobretudo pela filosofia. Por exemplo, é preciso administrar a casa, ser hábil em avaliar as coisas vantajosas para a casa e comandar os criados. Eu digo que essas coisas pertencem sobretudo àquela que filosofa. Já que cada uma dessas coisas é parte da vida, e já que a filosofia não é outra coisa senão ciência sobre a vida, então o filósofo, como dizia Sócrates, segue investigando isto: 'que bem e que mal entram em sua casa'.*

Assim, para Musônio, quanto às diversas atividades relacionadas ao matrimônio, o que importa mesmo é chamar a atenção para o fato de que todas as coisas, desde as mais simples às mais complexas, se não são realizadas sob os critérios norteadores da sabedoria, não têm qualquer valor moral, sendo consideradas ações vazias em si mesmas, fadadas ao fracasso ou mesmo nocivas para a o indivíduo, para a família e para a sociedade.

A questão, para Musônio, não é apontar quem tem maior importância na relação, quem é superior, se o homem ou a mulher, mas sim chamar a atenção para o fato de que ambos devem, de acordo com suas respectivas naturezas, colaborar para uma união alicerçada na sabedoria. Neste sentido,

Foucault ³⁴ lembra que “a arte doméstica é da mesma natureza que a arte política e a arte militar, pelo menos na medida em que se trata, lá como aqui, de governar os outros”.

Em suma, o que se deve levar em consideração é a imensa contribuição de Musônio Rufo para que as mulheres passem a ter a oportunidade de acessar o saber filosófico, assim como os homens, com vistas a uma moral transformadora e não opressora. Mesmo que, a princípio e de forma imediata, o objetivo não tenha alcançado o despertar para tantos outros direitos femininos, pelos quais, posteriormente, elas iriam lutar e conquistar, a relevância da participação de Musônio na ruptura com o tratamento grego dado às mulheres e em relação ao modo como a sociedade romana as tratava surge como um início de uma mudança significativa no universo feminino quanto ao tratamento masculino. Mais ainda, se hoje podemos testemunhar tantos direitos conquistados justamente pela luta das mulheres na sociedade, se olharmos com atenção para a história do pensamento ocidental, iremos nos deparar com as ideias de Musônio Rufo, nos levando a reconhecer, tanto no campo filosófico quanto em outras esferas sociais e políticas, sua relevante contribuição.

É necessário também pontuar que, se formos considerar quanto tempo se passou desde o helenismo até nossos dias, pouco se evoluiu no que se refere à importância da figura feminina na sociedade. Ainda hoje, elas lutam bravamente para não serem destituídas das conquistas que já alcançaram, bem como se esforçam para conquistar novos direitos que lhes deveriam ser espontaneamente concedidos. O machismo histórico que se instaurou no Ocidente ao longo dos séculos tem um resultado trágico dado a ver na violência e no desrespeito por parte dos homens em relação às mulheres, fazendo com que, nós, homens da filosofia de nosso tempo, nos questionemos sobre o que temos feito para colaborar, assim como fez Musônio em sua época, na luta feminina por seus direitos e, para além deles, reconhecer que essa luta também é nossa, não fazendo das diferenças de gêneros atributos de divergências, mas de contribuição e somatória para uma sociedade mais justa, mais dinâmica e mais coerente com o pensamento filosófico, que reproduz a própria sabedoria refletida nas dádivas da natureza universal da razão.

34 Foucault, 2005, p. 139.

Referências bibliográficas

- AELIAN. *De Natura Animalium*. Trad. Rudolphi Rercheri. Harvard: Harvard Library, 1864.
- AZEVEDO. *Amor, amizade e filosofia em Platão*. IN: Belmiro PEREIRA e Jorge do DE-SERTO (orgs.), *Amor e amizade* (Porto 2009), p. 43-56.
- AZEVEDO, M. T. S. *O Fedro platônico: um olhar fora da muralha*. IN: Archai n. 7, jul-dez 2011, p. 67-74.
- CÍCERO. *De Finibus. Bonorum Et Malorum*. Trad. H. Rackham. Harvard: Loeb, 1914.
- CÍCERO. *On the Nature of the Gods. Academics*. Trad. H. Rackham. Harvard: Loeb, 1933.
- DIXON, S. *The Roman Family*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.
- EPICETETO. *As Diatribes de Epicteto, livro 1*. Trad. Aldo Dinucci. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 2019.
- EPICETETO. *Manual de Epicteto*. Trad. Aldo Dinucci. São Cristóvão: EdiUFS, 2007.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade III: O Cuidado de Si*. Tradução de Maria Thereza Albuquerque e J. A. Albuquerque. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005.
- HENSE. *Musonii Rufi Reliquiae*. Leipzig, 1905.
- FRANCIS, J. A. *Subversive virtue: asceticism and authority in the second-century pagan world*. University Park, Pa., Pennsylvania State University Press. 1995, p. 11-16.
- LAURENTI. *Musonio, maestro di Epitteto*. IN: ANRW 2.36.3, 1989, p. 2105-2146.
- LOURENÇO, F. *Grécia revisitada*. Lisboa: Cotovia, 2004.
- MILNOR, K. *Gender, Domesticity, and the Age of Augustus: Inventing Private Life*. Oxford: Oxford Scholarship Online, 2010.
- MUSONIUS RUFUS. *Musonius Rufus. The Roman Socrates. Lectures and Fragments*. Trad. Cora E. Yale: Yale Classical Studies, 1947.
- NONO. IN: *Patrologia Graeca*, 36.933.
- OVÍDIO. *Fasti*. Trad. James G. Frazer. Harvard: Loeb, 1927.
- OVÍDIO. *Metamorphosis*. Trad. James G. Frazer. Harvard: Loeb, 1927.
- PAUSÂNIAS. *Guide do Greece, vol. 1, 2*. Trad. Peter Levi. Londres: Penguin, 1984.
- PLATÃO. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus. Crito*. Trad. H. N. Fowler. Harvard: Loeb, 1914.
- Platão. *Fedro ou da Beleza*. 4 ed. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães editores, 2000.
- SÊNECA. *Epistles 1-66*. Trad. R. M. Gummere. Harvard: Loeb, 2001.
- SÊNECA. *Epistles 66-92*. Trad. R. M. Gummere. Harvard: Loeb, 2001.
- SÊNECA. *Cartas Selecionadas*. Trad. Aldo Dinucci. São Paulo: Auster, 2020.
- SÊNECA. *Tragedies*. Trad. F. J. Miller. Harvard, Loeb, 1917.
- SMITH, W. A *Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, 1867.

- VEYNE, P. *A History of Private Life, i: From Pagan Rome to Byzantium*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 1: Zeno or Zenonis Discipuli*. Berlim: De Gruyter, 2005.
- VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 2: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*. Berlim: De Gruyter, 2005.
- VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 3: Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta Successorum Chrysippi*. Berlim: De Gruyter, 2005.
- TÁCITO. *Analys*. Trad. Jackson, J. Harvard: Loeb, 1937.
- TÁCITO. *Histories*. Trad. Clifford H. Moore. Harvard: Loeb, 1925.
- TÁCITO. *Agricola. Germania. Dialogus*. Trad. CR. M. Ogilvie. Harvard: Loeb, 1914.
- TORRE, C. *Il Matrimonio del Sapiens: Ricerche sul de Matrimonio di Seneca*. Genoa: Università di Genova, Facoltà di Lettere e Filosofia, 2000.
- TRILLITZSCH, W. Hieronymus und Seneca. IN: *Mittellateinisches Jahrbuch*, 2, 1965, p. 42–54.
- XENOFONTE. *Econômico*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- XENOFONTE. *Banquete e Apologia*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Classica Digitalia, 2008.

O amor definiu a filosofia desde o seu início

Love has defined the philosophy since its beginning

Resumo

Este trabalho tem como objetivo provocar uma reflexão acerca do amor na Filosofia e na Psicanálise. Esta reflexão parte do que há de enigmático na união de philos e sophia ou sophos, bem como da ideia de que o amor define o campo do conhecimento desde o seu início. Parte-se dos interlocutores de O Banquete de Platão para uma conversa com a Psicanálise lacaniana. Problematiza-se a noção do amor que remete à complementariedade do humano ante a impossibilidade da relação sexual anunciada por Jacques Lacan.

Palavras-chave: amor; filosofia; O Banquete; psicanálise; Jacques Lacan.

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: claudia.perrone@ufrgs.br

** Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: eduardo.britz@gmail.com

*** Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: flaviatbuechler@gmail.com

**** Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: gabriela.gs2011@gmail.com

***** Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: julianamartinscosta@gmail.com

Recebido em: 26/05/2023 Aceito em: 30/05/2023

Abstract

*This work aims to provoke a reflection about love in Philosophy and Psychoanalysis. This reflection starts from what is enigmatic in the union of *philos* and *sophia* or *sophos*, as well as the idea that love defines the field of knowledge from its beginning. It starts with the interlocutors of Plato's Banquet for a conversation with Lacanian Psychoanalysis. It problematizes the notion of love that refers to the complementarity of humanity in face of the impossibility of the sexual relationship announced by Jacques Lacan.*

Keywords: love; philosophy; The Banquet; psychoanalysis; Jacques Lacan.

Iniciaremos com a seguinte ideia: um conceito tem um acento significativo imanente. A partir dessa lógica, existem deslocamentos e condensações que remetem a um “trabalho onírico” em um conceito. Nesse sentido, a união de *philos* e *sophia* ou *sophos* constitui um dos maiores legados da história do Ocidente. No entanto, a junção das duas palavras guarda um enigma, pois falamos de saber ou sabedoria? Falamos de amizade ou amor?

A errância da junção das duas palavras torna possível dizer que a filosofia tem no seu próprio nome o amor, mais exatamente, o amor ao conhecimento. Se pensarmos que a psicanálise se constituiu mediante o tratamento das mulheres históricas, também podemos dizer que ela foi instituída pela via do amor, fundando um modo de amar ligeiramente diferente na nossa cultura, o amor da transferência. Sigmund Freud¹ declarou que o amor transferencial é produzido artificialmente em uma situação analítica, tratando-se apenas de um semblante de amor, um dispositivo que sustenta o processo analítico.

Na verdade, a filosofia explicou o fenômeno da transferência, conforme afirmou Jacques Lacan referindo-se à obra de Platão *O Banquete* no *Seminário 8 - A Transferência*. O analista francês faz essa afirmativa partindo da premissa de que o texto gira em torno do que ele chamou de “a primeira transferência

1 Freud, S. Observações sobre o amor de transferência (1915). In Freud, S. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)*. Vol. 10. Trad. Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2010.

analítica”² registrada, assinalando também o parentesco ético, ainda que imperfeito, entre a psicanálise e o projeto filosófico grego: “Estou falando de Sócrates - Sócrates posto, assim, na origem, vamos dizê-lo sem demora, da mais longa transferência - o que daria a essa fórmula todo o seu peso - já conhecida pela história”³.

O *Banquete* narra um jantar filosófico em homenagem ao sucesso de Ágaton, ocorrido na noite anterior, na tragédia grega. Um por um, os convidados presentes fazem um discurso de louvor a Eros, obedecendo a diferentes graus de rigor das convenções retóricas reconhecidas para discursos deste tipo em tais circunstâncias. A festa e os discursos são interrompidos pela chegada de Alcibiades, bêbado, que subverte a ordem das coisas. O famoso e notável guerreiro diz que não vai elogiar a Eros e sim a Sócrates. Fala sobre o seu amor por ele, seu sofrimento, suas tentativas vãs de seduzir Sócrates. No final recomenda a Ágaton que não se deixe seduzir por Sócrates. A narrativa termina abruptamente quando mais foliões bêbados entram na sala, e a testemunha original da ocasião adormece, sem dúvida sentindo os efeitos das grandes quantidades de vinho consumidas.

A nova premissa da interpretação de Lacan nesse texto exaustivamente dissecado é que a queixa de Alcibiades contra Sócrates manifesta o que Freud chamou de amor de transferência⁴. Lacan acrescenta que a resposta à denúncia de Alcibiades pode ser frutiferamente comparada ao ato da interpretação psicanalítica. Sócrates, esse ambíguo elo perdido entre a filosofia e a sofística, entre o Mestre e o Analista, é declarado o inventor da transferência: uma verdadeira histórica abordando e questionando o saber dos mestres gregos. Sócrates não apenas inventou a filosofia, ele foi, a esse respeito, o primeiro pensador filosófico puro, mas também inventou a filosofia precisamente ao introduzir uma técnica específica de como manipular o amor ao conhecimento.

No seminário sobre a transferência, Lacan segue os termos gregos para os parceiros amorosos porque trazem à tona a não reciprocidade e assimetria da relação, que na verdade não é uma relação no sentido lógico adequado do termo. Lacan assume o pressuposto grego que se deve ser um parceiro ativo ou passivo no amor: *érastès* ou *érôménos*, o amante e o amado. O amante é caracterizado pela falta que o leva a buscar completude no amado. No entanto,

2 Lacan, J. No começo era o amor (1960). In Lacan, J. *Seminário, livro 8: a transferência (1960-61)*. Trad. Dulce Duque Estrada. RJ: Zahar, 1992, p. 24.

3 Idem, p. 15.

4 Idem.

Lacan acrescenta apenas que o amante desconhece a margem do que lhe falta. Da mesma forma, o amado permanece ignorante de sua qualidade que atrai o desejo do amante. Em sua apropriação dessas ideias gregas para a psicanálise, Lacan enfatiza que “o que falta a um não é o que existe, escondido, no outro”⁵, expresso também no aforismo lacaniano “não há relação sexual”⁶.

Coletivamente, os três primeiros discursos de *O Banquete* – os de Fedro, Paúsânias e Erixímaco – oferecem uma elevada idealização do amor em sua suposta função de catalisador da virtude estética, política e moral. Lacan argumenta:

*Existe, ainda assim, algo de bastante humorístico em pensar que, durante quase vinte e quatro séculos de meditação religiosa, não houve uma única reflexão sobre o amor, fosse pelos libertinos, fosse pelos padres, que não se referisse a esse texto inaugural.*⁷

Não existe nada de estranho na observação lacaniana pois existem fissuras na superfície do amor elevado e feliz nos primeiros discursos de *O Banquete*. A mensagem inquietante e transgressora será marcada pela entrada de Alcibíades, marca da ironia platônica que se manifesta de maneiras complexas ao longo dos diálogos.

No final do elogio de Erixímaco – o último dos três discursos “menores” iniciais do diálogo – o leitor atento será forçado a repensar quaisquer pensamentos ensolarados que possa ter sobre os poderes de edificação moral do amor. Mas é apenas com a narrativa seminal sobre arrogância mortal e retribuição divina recontada pelo comediante Aristófanes, inimigo declarado de Sócrates e seu contraponto satírico, que nos é dado um discurso menos otimista, na verdade trágico – na verdade tragicômico, para ser perfeitamente preciso – sobre o amor. Aristófanes alerta que os discursos iniciais sobre o amor ignoram as mudanças na natureza humana⁸.

Para Aristófanes, o amor resulta da nossa ação contra a vontade divina. Ele explica que no começo, assim diz a história, os seres humanos eram de forma esférica com dois pares de braços e pernas, duas cabeças voltadas para fora

5 Ibidem, p. 46.

6 Lacan, J. ... *ou pior* (1971-72). In Lacan, J. *Outros Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. RJ: Zahar, 2003, p. 546.

7 Lacan, J. op. cit., p. 47.

8 Platão. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

e dois conjuntos de órgãos genitais circunferenciais posicionados de modo a permitir a cópula com a terra. Essas criaturas vieram em três variedades, a primeira composta de duas metades masculinas, a segunda de duas femininas, a terceira de uma de cada, e elas saltavam e rolavam com tal abandono alegre que os deuses não eram mais capazes de controlar seu comportamento. Por esta razão, Zeus decide puni-los, dividindo-os ao meio, esticando suas peles para cobrir suas feridas e virando suas cabeças para colocar as cicatrizes deixadas por sua violenta divisão à vista de toda a vergonha.

Infelizmente para Zeus, no entanto, seu plano falha, pois assim que os parceiros se redescobrem, eles se reencontram em êxtase arbitrário, abrindo mão das necessidades da vida para prolongar sua união apaixonada, mas não sexual, pois o lado “ferido” que marca a separação, foi efetuado, e não correspondia à localização dos órgãos genitais. Temendo uma interrupção nos sacrifícios que os humanos normalmente realizam em sua homenagem, Zeus se envolve em uma segunda intervenção cirúrgica, desta vez transferindo os órgãos genitais das meias-esferas de seu antigo exterior para seu antigo interior, inaugurando um regime de reprodução sexual, ou mais propriamente da sexualidade, já que apenas um dos três tipos possíveis de união é capaz de produzir a reprodução como resultado.

Oferecendo sua estranha pequena história como uma explicação para “o desejo inato dos seres humanos uns pelos outros começou”⁹, Aristófanes acrescenta que esse desejo “tenta fazer um de dois”, visando assim a “curar a ferida na natureza humana”¹⁰. O parentesco dessa ferida com a ferida psíquica da castração, alicerce da teoria freudiana, fica bastante evidente na interpretação do mito que o próprio Aristófanes fornece.

Contudo, o mito se torna ainda mais interessante do ponto de vista psicanalítico quando Aristófanes especifica que a intensa emoção desencadeada quando um homem “amante de meninos”¹¹ redescobre sua outra metade há muito perdida – a essa altura o poeta deixou de lado sua impressionante apreciação pela diversidade do que hoje chamamos de escolha de objeto em favor do androcentrismo pederástico grego – que vai muito além do mero sentimento sexual. A intensidade desses novos desejos de fato transcende as capacidades de compreensão humana, fazendo com que os homens que

9 Ibidem, p. 243.

10 Ibidem, p. 243.

11 Ibidem, p. 245.

os experimentam ajam de maneiras que eles não conseguem imaginar. Diz Aristófanes: “é claro que cada um deles tem algum desejo em mente que não consegue articular; em vez disso, como um oráculo, ele [apenas] compreende parcialmente o que deseja e insinua obscuramente”¹².

Lacan acrescenta, a essas intuições precoces de um desejo além dos limites da consciência humana, o argumento de que a violação da perfeição esférica, uma forma louvada, novamente talvez ironicamente, por sua altiva autossuficiência no *Timeu* de Platão, mas também em Empédocles e na geometria, de maneira mais geral, é uma condição conceitual para o avanço da episteme – ciência, traduz Lacan – que ele associa às particularidades do ensino socrático em sua ênfase formal e analítica no que hoje chamaríamos de oposições significantes ou binárias¹³. Quando Zeus divide as esferas humanas alegremente saltitantes, e as metades passam a lutar com a simbolização de seus novos desejos, em termos lacanianos, ele põe em prática uma transição da conclusão imaginária de autossuficiência para uma lei simbólica baseada na perda e na divisão. Para ilustrar sua afirmação, Lacan¹⁴ oferece um exemplo da história da astronomia, na qual Kepler corrigiu a “fantasia histórica” copernicana da perfeição esférica ao demonstrar que as órbitas dos planetas são elípticas em vez de circulares, ilustrando assim como o real astronômico tende a violar a idealidade geométrica com a qual nossa intuição parece tão apaixonada.

Infelizmente, porém, esta contemplação intuitiva do cosmos só pode impedir o avanço do pensamento. Mais precisamente, o fascínio exercido pela forma esférica atrai efetivamente o desejo humano de uma forma que detém, no plano concreto da história da ciência, o progresso do conhecimento astronômico. O mito peculiar de Aristófanes produz para Lacan¹⁵ uma deflação tragicômica e zombeteira da esfera em sua função como uma figura através da qual os poderes da consciência humana e, por extensão, sua apreensão do cosmos que a cerca, recebem um lugar de destaque fundamental no pensamento. A esfera é a forma na qual a subjetividade humana projeta uma

12 Plato. *The Symposium* (Penguin Great Ideas) [iBooks]. Trad. Christopher Gill e Desmond Lee. UK: Penguin Books, 2006. No original: “It’s clear that each of them has some wish in his mind that he can’t articulate; instead, like an oracle, he half-grasps what he wants and obscurely hints at it” (p. 54).

13 Lacan, J. op. cit.

14 Lacan, J. O amor e o significante (1973). In Lacan, J. *Seminário, livro 20: mais ainda (1972-73)*. Trad. M. D. Magno. RJ: Zahar, 1985.

15 Lacan, J. op. cit.

imagem de um ser perfeitamente autossuficiente, uma consciência desprovida de falta e desejo. De fato, na visão de Lacan, essa projeção provou ser tão intelectualmente inibidora que antecipou por séculos o advento das formas de pensamento linguístico-semióticas, lógicas e matemáticas decididamente anti-intuicionistas que, juntas, marcam o pensamento lacaniano.

A Filosofia não é isenta de falta

No *Seminário 17 - O avesso da psicanálise*, Lacan aborda “a impotência da verdade” e “o poder do impossível [o real]” em duas sessões consecutivas, com base na observação de Freud de que “a relação analítica [...] *Wahrheitsliebe*, está fundada no amor à verdade [...] *Realität*, o que quer dizer – no reconhecimento das realidades”¹⁶. Na primeira sessão, Lacan aponta que o amor à verdade se resume ao amor à fraqueza, na medida em que a verdade esconde a castração, que constitui a fraqueza original dos seres falantes. O amor filosófico à verdade é enganoso e deslocado se for cego ao fato de que os seres falantes são castrados pela linguagem. Quem afirma amar a verdade deve voltar-se para o amor à castração como condição inevitável dos seres falantes. Esta redefinição do amor à verdade proposta pelo psicanalista nos leva a dar atenção ao poder do Real na sessão seguinte. Aqui, remodelando a noção freudiana de realidade com sua noção de Real, Lacan manifestamente o coloca antes da verdade. Ele observa que, embora a verdade seja uma intrigante decepção ao analista, só o Real, que é ao mesmo tempo uma oportunidade e um risco, pode subverter um discurso mestre como o da filosofia. Em suma, Lacan reformula a citação de Freud por meio da afirmação de que o amor à verdade é suspeito a menos que revele a impotência, e que o reconhecimento da realidade dá lugar ao poder paradoxal do Real.

Lacan afirma que o amor filosófico, o amor “eterno”, não pode ser sustentado – ou seja, sustentado no sentido material, porque o objeto do amor filosófico, um saber excedente, não existe. Uma versão mais geral do problema diria respeito à relação entre pensamento e Real: o Real pode se tornar uma questão de pensamento? A resposta de Lacan é afirmativa, sob a condição de que essa falta filosófica seja substituída por um novo amor filosófico, que desce da eternidade para o tempo. E o Real só pode se tornar uma questão de

16 Lacan, J. A impotência da verdade (1970). In Lacan, J. *Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969-70)*. Trad. Ary Roitman. RJ: Zahar, 1992, p. 157.

pensamento na medida em que o pensamento se torna matéria. Esse é o ponto básico da virada topológica da falta para o buraco – e conseqüentemente, do significante ao nó borromeano, da transferência simbólica ao forçamento real – voltado tanto para a filosofia quanto para a psicanálise, Platão e Freud.

Segue deste ponto a introdução lacaniana de uma mudança na concepção freudiana sobre o amor. Enquanto Freud¹⁷ insiste no caráter narcísico do amor, Lacan demonstra que o amor pressupõe a existência positiva do Outro e que, mesmo o amor narcísico, pode não ser totalmente reduzido ao imaginário. Há sempre uma certa referencialidade à dimensão simbólica do amor que resiste à sua redução ao narcisismo.

Lacan¹⁸ ainda adota a ideia freudiana do amor narcísico quando relaciona sua análise do amor à questão filosófica do Um. Aqui, Freud e Lacan compartilham a mesma referência, *O Banquete* de Platão. Para simplificar o assunto, Freud define Eros como a tendência para o Um, que se esforça para se apropriar do objeto, que preencheria a falta subjetiva. Lacan segue essa linha de pensamento quando afirma que o amor opera no plano da impotência e se define por uma ignorância fundamental. O amor pode ter como objetivo o *ser e*, portanto, o Outro, mas na medida em que representa uma articulação da falta subjetiva, ignorando o fato de que é essencialmente uma tendência a “ser Um”.

Contudo, a impotência do amor está ligada à sua incapacidade de chegar ao Outro, sem trazê-lo de volta à questão do Um. Aqui, tanto Freud quanto Lacan relembram o mito de Aristófanes, em que o amor é apresentado como busca da metade perdida e, portanto, justamente como tendência a reduzir o Outro ao objeto que se supõe para preencher a falta subjetiva. Nesse sentido, o amor é uma articulação de uma falta subjetiva no Outro, pelo qual o Outro se divide em si mesmo, simbolizado por “A”, o grande Outro como sinônimo da ordem simbólica, e “a”, o objeto-causa do amor, que se expõe e se desprende do Outro. Esta redução também demonstra que o amor em fato visa ao semblante – a ser o semblante por excelência – e que nunca é unívoco: a afirmação do Outro implica sempre a sua redução ao objeto.

Em vista destas considerações, é possível detectar a diferença básica entre Freud e Lacan, por um lado, e entre filosofia e psicanálise, por outro. A afirmação de Lacan diz respeito a todo amor, e nesse sentido, ele não faz

17 Freud, S. Introdução ao narcisismo (1914). In Freud, S. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Vol. 12. Trad. Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2010.

18 Lacan, J. op. cit.

distinção entre o amor de transferência, essa formação supostamente artificial ou produto da situação analítica, e o amor fora da análise, aquele que “acontece” entre dois sujeitos. Visando ao *ser*, amor também visa ao Outro, pois a questão do *ser* se articula precisamente no Outro. Aqui, a referência de Lacan é obviamente Heidegger, que ligou o desvelamento do *ser estar* na linguagem, esse Outro por excelência.

Considerações finais

No seu ensino, Lacan sublinha que o objetivo do discurso psicanalítico é forçar a passagem “da impotência à impossibilidade”¹⁹, portanto da aparência ao Real, do amor ao gozo. Do ponto de vista do amor de transferência, esta passagem aparece como uma dissolução do amor, uma saída do campo do amor. Isso implica também o gesto de sair do discurso filosófico como fortaleza do amor transferencial – do amor de transferência que se quer como sistema. E a pergunta pode, de fato, ser formulada assim: pode o amor suportar a passagem da impotência à impossibilidade? Depois que saímos do amor de transferência, existe uma dimensão de amor que seria o efeito desta passagem? Em suma, existe um “novo amor”?

O discurso psicanalítico assume, assim, uma dupla posição diante da questão do amor. Em primeiro lugar, o amor desempenha o papel de uma certa orientação no pensamento, sinaliza a mudança de razões. Se o discurso psicanalítico deu um golpe no narcisismo do humano, como Freud notoriamente declarou, então pode-se concluir que a invenção freudiana descobriu o amor como descentralização do pensamento. Enquanto na Filosofia o amor ainda opera como uma normalização, na Psicanálise ele produz uma luta interna ao ferir o narcisismo, justamente realizando um golpe em um certo tipo de amor.

Ao mesmo tempo, o amor expõe e representa a não relação entre a posição de impotência e a posição de impossibilidade, apresentando-o como um encontro impossível entre analisando e analista. Por meio do qual essa configuração é repetida na situação analítica – e é precisamente aqui que a Psicanálise apaga a diferença com o amor “normal” –, a não relação entre os sexos, ou a não relação que a Psicanálise afirma formar o próprio núcleo da sexualidade, a não relação que assume o próprio estatuto de Real psicanalítico: “não há relação sexual”.

19 Lacan, J. Os sulcos da aletosfera (1970). In Lacan, J. *Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969-70)*. Trad. Ary Roitman. RJ: Zahar, 1992, p. 154.

Consequentemente, a determinação central de Lacan da relação entre amor e sexualidade é a seguinte: o amor complementa a relação sexual. Essa determinação é ambígua, porque Lacan²⁰ usa o termo francês *suppléer*, que significa tanto completar quanto substituir. A ambiguidade do próprio termo repete assim a ambiguidade do próprio amor, a incoerência que o define essencialmente, ou seja, que não há enunciação unívoca no amor. Em vez disso, o amor é colocado na própria cisão entre ser e não ser, entre o *il y a* da sexualidade e o *il n'y a pas* da relação sexual. Amor é uma reação ao não-ser da relação sexual no plano do *ser*, e, como tal reação, o amor se apresenta como a repetição simbólica e visibilidade imaginária da não relação sexual, seu efeito e sua reencenação.

Referências

- FREUD, S. Introdução ao narcisismo (1914). In FREUD, S. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Vol. 12. Trad. Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. Observações sobre o amor de transferência (1915). In FREUD, S. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber"), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)*. Vol. 10. Trad. Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2010.
- LACAN, J. ... ou pior (1971-72). In LACAN, J. *Outros Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. RJ: Zahar, 2003.
- LACAN, J. A impotência da verdade (1970). In LACAN, J. *Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969-70)*. Trad. Ary Roitman. RJ: Zahar, 1992.
- LACAN, J. No começo era o amor (1960). In LACAN, J. *Seminário, livro 8: a transferência (1960-61)*. Trad. Dulce Duque Estrada. RJ: Zahar, 1992.
- LACAN, J. O amor e o significante (1973). In LACAN, J. *Seminário, livro 20: mais ainda (1972-73)*. Trad. M. D. Magno. RJ: Zahar, 1985.
- LACAN, J. Os sulcos da aletosfera (1970). In LACAN, J. *Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969-70)*. Trad. Ary Roitman. RJ: Zahar, 1992.
- LACAN, J. *Seminário, livro 20: mais ainda (1972-73)*. Trad. M. D. Magno. RJ: Zahar, 1985.
- PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- PLATO. *The Symposium* (Penguin Great Ideas) [iBooks]. Trad. Christopher Gill e Desmond Lee. UK: Penguin Books, 2006.

20 Lacan, J. *Seminário, livro 20: mais ainda (1972-73)*. Trad. M. D. Magno. RJ: Zahar, 1985.

O Eros da *Physis* e o mágico primordial em Plotino

The Eros of Physis and the primordial magician in Plotinus

Resumo

Neste artigo, procuro esmiuçar algumas ideias de Plotino concernentes a um erotismo típico da *physis*, iluminando o conceito de magia (goéteia) associada por ele ao eros, chegando mesmo a declarar que eros é o mágico primordial (IV, 4 [28], 40). A noção mais importante para fundamentarmos essa magia erótica será a de *psykhé* e a descrição da hipóstase da Alma e de suas múltiplas características é parte importante deste artigo. Em seguida, descreveremos como o próprio homem se mostra, por vezes, a ela prisioneiro quando não cuida de voltar para sua origem, isto é, quando não pratica sua atividade mais própria que é a contemplação dos estratos superiores, como do Intelecto (*nous*) e do Uno/Bem. No entanto, quando ele pratica a contemplação, ele se torna liberto desta magia erótica do mundo natural.

Palavras-chave: Plotino, Eros, Magia, *Physis*.

* Universidade Federal Fluminense (UFF). Contato: neoplatonismo@gmail.com

Abstract

In this paper, I aim to delve into Plotinus' ideas regarding an eros that permeates physis, shedding light on the concept of a magical force (goêteia) which he associates with eros, declaring it as the ultimate magician (IV, 4 [28], 40). To establish the foundation of this erotic magic, the pivotal notion of psykhé will be explored, along with an intricate examination of the Soul's hypostasis and its manifold characteristics, which serve as significant focal points within this paper. Subsequently, I will elucidate how humans become ensnared in this magical force when they fail to direct their attention towards their origin. This occurs when one neglects to engage in their most suitable activity, namely the contemplation of higher beings such as Intellect and the One/Good. Conversely, by actively embracing contemplation, individuals liberate themselves from the allure of the natural world's erotic magic.

Keywords: Plotinus, Eros, Magic, Physis.

Neste artigo, pretendo desenvolver algumas ideias de Plotino que descrevem um erotismo típico da *physis* e do cosmos, um erotismo presente no mundo sensível à nossa volta. Este erotismo da *physis* compõe fundamentalmente o que Plotino também vai chamar de magia (*goêteia*) e ele chega a dizer que o *eros* é o mágico protótipo¹. A noção mais importante para fundamentarmos essa magia erótica será a de *psykhé* e a descrição da hipóstase da Alma e de suas múltiplas características é parte importante deste artigo. Com a descrição desta magia erótica natural, precisamos descrever também como o próprio homem se mostra, por vezes, um prisioneiro desta magia erótica natural quando não cuida de voltar para sua origem, isto é, quando não trata de praticar sua atividade mais própria que é a contemplação dos estratos superiores, como do Intelecto (*nous*) e do Uno/Bem.

1 *Ho gôes ho protos* IV 4 [28] 40.

Em primeiro lugar, nos nossos dias, causa certa estranheza a afirmação de que haveria um *eros* da *physis*, um *eros* vinculado ao cosmos e mais ainda que este seria o fundamento de uma magia natural. A estranheza é ainda maior, pois Plotino não está apenas descrevendo que os animais, por exemplo, teriam *eros* por seus parceiros, mas está afirmando algo bem mais radical: que os planetas e a terra, as montanhas e os minerais também são movidos e afetados fundamentalmente por uma força erótica capaz de os mover e direcionar seus movimentos e impulsos. Esta estranheza pode ser demonstrada, por exemplo, com o modo como Octavio Paz, em seu livro *Dupla Chama* (1994, p. 12), opõe o mero sexo a um erotismo. O primeiro praticado especialmente por animais, mas o segundo necessita de um ritual e de um simbolismo, e nesse sentido seria explicitamente humano. O erotismo é carregado de poesia e imaginação e pode, assim, ser movido por componentes espirituais, já o primeiro, o sexo puramente animal, busca apenas a reprodução e está subordinado a uma lógica de atração e repulsão de preservação da espécie.

No entanto, quando lemos Plotino e alguns outros filósofos da antiguidade, percebemos que o erotismo, especialmente no que ele tem de anseio pelo âmbito espiritual, não é restrito ao humano. A terra, os planetas e o cosmos como um todo também anseiam, eroticamente, pelos estratos não sensíveis da Alma hipóstase e do Intelecto (*Nous*). Eu, aqui neste texto, ao criticar Paz por colocar o erotismo como exclusivo do humano, entro em uma discussão que procura superar o humanismo como núcleo de tudo o que for espiritualmente relevante e procuro *reativar o animismo*² como nos convida Isabelle Stengers. Neste sentido, eu gostaria de alinhar as ideias aqui expostas com uma defesa de um *cosmos animado*. Este artigo busca argumentar que tal proposta constitui uma hipótese de trabalho consistente, especialmente em se tratando de estudar Plotino, que apresenta defesas explícitas de que o mundo como um todo e em suas partes é animado. Aliás, como vai dizer Viglas (2004, p.1) a concepção de que os entes naturais são compostos por algum tipo de vitalidade é uma concepção banal na antiguidade, mesmo que para nós ela soe estranha, pois se trata de perceber vida até mesmo em entes que por nós são chamados de inanimados. Este é um ponto nevrálgico da visão da natureza em Plotino. Para apresentar suas ideias, vou precisar convidar meus leitores a pensar um erotismo não humano, um erotismo da pedra (*litoerotismo*? Ver VI, 7 [38], 11 e IV, 4 [28], 27), um erotismo dos planetas, um erotismo da terra e um erotismo cósmico. Tal erotismo está estreitamente

2 Cito aqui um artigo de Isabelle Stengers de 2011.

vinculado a uma concepção de magia natural. O objetivo deste texto, desta maneira, é apresentar essas três noções em Plotino e as articular: *eros*, *physis* e *goeteia*, desejo erótico, natureza e magia.

A noção de um *eros* cósmico, vinculado a *physis*, não é propriamente uma inovação de Plotino. Apesar de ele mesmo citar Empédocles (como veremos) em seu texto, podemos encontrar traços desta noção nos dois textos chaves de Platão em relação ao *eros*, o *Banquete* e o *Fedro*. A concepção de um *eros* cósmico está explicitamente formulada no discurso de Erixímaco³ e compõe, por isso, um trecho importante dos discursos do *Banquete*. Erixímaco realiza uma transposição ao nível do cosmos de um dualismo erótico já apresentado por Pausânias anteriormente que divide o *eros* em *pandemio*, popular e *ouranio*, celeste. Erixímaco, um médico, e por isso conhecedor de aspectos da *physis*, segue claramente certas concepções dos pré-socráticos, como deve seguir um profissional intimamente vinculado aos estudos da natureza. Mas também no discurso da Diotima, *eros* está vinculado a elementos cósmicos.

“E qual é seu poder?”

Interpretar e transportar para os deuses as (coisas) dos humanos e aos humanos, as (coisas) dos deuses; de uns, os pedidos e os sacrifícios, dos outros, as exigências e as recompensas; existindo no meio de ambos, os completa, de modo que o todo ele mesmo a si mesmo combina. Através dele, ocorre toda profecia e a técnica dos sacerdotes sobre os sacrifícios e as iniciações e os encantamentos e a arte de profetizar e toda a magia.” (202e-203b)⁴

Mesmo sendo um trecho pequeno, aqui a descrição de *eros* sai do âmbito estritamente psicológico e subjetivo e alcança dimensões cósmicas e teológicas, sendo o meio pelo qual a comunicação se efetiva entre as esferas divina e humana. Neste sentido, *eros* aqui ocupa um lugar correlato a *Iris* e a *Hermes*⁵ nos épicos gregos, sendo eles os encarregados das mensagens entre os dois âmbitos.

No *Fedro* (246d-247e), também encontramos o tema de um *eros* cósmico, especialmente na passagem em que Sócrates descreve a grande revolução

3 Ver *Banquete* 186a “[...] *eros* influencia não apenas as almas humanas em resposta à beleza física, mas ele tem influência sobre todas as outras coisas e contribui em suas respostas também. *Eros* pervade os corpos de todos os animais e todas as coisas produzidas sobre na terra, o que significa que *eros* pervade praticamente todas as coisas que existem”. Tradução livre do autor.

4 Tradução livre do autor.

5 Ver por exemplo, *Iliada* XV, 157 em diante e *Odisseia* V 28 em diante.

dos deuses-astros ao redor do mundo. Na passagem, a referência é para uma alma do mundo, conceito que aparece explicitamente no *Timeu* (34a-40d), mas que também pode ser encontrada na *República* e no *Político*⁶. Na passagem do *Fedro* indicada, os planetas são representantes dos Deuses e nos indicam um movimento celeste impregnado de erotismo e anseio por um alimento intelectual ou espiritual. Isto é claro na passagem,⁷ pois, na medida em que o movimento dos astros-deuses é descrito como uma contemplação das formas, ele é um modo de alimentar a parte mais nobre da alma, as asas. Isso ocorre, pois as asas dos cavalos se alimentam da contemplação das formas perfeitas no *tópos hyperouranios*.

Mesmo que em Platão a referência a um *eros* cósmico e natural não seja das mais predominantes, em Plotino ela é bem clara, como veremos. Meu objetivo aqui é mostrar o modo como a noção de *Eros*, ao estar presente na *physis*, fundamenta a noção de uma magia natural, configurando uma atração recíproca entre as realidades do mundo natural. Para alcançar essa descrição, a hipótese do sistema plotiniano mais fundamental a ser descrita será a da Alma, pois é através de sua compreensão que podemos efetivamente explicar o modo como opera uma magia no mundo da *physis* conjugando-a com a função específica do *eros* nessa magia natural.

Assim, devemos nos esforçar para detalhar em algum nível a noção de *psykhé* em Plotino⁸. Alguns pontos básicos devem ser compreendidos. Quando nos referimos à alma, *psykhé*, em Plotino, não nos referimos a uma realidade que seja única no sentido estrito do termo único. Como o próprio Plotino afirma, a alma é ao mesmo tempo una e múltipla⁹, em sua interpretação clássica da passagem correspondente no *Parmênides* de Platão. Temos, no mínimo três realidades minimamente distintas, a Alma hipótese, a alma do mundo (de agora em diante AdM) e as almas individuais. Esta distinção é mais pedagógica e descritiva do que efetivamente ontológica, sendo que

6 Ver Robinson, 1967. Sobre uma Alma do Mundo e suas repercussões éticas, ver livro da Carone, 2005.

7 Ver *Fedro* 246c em que Sócrates afirma que toda a alma cuida do todo. Logo depois, em 247b, cada deus cuida de uma área da vida da natureza.

8 Iremos nos basear nas discussões desenvolvidas em seus dois tratados mais importantes sobre a alma, os IV, 3 [27] e IV, 4 [28], com excelentes traduções e comentários editados pela Parmenides Publishing. Um dos livros mais bem desenvolvidos é o de Caluori (2015) que também será usado extensamente aqui.

9 IV, 9 [8] *Se todas as almas são unas.*

todas as almas são unificadas na Alma hipóstase (chamada por Plotino por Alma do Todo, *phykhé tou houlou*). Podemos indicar que a Alma hipóstase é aquela que não realiza propriamente uma queda e permanece acima de todo mundo sensível no seu ato fundamental que é a contemplação da hipóstase superior, o Intelecto (*Nous*). Desta alma superior e de seu ato fundamental, provêm tanto a alma do mundo (AdM) como as outras almas individuais. Em verdade, a AdM é também uma alma individual, porém, é necessário fazer-lhe uma distinção especial por certas características específicas que nos serão importantes para compreendermos o *eros* e sua função mágica no cosmos.

A AdM é como se fosse uma irmã mais velha de todas as outras almas individuais. Ela tem uma ação dupla, assim como todas as realidades fundamentais, como as hipóstases: um ato fundamental e essencial e outro ato secundário e derivado, formando uma cascata espelhar, que explicaremos logo à frente. A AdM é chamada de *amphibios*, pois conjuga em si pelo menos duas vidas, dois tipos distintos de atos da seguinte forma. Por um lado, seu ato primeiro é a contemplação da hipóstase superior, o Intelecto, e nisso a AdM se identifica à Alma hipóstase, pois se realiza plenamente em uma identificação a essa Alma hipóstase neste ato fundamental de contemplar o Intelecto. Por outro lado, em seu segundo ato, algo também se irradia para além dela mesma, se volta para longe do inteligível, forja e cuida do mundo com seus objetos sensíveis. Assim, resumindo, a AdM possui pelo menos dois atos: um ato fundamental que contempla o *Nous*, o Intelecto; no outro, irradia uma potência para o mundo sensível, cuidando dele e gerando suas realidades materiais. Ambos os atos são simultâneos e o segundo depende do primeiro. Ao contemplar o Intelecto, procede da AdM algum traço ou sombra (*skia*, IV, 3 [27] 9, 48-51), algum resquício sobre de seu ato de contemplação primeira e, por meio desta sobre, ela acaba por configurar o mundo sensível, forjando, de alguma maneira, o mundo material e a *physis*¹⁰. Nesta forja, ela copia na *physis* o que contempla no Intelecto, sendo então que seu segundo ato é uma forma de espelhar, copiar no sensível o que contempla no Intelecto (sempre por meio de uma identificação com a Alma hipóstase)¹¹.

10 Sobre a *physis*, um dos tratados mais importantes é o III, 8 [30], cuja tradução e comentário foi feito por Baracat Junior para o português.

11 Há diversos detalhes e questões sobre a alma que não cabem aqui, já que a descrição geral que ora apresento já serve para os propósitos mais limitados deste artigo. Novamente, recomendo o livro do Caluori (2015) para uma melhor apresentação deste tema. Ele é muito didático em seus trechos introdutórios a cada um de seus capítulos.

Assim, para explicar esse degradê de processão, podemos dizer que cada etapa subsequente é um *logos* da anterior¹². A Alma hipóstase contempla o Intelecto e expressa essa contemplação na AdM, que por sua vez expressa o que contempla na *physis*. Assim, podemos dizer que AdM é um *logos*, uma expressão da Alma hipóstase, pois ela é um tipo de jorro, de excesso, digamos assim, da Alma hipóstase, assim como a *physis* é ela também um *logos*, uma expressão daquilo que a AdM contempla no Intelecto por via da identificação com a Alma hipóstase. Assim, a *physis* é o último resquício da AdM, um *traço* (*ikhnous*), uma expressão (*logos*), do seu ato fundamental e Plotino utiliza uma imagem da cera e do selo impresso nela.

Pois a natureza é uma imagem (indalma) da inteligência e já que é a última e mais baixa parte da alma, ela possui também o último princípio racional (logos) que brilha nela. Da mesma forma que em uma cera grossa, um selo penetra através até a superfície do outro lado e está clara no lado superior, mas tem um traço (ikhnous) fraco na parte de baixo (IV, 3 [27] 13, 3-8).

Por fim, indicaremos rapidamente as outras almas individuais. Vale lembrar que a AdM é também uma alma individual como outra qualquer, apesar de a AdM ser uma alma cósmica total que, como veremos, rege parcialmente as outras realidades de uma forma específica. Como dissemos, a AdM pode ser pensada como uma irmã mais velha¹³ das outras almas individuais humanas. Cada uma das almas provém, como a AdM, diretamente da Alma hipóstase e nesse sentido alguma parte dela permanece nesta Alma hipóstase¹⁴, contemplando o Intelecto. Porém, ao encarnarem em um corpo, elas nascem dentro da *physis* e ganham um contorno material que é fruto deste *último* aspecto da AdM, da *physis*. Assim, o indivíduo humano é ao mesmo tempo uma alma

12 Ver Gerson, 2012.

13 Ver a nota introdutória de Armstrong para sua tradução da Loeb dos dois tratados *Sobre as aporias das almas I e II* "Os problemas, então, surgem a partir da relação de nossas almas com a AdM, pois como deve ser notado que a conclusão da discussão muito cuidadosa sobre isso no início do IV, 3 é que nós não somos partes ou produtos da AdM, mas que ela e as nossas almas e todas as outras almas são partes da Alma hipóstase, sendo, deste modo, entidades essencialmente no mesmo nível." P. 27

14 Por permanecerem lá, todas as almas são de alguma forma unas. Ver IV, 9 [8] *Se todas as almas são unas*.

individual proveniente diretamente da Alma hipóstase, mas contornado por um corpo da *physis*, suportando as influências típicas deste estrato da realidade, o estrato material e físico.

Antes de explicarmos melhor o tipo de conflito em que a alma individual humana está imersa e o modo como a magia e o *eros* exercem funções específicas neste conflito, gostaria de desenvolver um pouco mais sobre o que podemos chamar do movimento hierárquico de processão do surgimento das realidades no sistema de Plotino. Nesse movimento, há tanto uma distanciação da origem quanto uma cópia, formando uma espécie de cascata espelhar, em que cada etapa subsequente tem uma relativa autonomia, mas preserva sua dependência da etapa anterior.

Ao procurar apresentar o *eros* da *physis*, procuro ressaltar uma vitalidade na *physis* que precisa ser explicitada, mesmo sendo a *physis*, obviamente dependente da AdM, como dissemos acima. Neste sentido, penso no *eros* como um aspecto de uma vida relativamente autônoma que a *physis* possuiria, mesmo sendo guiada pelo que a AdM contempla do Intelecto. Temos que deixar claro que a *physis* realiza seus movimentos guiada por princípios racionais (*lógoi*) inerentes a ela mesma que são eles mesmos expressões, espelhos daquilo que a AdM contemplou no inteligível, pois a própria AdM é de alguma forma um *logos* daquilo que ela contempla no Intelecto. Assim, aquela hierarquia espelhar já descrita acima entre Intelecto, Alma hipóstase, AdM e *physis* comporta um aspecto espelhar, de cópia no estrato inferior das potências e características da anterior.

Assim, a *physis* mesmo sendo dependente dos estratos superiores tem certa autonomia frente às expressões (*logoi*) intrínsecas a ela. A *physis* é formada por seus *logoi* (também chamados de *logoi spermatikói*¹⁵) que, de dentro das próprias realidades físicas, as governa e as faz prosperar, desenvolver-se. Mesmo sendo resquícios últimos do ato superior da AdM, esses *lógoi* imanentes são como parâmetros básicos circunscritos no mundo material que governam suas dinâmicas. Essa complexidade entre autonomia e dependência será importante ao analisarmos a liberdade ou subordinação do homem frente à magia erótica da *physis*.

Voltemos agora à alma humana e vejamos como ela se relaciona com todo esse estrato de realização que é a *physis*. Por um lado, há uma alma vegetativa em nós estreitamente vinculado ao corpo, alma essa que está intimamente

15 Ver por exemplo IV 4 [28] 39,1-10 em que ele indica a influência dos *logoi spermatikói* mas também afirma que seu poder de determinação é limitado.

conectada com a alma vegetativa da AdM, a *physis*. Os nossos movimentos corpóreos e com isso nossas paixões corpóreas são subordinadas ao movimento próprio da *physis*, à revolução do todo e moldada por uma mistura dos 4 elementos (VI, 3[27], 7. 20-25). Apesar de esta alma inferior ser parte relevante de nós mesmos, ela não é nem a única nem a mais importante. Esta alma vegetativa responde a forças que são *menos nós mesmos*, que nos pertencem de alguma forma, mas que não nos constituem de modo essencial, já que nossa verdadeira natureza é da ordem da Alma hipóstase, que nunca decaiu em um corpo, como explicaremos. Esta alma inferior, no entanto, pode configurar nosso olhar para o mundo e o modo como nos situamos nele *caso estejamos presos a ela*, caso nos deixemos subordinar a ela e não percebamos nossa verdadeira origem. Na verdade, há em nós uma alma mais elevada, uma alma mais nobre que resiste às revoluções celestes e às pressões do amálgama dos 4 elementos, isto é, da *physis* em geral. Esta alma superior é aquela que provém diretamente da Alma hipóstase e tem a função de governar e dominar a alma vegetativa. Assim, precisamos deixar claro que o centro de atenção, a *experiência própria*¹⁶ do indivíduo vivo, pode ou não estar voltado para o nível corpóreo e da *physis* do mundo. Caso ela (a *physis*) o enfeitice (enfeitice o indivíduo), como veremos, ele se torna um escravo de suas forças, mas, caso ele seja diligente (*spoudaios*) e consiga colocar sua atenção na contemplação própria dos estratos superiores, ele será livre e viverá de acordo com sua essência. Veremos isso melhor à frente.

O tema da ambiguidade entre a unidade e a multiplicidade da alma pode ser vista aqui. Por um lado, a alma é uma em seu sentido mais radical, naquilo que ela é acima de tudo um fruto direto da Alma hipóstase e a ela se identifica, unificando todas as manifestações da alma na hipóstase correspondente. Por outro lado, com o aparecimento da *physis* e o mútuo pertencimento de nossas almas e a AdM por meio do fato de a *physis* nos marcar a todos, somos também impregnados pela multiplicidade.

Aqui, podemos apresentar a noção de magia e *eros* em Plotino. Quando quer que o centro de atenção do ser humano estiver voltado para os assuntos materiais, ele se torna subordinado às forças de atração e repulsão presentes na *physis*, que podemos chamar de *eros* da *physis*. Neste sentido, as noções de magia e destino se interpenetram. O destino não deixa de ser um elemento congênere à magia, sendo ambos formas da mistura dos quatro elementos

16 Caluori nomeia assim, experiência, a atenção principal por qual passa um sujeito, seja ele divino, humano ou animal. Ver, Caluori, 2015, ver especialmente capítulo 6, p. 134-151.

atuarem uns sobre os outros no complexo da *physis*¹⁷. Plotino restringe tanto a força do destino quanto a atuação da magia a se realizarem neste âmbito, o da *physis*, e assim aponta para a possibilidade de haver autonomia e liberdade caso enfrentemos esse poder mágico erótico da *physis*. Na medida em que o ser humano possa voltar sua atenção para aquilo que mais propriamente for ele mesmo, mais ele poderá ser autônomo perante o influxo de forças do mundo material da *physis*, com suas mutuas atrações e repulsões, com seus desejos e ódios. Neste sentido, o destino é inelutável somente para quem está subordinado ao mundo material, como se pode ver em III, 1 [3], 8-10. Nestes capítulos finais de *Sobre o destino*, ele apresenta um resumo das potências que regem a alma inferior e descreve também a liberdade possível à alma superior, indicando que só nessa complexidade é que podemos resguardar a ambos, tanto o destino e a possibilidade de seus prognósticos, quanto a liberdade e a autonomia da alma.

Há ainda outros aspectos que precisamos trabalhar melhor sobre *eros* e *physis* em Plotino. Vale ressaltar, assim em um resumo, o que ganhamos a partir do que dissemos acima. Temos, então, três tipos diferentes de almas: a Alma hipótese, origem de todas as almas individuais e que não participa ativamente do mundo sensível; as almas individuais estritamente divinas, como a AdM, as almas das estrelas e planetas e alma do Sol, que *experimentam*, isto é, têm a sua atenção voltada apenas para o inteligível, apesar de emanarem irradiações físicas sem o perceberem para o mundo sensível; por fim, as almas individuais restantes, as não divinas, em especial a dos homens, que apesar de contemplarem o inteligível pela sua participação da Alma hipótese em seu nível mais profundo, possuem uma experiência direta do que ocorre no mundo sensível.

Gostaria agora de apresentar o modo como as realidades físicas se influenciam mutuamente, produzindo uma espécie de magia erótica que pode subordinar ou não a alma humana¹⁸. Nossa tarefa é procurar aqui reproduzir

17 Ver, por exemplo, o *Sobre o destino*, III, 1 [8] 9-10. Nestes capítulos, Plotino faz uma distinção que aparece também nos capítulos 30-35 do IV, 4 [28] entre a deliberação racional em busca do melhor (hipóstases superiores) e o acaso, formado pelo influxo complexo das forças materiais que configuram a *necessidade mecânica material* do mundo da *physis*. No capítulo 10, há uma boa descrição de como o turbilhão das paixões está vinculada aos influxos materiais das forças do destino da *physis*.

18 Há uma discussão muito rica sobre se Plotino era, ele mesmo, um mago ou algo do gênero, especialmente citando a passagem na *Vida de Plotino* (10,1 em diante) que trata de uma briga mágica

a forma como Plotino nos apresenta a unificação e a mútua dependência e influência do mundo sensível. Há, em verdade, diversos níveis em que os diferentes seres sensíveis participam uns dos outros. No nível da Alma hipóstase, por exemplo, todas as almas estão conectadas, por serem naquele nível unificadas. Mas no nível físico, também todas as coisas estão interconectadas, pois participam do único ser vivo que é o cosmos, com seus poderes de mútua atração configurados pela especificidade de cada um dos tipos de realidades sensíveis (ver IV, 4 [28], 45).

Estamos tratando de uma magia natural. Não há uma definição explícita de magia em Plotino, mas nas passagens em que ele trabalha o tema¹⁹, podemos dizer que ela é a capacidade de um ser vivo influenciar outro ser vivo. Neste sentido, o próprio movimento do cosmos já é em si mesmo um movimento mágico, pois tudo no cosmos está mutuamente se influenciando. Muitas coisas são atraídas umas pelas outras em um movimento mágico erótico sem necessariamente ter uma pessoa específica que opere maquinações mágicas para realizar a atração. Pois o verdadeiro mágico, vai dizer Plotino, é o amor e o ódio presentes no todo, citando Empédocles²⁰. Nosso filósofo afirma explicitamente²¹ que o poder da simpatia e da mútua atração ou repulsão no mundo é da ordem de uma magia natural e que a noção de *eros* é central para entendê-la. O mago só tem algum poder mágico na medida em que ele manipula essas atrações naturais. Ele ganha essas técnicas pois observa essas atrações e repulsões naturais efetuadas por esse que é o protótipo do mago e do enfeitiçador (*ho gôes ho prôtos kai pharmakeüs hoûtos estin*), uma força erótica na natureza. Caso coloquemos o mago fora do cosmos e da AdM, ele não teria poder algum, pois o que possui é só uma técnica de manipulação de poderes naturais, e todo o poder mágico está propriamente na natureza que já existe por força da simpatia e da consonância produzida pela AdM.

Novamente, a comparação é com o nível biológico, tanto com imagens agrícolas quanto a relação do Todo com animais. O mágico age como um

entre Plotino e um mago de Alexandria, Olímpios. Ver Merlan, 1953 e a resposta de Armstrong 1955. Ver também Edwards 1991 e o excelente artigo de Helleman, 2010. Para a magia no mundo romano na época de Plotino, ver Dickie, 2001.

19 Os textos principais onde Plotino trata da magia corriqueira de sua época são IV, 3 [27] e 4 [28]; IV, 9 [8]; II, 9 [33], 14. Sobre uma definição de magia em Plotino, ver Helleman, 2010, p. 116-121.

20 IV, 4 [28] 40, 6-7

21 Analiso agora especialmente o capítulo 40 do IV, 4 [28], mas os capítulos seguintes, 41-45 são tão bem explícitos quanto ao *eros* como um ator mágico em meio às dinâmicas do universo.

agricultor que coloca em intervalos específicos certas plantas específicas. O agricultor assim faz, pois já reconheceu os resultados obtidos pelas combinações específicas efetuadas pelas forças inerentes ao mundo vegetal em suas distâncias e temporalidades determinadas. Assim, as disposições das plantas e as características inerentes a cada uma delas são traços manipuláveis que o “mágico agricultor” opera em seu rearranjo das forças cósmicas, visando a um fim específico em mente.

Podemos denominar essa mútua atração ou repulsão inerente aos objetos do mundo físico como uma *afinidade eletiva*, expressão que indica a relação específica que cada objeto teria com outros, dependendo de uma inclinação intrínseca à atração ou à repulsão em relação a ele. Neste sentido, o mágico conhece os resultados destas afinidades eletivas, isto é, das consequências das junções de determinados objetos e utiliza esse seu saber para juntá-las e obter o resultado desejado. Assim, não se trata de dizer que o mágico tem em si algum poder, mas que sabe manipular os poderes naturais já existentes no cosmo.

Em pelo menos duas passagens do *Fedro* (uma sobre *psicagogia* 271a-d e outra sobre a procissão divina, 246d-247e, que de acordo com Armstrong²² é a passagem preferida de Plotino), podemos encontrar uma referência explícita a essa ideia de afinidades eletivas. Temos nestas passagens uma catalogação de tipos de realidades que, ao serem combinadas com outros tipos, produzem determinados resultados. A passagem da definição da retórica como *psicagogia* (271a-d) nos relata sobre a necessidade de descrever os tipos existentes de almas e os tipos de discursos que indicam quando exatamente utilizar um para influenciar o outro. Assim, é necessária uma tipologização das almas e dos discursos e o conhecimento da afinidade eletiva de um sobre o outro grupo²³.

Também na passagem do *Fedro* sobre a procissão divina²⁴ e no relato sobre os tipos de amados procurados pelas amantes, há também uma tipologização dos seres humanos em relação de uns com os outros e em relação aos deuses.

22 Na nota 2, p. 82 de sua tradução da *Eneida* IV 3 [27] 15, da edição da Loeb, indicada na bibliografia.

23 Trata-se da famosa passagem em que Sócrates descreve a arte de reunir e separar as realidades a partir de suas características intrínsecas, arte que vai ser tão importante no Sofista. Veja *Fedro* 263b “Aquele que deve desenvolver a arte da retórica deve primeiro possuir um método de divisão e adquirir a clara característica de cada classe [...]” Ver também 266b “agora, eu mesmo, Fedro, também sou amante desses processos de divisões e reuniões como auxiliares para o pensamento e a fala... esses são chamados de dialéticos”. Tradução livre do autor. Vale sublinhar que aqui retórica e dialética se equivalem.

24 246d-247e. Ver também 252c-e

Cada alma humana segue um tipo de deus específico e tal seguimento configura a escolha do amado terreno que se vem a escolher, pois toda alma tem como critério de escolha do amado as características do deus que seguia antes de nascer. Assim, por exemplo, uma alma que seguia Ares, vai, ao encarnar, procurar um amado com as características de Ares; uma outra, que seguia Hera, vai procurar um amado com essas características e assim por diante. Isso com certeza está relacionado ao fato de, nesta procissão divina, as almas virem a alcançar o *topos hyperouranios* e assim contemplar as realidades que alimentam suas asas, caso mantenham as rédeas no caminho certo. Seguindo este modelo, as almas humanas procuram um tipo de pessoa que mais lhes faz lembrar do movimento ascensional da procissão que levava às ideias. No entanto, e é preciso ressaltar aqui, esta tipologização não somente indica as afinidades eletivas dos humanos para com seus enamorados ou seus deuses correlatos. Ela indica também que há uma distribuição de características que afeiçoam as realidades existentes com traços inerentes a cada deus específico. Isso porque a imagem de os deuses trafegando pelo universo em sua procissão também descreve o próprio universo ganhando características específicas de cada deus.

Podemos ver um correlato desta descrição cósmica no modo como Plotino descreve a força mágica e erótica operante na natureza dos corpos animados e inanimados. Há uma afinidade eletiva típica dos objetos do mundo sensível relacionando-os uns em relação aos outros e configurando os resultados típicos de suas combinações²⁵. Tal procedimento de combinações tipológicas que resultam em realidades específicas também pode ser visto no procedimento de orações e atividades mágicas envolvendo posições astrológicas.

Vale ressaltar que a oração do mágico endereçada aos planetas pode alcançar o efeito desejado e, mesmo assim, não abalar a atenção dos astros sobre o mundo transcendente. Para compreendermos isso, precisamos nos lembrar da dupla ação típica de toda realidade no sistema de Plotino. Esta dupla ação das realidades ajuda a compreender o aparente paradoxo de os astros não darem ouvidos ao que os mágicos solicitam e ao mesmo tempo cooperarem com seus eflúvios para que seja realizado o que foi solicitado. Os astros, ao mesmo tempo em que contemplam os estratos superiores do sistema total plotiniano, também emanam para além de si eflúvios específicos de acordo com sua constituição natural. Lembremos que a experiência principal dos astros está voltada para sua ação primordial que é a contemplação dos estratos superiores, como a Alma hipóstase e o Inteligível. Mas eles, inconscientemente, jorram

25 Ver especialmente IV 4 [28], 44

para além de si eflúvios com qualidades tais que podem ser conhecidas e utilizadas pelo mago. Assim, a imagem do *Fedro* (246b-247e) é interpretada aqui, pois mesmo que eles soltem para o mundo certos eflúvios a partir de sua dança e seu movimento processual rumo à contemplação do *topos hyperouranos*, sua ação primordial continua a ser contemplar os estratos superiores.

Tal duplicidade é bem atestada nos capítulos 42 a 44 do IV 4 [28], tanto em relação aos astros quanto em relação ao todo. Nestes capítulos, Plotino nos diz que o *hegemonikon* do todo é *apathes*, isto é, ele não é afetado pelas orações nem pelos múltiplos e ricos poderes do mundo físico, mesmo as orações e os poderes físicos influenciando sua parte corpórea. O mesmo ocorre em relação aos astros, pois na medida em que são partes, também estão sujeitos aos efeitos do mundo físico, na medida em que recebem e emitem eflúvios celestes em seus movimentos pelo céu. Por outro lado, são impassíveis em si mesmos, já que eles mesmos não podem ser afetados em suas deliberações, isto é, em sua constante contemplação dos estratos superiores.

Tais eflúvios celestes que provêm inconscientemente dos corpos dos astros; ao serem combinados com outras realidades, podem gerar efeitos específicos na terra que podem beneficiar este ou aquele aspecto do cosmos. Esta mútua atração pela afinidade eletiva do mundo sensível se efetiva pela ação mágico-erótica. Esta pode ser apresentada de diversas maneiras, mas duas delas merecem destaque, como o conceito de *sympatheia*, a imagem da dança²⁶. Todas estas três formas de descrevê-la estão vinculadas a uma ideia geral que apresenta o mundo sensível, especialmente o vegetal e o mineral, como o corpo de um grande ser vivo, com ressonâncias e repercussões entre suas partes, mesmo elas parecendo, para um espectador ignorante, partes distintas, sem conexões ou até mesmo antagonicas. Todo o mundo sensível está intimamente conectado, e estes três aspectos nos descrevem de que modo Plotino nos explica essa concepção. Vejamos como ele trata da *sympatheia* em um de seus textos exemplares.

O conceito de simpatia vem, obviamente, do estoicismo²⁷. Nesta escola, este conceito depende tanto do conceito de *pneuma* que a tudo perpassa

26 Não desenvolverei a imagem da dança, apesar de ser muito ricas. A alma dançarina pode ser encontrada em IV, 4 [28] capítulos 8 e 33

27 Para uma excelente visão geral do conceito de *sympatheia* na história do pensamento, ver Schliesser, 2015.

unificando todas as realidades, quanto do conceito de continuidade dos corpos²⁸. Mas para Plotino, o que realmente unifica todo o mundo material é a AdM, que é a origem próxima, digamos assim, da própria existência da matéria²⁹ e dos corpos. Como já dissemos, todo o mundo material é de alguma forma dependente da AdM e o próprio corpo do ser humano também constitui um corpo vivificado que depende, em grande medida, da vida da AdM.

*Esse universo único todo ele experimenta junto (sympatheia) e é como um único ser vivo e aquilo que está distante está em verdade perto, assim como em um único ser vivo uma unha ou um chifre ou um dedo ou outro de seus membros que não são contínuos uns aos outros: a parte intermediária deixa uma lacuna na experiência e não é afetada, mas aquilo que não está próximo é afetado (IV, 4 [28] 32, 14-18)*³⁰.

Para terminar o artigo, ainda abordaremos a forma como o homem se subordina ou se liberta destes poderes mágicos e terminaremos indicando a existência de um *eros* que nos leva ao Uno.

Vamos, assim, ressaltar a liberdade e a subordinação do homem frente aos poderes mágicos da *physis*. Na capítulo 44 do IV 4 [28], Plotino afirma que somente a contemplação (*theoria*) não seria influenciável pela magia da *physis* (*monè dè leípetai he theoría agoétentos eínai*). Ela é de uma ordem tal que sua realização não depende da *physis*, já que, pelo contrário, a *physis* é que provém destes estratos superiores. Na medida em que a duplicidade da atividade de todo ser vivo possibilita afirmarmos que também o ser humano não se esgota em sua dimensão física, o poder mágico da *physis* e suas mútuas atrações têm uma influência limitada sobre nós. Na medida em que uma parte de nós, a corpórea, está sujeita aos influxos de afinidades eletivas do universo, esta parte será passiva e receberá influências específicas. No entanto, a parte de nós mesmos que melhor nos define, a contemplativa, se estiver voltada para os estratos superiores exatamente como a dos astros também está e se nossa experiência se atrelar a ela, nós, em nossa melhor parte, também estaremos imunes às influências mágicas eróticas da *physis*.

28 Meu objetivo não é tanto tratar do estoicismo, mas para as noções de simpatia e continuidade dos corpos, ver Long; Sedley, 1994, capítulo 50, p.297-304.

29 Vale sublinhar que a existência própria da matéria não é algo simples de ser apresentado no sistema de Plotino. Sobre a complexidade da noção de matéria em Plotino, ver O Brian, 1999.

30 Sobre o fato de partes do todo comerem ou destruírem outras partes, ver IV, 4 [28], 33.

Ao delimitar somente a atividade da contemplação como imune à magia, Plotino vai descrever toda a vida da *práxis* como subordinada à magia. Mesmo as que parecem ser nobres e tem uma causa nobre, como as políticas e aquelas que visam o bem alheio, caso sejam feitas com paixão, como se elas fossem o que mais importasse na vida, elas seriam fruto de um enfeitiçamento da *physis*. Livres seriam apenas as atividades que possuíssem o bem em si mesmo e não aquelas que buscam o bem em outro, e nesse sentido, toda atividade que visa conquistar algo no mundo, com vistas a um bem a ser alcançado no futuro, é uma atividade subordinada, “escrava”, por assim dizer.

Haveria muito ainda o que tratar sobre um *eros* que não se restringe ao plano horizontal da hipóstase Alma e de suas múltiplas facetas³¹. Há até mesmo uma magia que nos leva ao Uno, como descrito em V, 3 [38] 17, uma magia identificada ao próprio movimento dialético típico do discurso das *Enéadas*. E, obviamente há ainda outros tipos de *eros* vinculados aos estratos superiores. Deve-se sublinhar que há um *eros* noético e um *eros* henológico, ressaltando uma dimensão multifacetada e onipresente do *eros* na metafísica de Plotino. Nesse mesmo sentido, também se poderia desenvolver melhor uma *sympatheia* vertical³², uma forma de ressonância entre os estratos superiores e suas cópias no mundo sensível. Tal simpatia vertical seria ainda mais obviamente platônica, na medida em que segue a escada erótica do *Banquete*. Poderíamos ainda tratar mais de perto de um *nous* embriagado, como desenvolve Plotino em sua interpretação alegórica do mito de Platão no *Banquete* do *poros embriagado* na festa de Afrodite (VI, 7 [38],35). Trata-se do intelecto quando se torna louco de amor pelo uno, o inteligível sai de si mesmo, num êxtase, se estende em sua contemplação do Uno. Mas todos estes tópicos, apesar de se relacionarem com os temas de *eros* e da magia, não os tratam no âmbito horizontal da *physis*.

Acredito, portanto, que este artigo apresentou os fundamentos da metafísica de Plotino em que se apoia sua afirmação de que há um *eros* próprio da *physis* e que tal *eros* é um mágico primordial, um mágico protótipo, que seria o paradigma a ser compreendido quando um mágico humano procura realizar atos mágicos. Para descrever esse *eros da physis*, precisamos descrever especialmente a noção multifacetada de *psykhé* em Plotino: o nível da Alma hipóstase, da AdM e das almas individuais, divididas nas almas divinas (AdM

31 Ver a conclusão do Lacrosse, 1994, de título “l’omnipresence de l’amour”.

32 Ao tratar sobre o animismo em Plotino como se relacionando explicitamente a noção de *sympatheia* na sua forma horizontal, Viglas, 2004 também desenvolve a noção de uma que seja vertical.

e dos astros e planetas) e nas almas “mortais” como as nossas. Também procuramos apresentar a descrição de Plotino sobre a noção de *physis* como o último traço da AdM e como, ao estarmos, nós humanos, dentro de um corpo, participamos deste último traço da AdM. Mas, mesmo sendo influenciado em nossa parte corpórea pelos influxos físicos, podemos também nós, como os astros, voltar nossa atenção para os estratos superiores da totalidade, como o Inteligível e até mesmo o Uno.

Referências

- ARMSTRONG, A. H. “Was Plotinus a Magician?”. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. vol. I, no. I, p. 73-79, nov. 1955.
- Barbera, P. G. “Eros in the physics of ancient stoicism”. In: *Itaca, Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*. Vol. I, Barcelona, 1985, pp. 81-106
- BRISSON, L. « Plotin et la magie. » In: *Porphyre la Vie de Plotin*. Etudes d'introduction, texte, traduction, commentaire et notes. Paris: J. Vrin. II, 465-475, 1992.
- CALUORI, D. *Plotinus on the soul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- CARONE, G. R. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. Rio de Janeiro: Loyola, 2005.
- COLLINS, D. *Magic in the Ancient Greek World*. New Jersey: Blackwell, 2008.
- DICKIE, M. W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London: Routledge, 2001.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.
- EDWARDS, M. J. “Two episodes in Porphyry's Life of Plotinus” *Historia* 40, p. 456-464, 1991.
- GERSON, P. L. “Plotinus on *logos*”. in : WILBERDIN, J.; HORN, C. (eds) *Neoplatonism and the philosophy of nature*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HAM, D.E. *The Origins of Stoic Cosmology*. Ohio: Ohio State University Press, 1977.
- HELLEMAN, W. E. “Plotinus and Magic”. *The International Journal of the Platonic Tradition* 4, p. 114-146, 2010.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

- HOMERO. *Odisséia*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- LACROSSE, J. *L'Amour chez plotin. Eros Hénologique, éros noétique, éros psychique*. Paris : Ousia, 1994.
- LONG, A.A.; SEDLEY, D.N. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- MERLAN, P. "Plotinus and Magic." *Isis: The University of Chicago Press*. Vol. 44, No. 4., p. 341-348, dez. 1953.
- O'BRIAN, D. "La matière chez plotin : sa origen, sa nature ». In *Phronesis*, vol 44, n. 1, fevereiro 1999, p. 45-77.
- PAZ, O. *Dupla chama*. São Paulo: Siciliano, 1994.
- PLOTINUS. *The Enneads*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- PLOTINUS. *Ennead. I-VI*. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- PLOTINUS. *Ennead IV.3-IV.4.29. Problems concerning the soul*. Translation, introduction and commentary by John Dillon; H. J. Blumenthal. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2015.
- PLOTINUS. *Ennead IV.4.30-45 & IV.5. Problems concerning the soul*. Translation, introduction and commentary by Gary M. Gurtler. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2015.
- PLATO. *Complete works*, Cambridge: Harvard University Press, 1995 (Loeb Classical Library).
- ROBINSON, T.M. "Demiurge and World Soul in Plato's Politicus" In: *The American Journal of Philology*, Vol. 88, No. 1 (Jan., 1967), pp. 57-66
- SHERMAN, D. *Soul, world, and idea_ an interpretation of Plato's "Republic" and "Phaedo"*. Lexington Books (2013_2012)
- SCHLIESSER, E (ed.). *Sympathy, a history*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- STENGERS, I. "Reclaim Animism" in: FRANKE, A.; FOLIE, S. (ed.) *Animism: Modernity through the Looking Glass*. Berlin: Verlag der Buchhandlung Walther König/Vienna: Generali Foundation, 2011.
- VIGLAS, K. "The consideration of the world as an ensouled living being (Plotinus)". In: *Philotheos*, vol. 4, 2004, p.237-247.
- WILBERDIN, J.; HORN, C. (eds) *Neoplatonism and the philosophy of nature*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

O Banquete de Platão e a gênese da noção de tradição

Plato's Symposium and the genesis of the notion of tradition

Resumo

O que aqui se apresenta como artigo corresponde a um capítulo da minha tese de doutorado intitulada “Metafísica como Onto-teo-logia: uma interpretação da filosofia de Platão à luz do pensamento de Martin Heidegger”, capítulo este dedicado ao Banquete de Platão em que, segundo meu entender, dá-se a gênese do conceito de tradição: a ideia da salvaguarda daquilo que deve ser lembrado e legado à posteridade, desenhando um fio condutor, religando cada geração presente às gerações futuras.

Depois de uma exposição das duas participações socráticas no Banquete – o diálogo Sócrates/Agatão e o diálogo Sócrates/Diotima -, o texto passa a uma análise comparativa da compreensão de eros neste diálogo e no diálogo Fedro. O ponto de partida desta comparação é a constatação de uma radical diferença entre ambos: enquanto no diálogo Fedro defende-se enfaticamente a doutrina da imortalidade da alma, no Banquete não há traços desta doutrina, uma vez que ali os homens são reconhecidos, ao igual que em toda a tradição mito-poética grega, como sendo “os mortais”. Esta radical diferença, no meu entender, esboça dois projetos civilizatórios diferentes, que, em seus traços mais gerais, antecipam as duas grandes constelações da tradição ocidental: a metafísica clássica realizada como teologia cristã de um lado, e a metafísica moderna com sua noção de progresso secular que desembocará na vontade de poder nietzscheana, compreendida como “vontade de vontade”, de outro. O primeiro projeto antecipa a noção de paraíso na

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: elsabuadas@hotmail.com

promessa de uma vida eterna bem-aventurada no convívio com os deuses, cujas parselhas aladas partilhariam com as das almas humanas um perpétuo alimento do pasto do inteligível, convívio somente alcançado se a alma individual for bem sucedida na contenção dos apetites que a desviam do caminho ascendente em direção aos confins do visível onde, na vizinhança do inteligível, os deuses habitam. Já, o segundo projeto promete apenas a fama imortal garantida pela produção de obras (os “filhos espirituais procriados na beleza”) que, por terem sido geradas à luz desse mesmo inteligível, perdurariam através dos tempos na memória das gerações vindouras - em lançadas futuras cujo maior ou menor alcance dependeria da proximidade com o belo que as gerou - e que, pelo fato de assim perdurarem, levariam consigo, nessa lançada futura, o nome de seus pais/autores. Solidariamente com cada um destes dois projetos se dá a compreensão de eros. Se no Fedro, eros é um deus que anima tanto as almas humanas quanto as divinas e que aspira a conduzi-las a uma vida na proximidade do inteligível onde, num convívio amoroso, o alimento divino das parselhas aladas é garantido, no segundo caso, ele perde o seu caráter de deus, ganhando um estatuto intermediário entre o mortal e o divino (eros como daimon), justamente por ser compreendido como élan em direção ao belo e o bom de que carece. Formula-se, assim, o conhecido modelo de eros como marcado pela falta que, graças a sua astúcia conhece aquilo que lhe falta, mas por sua indigência é obrigado a estar sempre carente e a caminho de seu objeto, uma vez que a conquista do mesmo implicaria o imediato fim da aspiração desejante que o caracteriza. No contexto moderno que, nos parece, o Banquete prefigura, eros se verá obrigado a transmutar-se em “desejo de desejo”, onde o objeto opera apenas como uma condição para a sua manutenção e incremento pois, a rigor, o desejo quer a si próprio (Nietzsche e a vontade de poder como “querer querer”). Uma terceira diferença decisiva se dá entre os dois modelos: a mudança da compreensão do divino. Se, no primeiro modelo, eros habita a alma dos deuses que ainda guardam algo da capacidade de admirar-se pelos feitos dos mortais, característica da compreensão mito-poética, no segundo a divindade torna-se autossuficiente e como “de costas” para os mortais porque, por ser bela e boa é feliz, sem nada lhe faltar, indiferente à saga humana, antecipando assim o “abandono dos deuses” do poema O Adeus de Hölderlin que reza: “desde que o medo informe e enraizado separou os homens dos deuses, deve, expiando-o com seu sangue, morrer o coração dos amantes”.

Palavras-chave: Platão, Heidegger, tradição, eros, Fedro, Banquete, metafísica clássica, metafísica moderna.

Abstract

What is presented here as an article corresponds to a chapter of my doctoral thesis entitled “Metaphysics as Onto-theo-logy: an interpretation of Plato’s philosophy in the light of Martin Heidegger’s thought”. This chapter is dedicated to Plato’s Symposium where, according to my opinion, the genesis of the concept of tradition takes place: the idea of safeguarding what must be remembered and bequeathed to posterity, a safeguard that will draw a guiding thread, reconnecting each present generation to future generations. The text proceeds to a comparative analysis of the understanding of eros in the Symposium and in the Phaedrus, after an exposition of the two Socratic participations in the Symposium –the Socrates/Agaton dialogue and the Socrates/Diotima dialogue. The starting point of this comparison is the verification of a radical difference between the two: while in the dialogue Phaedrus the doctrine of the immortality of the soul is emphatically defended, in the Symposium there are no traces of this doctrine, since here men are recognized, just as throughout the Greek mytho-poetic tradition, as “the mortals”. This radical difference, in my opinion, outlines two different civilizing projects, projects that, in their most general features, anticipate the two great constellations of the Western tradition: classical metaphysics realized as Christian theology on the one hand, and modern metaphysics with its notion of secular progress that will lead to the Nietzschean will to power, understood as “will to will”, on the other hand. The first project anticipates the notion of paradise in the promise of an eternal life blessed in the coexistence with the gods, whose winged souls would share with those of the humans a perpetual food from the pasture of the intelligible, a coexistence only achieved if the individual soul is successful in the containment of the appetites that divert it from the ascending path towards the confines of the visible where the gods dwell in the vicinity of the intelligible. The second project just promises immortal fame guaranteed by the production of works (the “spiritual children procreated in beauty”) that, because they were generated in the light of that same intelligible, would last through time in the memory of coming generations--in future throws whose greater or lesser reach would depend on the proximity to the beauty that generated them. As far as these throws go, they would carry with them the name of their parents/authors. Together with each of these two projects there is a different understanding of eros. If in the Phaedrus, eros is a god who animates both human and divine souls and aspires to lead them to a life close to the intelligible where, in a loving relationship, the divine nourishment of the winged pairs is guaranteed, in the second case, he loses his character as a god, gaining an intermediate status between the mortal and the divine (eros as daimon), precisely because he is understood as an élan towards the beautiful and the good that he lacks. Thus, the well-known model of eros as marked by a lack is formulated. Thanks to its astuteness, eros knows what it lacks, but due to its indigence is obliged to be always

*lacking and on the way to its object, since its conquest would logically imply the immediate end of the desiring aspiration that is his essence. In the modern context that, it seems to us, the Symposium prefigures, eros will be forced to be transmuted into a “desire of desire”, where the object operates only as a condition for its maintenance and increment since, strictly speaking, desire wants desire, it wants himself (Nietzsche and the will to power as “will to will”). A third decisive difference occurs between the two models: the change in the understanding of the divine. In the first model, eros inhabits the souls of the gods who still retain something of the ability to admire themselves for the deeds of mortals characteristic of the mytho-poetic understanding. Already, in the second model the divinity becomes self-sufficient and, as she had turned his back on mortals --since is beautiful and good, happy and lacking nothing--, she is indifferent to the human saga, thus anticipating the “abandonment of the gods” in the poem *The Goodby* by Hölderlin, which reads: “since formless and rooted fear separated men from the gods, must, expiating it with his blood, die the hearts of lovers.”*

Keywords: Plato - Heidegger - tradition - eros - Phaedrus - Symposium - classical metaphysics - moderns metaphysics.

No meu entender, no *Banquete*, através da discussão acerca de *eros*, Platão congrega várias temáticas que, em sua articulação, irão resultar numa noção decisiva para a metafísica ocidental, a noção de história ou tradição. O meu objetivo aqui será abordar os dois diálogos socráticos presentes no *Banquete* - o diálogo Sócrates/Agatão e o diálogo Sócrates/Diotima - com o intuito de mostrar a gênese desta noção. Será necessário apontar como os passos desta gênese implicam um combate com as noções que vigiam, herdadas do mundo pré-metafísico, e que aparecem mais ou menos nitidamente nos discursos dos outros convivas do *Symposium*.

A participação de Sócrates inicia-se com uma forte carga irônica. A situação é a seguinte: Agatão, o anfitrião e homenageado do encontro, encerra o seu discurso impressionando fortemente a plateia, a ponto de arrancar aplausos de admiração.¹ Ele, que acabara de ganhar o prêmio anual de me-

1 Platão, “O Banquete” in *Diálogos – O Banquete – Fédon – Sofista – Político*, trad. de José Cavalcante de Souza, Ed. Victor Civita, Abril Cultural, São Paulo, 1972. Cf. *op. cit.*, 198 a.

lhor tragédia outorgado pela cidade de Atenas,² iniciara o seu discurso sobre eros censurando os oradores anteriores por não terem realizado um elogio do deus e sim, simplesmente, felicitado os homens pelos bens que o deus lhes prodigaliza. Com isto, eles teriam negligenciado por completo aquilo que seria decisivo: falar acerca da sua natureza.³ Com tal reprimenda, Agatão busca agradar Sócrates, fazendo próprio o principal dos seus ensinamentos: qualquer indagação sobre o que quer que seja deve primeiramente dirigir-se ao ser da coisa em questão, antes de abordar outros aspectos tais como suas qualidades, efeitos etc. Embora ao fazer isto tenha sido bem-sucedido no seu objetivo,⁴ o conteúdo restante do seu discurso não agrada Sócrates que, por achar que Agatão está longe de cumprir a promessa de sanar o erro cometido pelos outros oradores, põe em ação a sua ferina ironia:

“—Como, ditoso amigo <dirigindo-se a Erixímaco> não vou embarçar-me, eu e qualquer outro, quando devo falar depois de proferido um tão belo e colorido discurso? <...> Eu por mim, considerando que eu mesmo não seria capaz de nem de perto proferir algo tão belo, de vergonha quase me retirava e partia, se tivesse algum meio. <...> Pois eu achava, por ingenuidade, que se devia dizer a verdade sobre tudo que está sendo elogiado, <...> e muito me orgulhava então, como se eu fosse falar bem, como se soubesse a verdade em qualquer elogio. No entanto, esta aí, não era esse o belo elogio ao que quer que seja, mas o acrescentar o máximo à coisa, e o mais belamente possível quer ela seja assim quer não, quanto a ser falso não tinha nenhuma importância. <...> É que eu não sabia então o modo de elogiar, e sem saber concordei, também eu, em elogiá-lo na minha vez: ‘a língua jurou, mas o meu peito não’; que ela se vá então. Não vou mais elogiar desse modo, que não o poderia, é certo, mas a verdade sim, se vos apraz, quero dizer à minha maneira, e não em competição com os vossos discursos, para não me prestar ao riso.”⁵

2 Supõe-se que, de fato, este prêmio foi concedido a Agatão no ano de 416 a.C.

3 Cf. *op. cit.*, 195 a.

4 Diz Sócrates ao iniciar sua participação: “—Realmente, caro Agatão, bem me pareceste iniciar teu discurso, quando dizias que primeiro se devia mostrar o próprio Amor, qual a sua natureza, e depois as suas obras. Esse começo muito o admiro.” A ênfase em louvar apenas o início do discurso de Agatão, evidencia a frustração socrática no que diz respeito ao seu desdobramento e consumação. (Cf. *op. cit.*, 199c.)

5 Cf. *op. cit.*, 198b-199b.

A maneira socrática de “dizer a verdade”, o sabemos, não é o discurso, mas a interrogação no diálogo. Assim, ele pedirá licença a Fedro — *pater* da ideia de discursar sobre o amor e por isso, junto com Erixímaco, responsável pelo andamento do elogio— para “fazer umas perguntinhas a Agatão”.⁶

O alvo da crítica socrática será a afirmação, realizada por Agatão, de que *eros* é o mais feliz dos deuses por ser o mais belo deles e o melhor. Sua juventude e delicadeza seriam atributos que *eros* ostenta e que confirmam sua plena beleza. Da primeira é prova o fato de que o deus se afasta da velhice; procurando habitar na convivência dos jovens; da segunda é testemunha a procura de moradia nas almas de deuses e homens, isto é, no que neles há de mais sutil e macio e, conseqüentemente, de delicado. Pois, diz Agatão, “está certo, com efeito, o antigo ditado, que o semelhante sempre do semelhante se aproxima”.⁷

Vejamus como Sócrates conduz o interrogatório de Agatão, cujo objetivo é mostrar o quão insustentável é a dupla afirmação de que *eros* é belo e é um deus.

Em primeiro lugar, Sócrates pergunta a Agatão: “é de tal natureza o Amor, que é amor de algo ou de nada?”⁸ Com esta pergunta ele tem por objetivo tornar patente a natureza relacional de *eros*: o amor é uma relação entre dois termos, relação cujo caráter ainda precisa ser determinado, assim como também precisam ser determinados os termos entre os quais tal relação é estabelecida.⁹

O passo seguinte será avançar na determinação do caráter da relação. Para isto, pergunta Sócrates: “Será que o Amor, aquilo de que é amor, ele o deseja ou não?” E logo em seguida: “E é quando tem isso mesmo que deseja e ama que ele então deseja e ama, ou quando não tem?”. Com este par de perguntas ficará estabelecido o que será decisivo para a compreensão platônica de *eros* e, poderia eu dizer, decisivo para o destino de Ocidente: o equacionamento entre amor e desejo e a compreensão deste último segundo o modelo da *epithymia*, do apetite. Pois toda a ênfase do posicionamento platônico incide no fato de que as coisas desejadas necessariamente devem faltar àquele que as deseja, pois, caso ele as possuísse, não as desejaria. Diz Sócrates a Agatão em 200a:

6 Cf. *op. cit.*, 199c.

7 Cf. *op. cit.*, 195 a-c.

8 Cf. *op. cit.*, 199a.

9 Assim como um pai é pai de alguém, a saber, de um filho, e não de ninguém, e a mãe e o irmão também são mãe e irmão de alguém e não de ninguém, a saber de um filho ou de um irmão ou irmã, respectivamente, da mesma maneira, *eros* é *eros* de algo, de seu objeto, e não de nada. Por enquanto, o intuito de Sócrates é fixar este caráter relacional de *eros*, deixando em suspense a determinação dos termos que a compõem. O objeto de *eros* —o “amado”—, assim como aquilo em que ele se instala —o sujeito que tornar-se-á o amante— somente serão abordados adiante, no diálogo Sócrates/Diotima.

“Será que o Amor, aquilo de que é amor, ele o deseja (epithymeí) ou não?” <...> E é quando tem isso mesmo (ekhon auto) que deseja e ama (epithymeí te kai erai) que ele então deseja e ama, ou quando não tem?” Quando não tem, como é bem provável —disse Agatão. —Observa bem, continuou Sócrates, se em vez de uma probabilidade não é uma necessidade que seja assim, o que deseja deseja aquilo de que é carente (tó epithymeín ou endees estín), sem o que não deseja, se não for carente. É espantoso como me parece, Agatão, ser uma necessidade; e a ti?¹⁰

Com a expressão “modelo do apetite”, refiro-me a um modo de conceber o desejo que se calca na relação fome/saciedade. Segundo esta concepção, o desejo é um movimentar-se da alma em direção ao seu “alimento” —o objeto desejado— que, por ser pensado sob esta ótica, é visado pela alma como consumível, isto é, como algo que sacia a fome, depois de ser devidamente metabolizado e, portanto, aniquilado.

Há, neste momento do diálogo, uma interessante digressão. O objetivo da mesma é afastar a possível objeção que alguém poderia levantar, dizendo: “Eu mesmo sadio, desejo ser sadio, e mesmo rico, ser rico, e desejo isso mesmo que tenho”. A ela, acompanhando o próprio diálogo, Sócrates responderia:

“Ó homem, tu que possuis riqueza, saúde e fortaleza, o que queres é também no futuro possuir esses bens, pois no momento, quer queiras quer não, tu os tens; observa então se, quando dizes: ‘desejo o que tenho comigo’, queres dizer outra coisa senão isso: ‘quero que o que tenho agora comigo, também no futuro eu o tenha’”.

E logo, concluindo, afirma:

*“Esse então, como qualquer outro que deseja, deseja o que não está à mão nem se tem, o que não é ele próprio e o de que é carente”.*¹¹

Essa digressão, parece-me, procura diretamente pontuar os termos escolhidos por Agatão para definir o tipo de relação que *eros* estabelece com o seu objeto —e, com isto, dar decisivamente a eles uma feição bem determinada

10 Cf. *op. cit.*, 200 a e ss.

11 Cf. *op. cit.*, 200 c-e.

e nem pouco evidente por si mesma: refiro-me aos verbos “habitar”, “morar”, “aproximar-se”.¹² Como foi dito acima, segundo Agatão, *eros* é jovem e deseja “manter-se próximo” do que é jovem, é delicado e deseja “morar” no que é delicado. Certamente, no seu discurso se ouvem conotações “desejantes”, no sentido indicado por Sócrates, isto é, onde *eros* significa uma aspiração a algo que não se possui, seja isto um objeto, uma situação ou um estado de coisas. Mas, mesmo que tais conotações sejam aceitas, é evidente que um tal desejo não quer consumir o seu objeto para alcançar a calma não desejante da saciedade.¹³ Este modo de compreensão de *eros*, ao qual me refiro pela fórmula “modelo do apetite”, não é compatível com o termo “habitar” — e com aqueles associados a ele—¹⁴ e, de fato, cabe perguntar-se que tipo de querer anima esse outro desejo, o de demorar-se na proximidade do objeto amado, seja ele qual for, objeto que já está próximo e que, em algum sentido, já possuímos. Sócrates responde a esta pergunta da seguinte maneira: trata-se sempre do mesmo desejo, aquele que é animado pelo que nos falta, por aquilo de que carecemos. Introduzindo a questão da insegurança que o amanhã traz consigo, Sócrates diz que o desejo de se demorar na proximidade do objeto amado não é mais do que o desejo de ter no futuro aquilo que hoje temos e cuja posse não está garantida para nós no amanhã e, no limite, nem mesmo no instante seguinte. Com o intuito de igualar o desejo de morar junto ao objeto amado ao que estou nomeando por “apetite”, Sócrates opera uma partição da duração temporal em sucessão de instantes, onde cada instante é uma lançada desejante para o futuro, lançada desejante de manter consigo aquilo que se possui no agora e cuja perda deve ser imediata e necessariamente antecipada, se há de manter-se o *eros*.

O desejo, marcado deste modo pela lógica da falta ou carência, constituir-se-á numa espécie de motor, de élan que movimenta o sujeito desejante em direção à conquista do seu objeto, que, se bem-sucedida, implicará a posse do

12 Os verbos usados por Agatão para nomear a relação do Amor com seu objeto são: *synesti* —“está junto a”, “se prende a”—; *pelazei* —“aproxima-se”—; *oikei, oikesin, oikizetai* —todas formas do verbo habitar, morar —(cf. *op. cit.*, 195 b3, 195 b-5, 196 e-3,4,6, respectivamente).

13 Os termos escolhidos por Agatão, frequentes na experiência amorosa —mesmo, ainda hoje, em que nos transformamos nessas “máquinas desejantes” que Gilles Deleuze afirma sermos desde sempre — não indicam nada como um desejo de consumir ou devorar o objeto amoroso, mas antes, um demorar-se na sua proximidade, demorar-se que está longe de ser pensado como uma experiência de estagnação ou morte, mas de plenitude que se desdobra e que, para isso, exige a duradoura repercussão entre os dois termos da relação, ambos paciente e agente, ambos sujeito e objeto de *eros*.

14 Certamente seria absurdo desejar “habitar” com a refeição que estamos prestes a consumir.

objeto e, portanto, o suprimimento da falta, fazendo com que ela, assim como o movimentar da alma que lhe é próprio, deixe de existir. Para nós, a quem nos distanciam desse primeiro acorde dois mil e quinhentos anos, e para quem o repouso é sinônimo de estagnação e morte, o destino dessa série de inferências —“desejo que implica falta de algo que, por sua vez, implica movimento para a conquista disso que falta que, por sua vez, implica, se a conquista for consumada, morte do desejo que, por sua vez, implica morte do movimento” — salta à vista: se se trata da manutenção da vida, necessário será estar permanentemente desejando, convertendo-se a conquista do objeto do desejo num mero expediente que movimenta, mas jamais num autêntico bem.¹⁵

Parece-me, assim, que há, no assentimento de Agatão à definição de *eros* como desejo de possuir aquilo que se deseja, uma vez que isso falta a quem deseja, algo a mais —ou algo de diferente— do que o próprio Agatão afirmara no seu discurso. Seja como for, o jovem trágico concede a Sócrates aquilo que este precisa ouvir para denunciar a inconsistência do seu discurso: que o que *eros* deseja é o belo; que, se assim é, o belo necessariamente deve lhe faltar e que, por conseguinte, *eros* não pode ser belo pois, se assim fosse, não desejaria a beleza.¹⁶

O que se segue, na “ordem das razões” socrática, é bem conhecido. Narrando um diálogo que ele, Sócrates, teria tido quando muito jovem com a sacerdotisa Diotima de Mantinéia, aquela que lhe ensinara tudo o que sabe acerca do amor, estabelece-se o caráter não-divino de *eros*. Tal estabelecimento deriva do mesmo princípio: uma vez que *eros* ama a beleza e é carente da mesma, não pode se lhe atribuir natureza divina, pois é por todos aceito — a risco de cometer uma ofensa aos deuses — que eles são belos e felizes e que

15 Pois, se como quer a vontade de poder nietzschiana, o movimento desejante é sinônimo de vida e seu incremento implica intensificação da vida, salta à vista que o que resulta desta compreensão é que o objeto do desejo, quando conquistado, precisa ser descartado cada vez mais rapidamente, a risco de que, caso contrário, se caia na paralisia, na estagnação e, por fim, na morte. Assim, como tentaremos mostrar, a usura do ente e sua consequente aniquilação pelo movimento que “substitui o novo pelo mais novo”, fenômenos característicos do “fim da metafísica” a que assistimos na era da técnica, encontram na compreensão platônica de amor sua origem. Mas, nos ocuparemos disto mais tarde; voltemos agora ao *Banquete*.

16 O ponto de apoio para assinalar a inconsistência do discurso de Agatão será a afirmação que este fizera de que o “Amor <é> evidentemente da beleza —pois no feio não se firma o Amor—” (cf. 197b). Uma vez que foi dito com toda ênfase que ele é o mais belo dos deuses, e já “decidido” por ambos, Sócrates e Agatão, que aquilo de que o Amor é amor deve necessariamente faltar a *eros*, logo a afirmação de que *eros* é belo não pode mais ser mantida, constituindo uma autocontradição no discurso do poeta trágico (cf. 201 a-c).

quem feliz é, o é graças à posse do que é bom e do que é belo.¹⁷ Assim, Diotima teria obrigado Sócrates a conceder que *eros* não é um deus. Significaria isto que ele é um mortal? Diotima negará a *eros* tal natureza, afirmando tratar-se de um *daimon*, uma entidade intermediária entre deuses e homens.¹⁸ O conhecido mito de concepção de *eros*¹⁹ sancionará o seu caráter intermediário, caráter que capacita o *daimon* para, aninhando-se nas almas dos mortais, conduzi-los em direção ao divino, o belo e o bom em si. A sua natureza, por assim dizer “adversa” — o fato de aspirar ao belo e o bom por carecer dele — é quem o investe deste caráter de lançada, de élan, operando como uma espécie de ponte entre a incompletude mortal e a suficiência divina.

Pode parecer arbitrário nomear aqui o Belo-em-si, o objeto de *eros*, como sendo a própria divindade, uma vez que, em um certo sentido, até mesmo no *Banquete*, os deuses são concebidos como *anthropophyein*, isto é, como possuindo, do mesmo modo que os mortais, uma alma, cujo alimento é, como a destes, o inteligível. Mas, como tentaremos mostrar, historialmente uma tal noção de divindade irá gradativamente desaparecer em favor da noção de mero fundamento, em que toda conotação antropológica se ausenta. Essa possibilidade, segundo nos parece, é antecipada no *Banquete* platônico. Que assim seja, deve-se ao fato de que, como também tentaremos mostrar, Platão aqui entende que o efeito de *eros* nas almas humanas está na produção de obras para a posteridade e, conseqüentemente, caminha na direção do

17 Cf. 202 c: “— Dize-me, com efeito, todos os deuses não os afirmas felizes e belos? Ou terias a audácia de dizer que algum deles não é belo e feliz? —Por Zeus, não eu—retornei-lhe. —E os felizes então, não dizes que são os que possuem o que é bom e o que é belo?”.

18 Afirmer que algo não é belo, não significa necessariamente afirmar que é feio, pois há entre o belo e o feio um imenso leque de gradações. Dito de outro modo, pelo fato de se asseverar que *eros* não é belo não fica implicada forçosamente a afirmação de que ele é feio, pois *eros* pode ser um intermediário entre a beleza e a feiura. Da mesma maneira, o que não é sábio, não é necessariamente ignorante e o que não é divino, não é necessariamente mortal (cf. 202 a e ss.).

19 *Eros* teria sido concebido por *Poros* —o deus Recurso— e *Penia* —a mortal Pobreza— o dia do nascimento de Afrodite, por ocasião de um banquete oferecido por Zeus. Por causa da data de sua concepção ele está intimamente ligado a Afrodite, a beleza e, em razão da sua dupla e híbrida linhagem, *eros* é “primeiramente 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 precisão. 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, 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 à 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” (cf. 203c a 204a).

desenvolvimento das noções de história e tradição, diferentemente de um diálogo como o *Fedro*, onde o trabalho de *eros* nas almas humanas se concretiza numa ascensão da alma imortal que, depois de sucessivas encarnações, conquistaria sua “salvação”. Do *Fedro* ao *Banquete*, parece-me, assistimos à passagem da escatologia para a história e esta passagem, como veremos, implicará uma mudança da noção de divindade.²⁰

Mas, voltemos à Diotima do *Banquete*. Uma vez estabelecido o caráter “daimoniaco” de *eros*, Diotima passará a melhor determinar em que consiste o seu objeto. Já fora dito que *eros* é desejo da beleza, mas Diotima, então, pergunta: “*Que terá aquele que ficar com o que é belo?*”²¹ A resposta apresentada equipará, como já fizera Sócrates quando interrogara Agatão, o belo ao bom e a obtenção deste à *eudaimonia*, a felicidade.

Que quer isto dizer? O Bem, a ideia suprema, tal qual nos é apresentada por Platão na *República*, nas passagens conhecidas sob o nome de “Doutrina do Bem”, é compreendido como sendo a fonte do ser e da verdade dos entes, tornando-os inteligíveis para a alma no exercício da sua faculdade cognitiva. No meu entender, o Belo-em-si do *Banquete* é a mesma ideia suprema, apenas agora considerada como fonte de beleza, isto é, como fonte daquilo que desperta a faculdade apetitiva da alma. Neste sentido, o Belo concede simultaneamente a cada ente o “brilho da sua verdade”,²² seu grau de beleza, tornando-o *kaloskagathos*, belo e bom e, por isso, capaz de ser desejável. Assim, se a alma, toda vez que se volta para um ente, conhece o que há nele de inteligível, isto é, o que a ideia respectiva põe nele — e em última instância, pode-se afirmar, que ela conhece aquilo que a ideia suprema põe nele, pois é esta ideia suprema quem dá a cada ideia seu ser—, a alma, quando deseja, tem por objeto sempre o que há de belo no ente, “quinhão” de beleza que também é ali posto pela ideia suprema, aqui chamada de Belo-em-si. Dito em outros termos, pode-se dizer que o verdadeiro objeto de conhecimento é o Bem, no mesmo sentido pode-se afirmar que o Belo é o verdadeiro objeto de desejo. Pois a alma está sempre a desejar o Belo-em-si, mesmo que, como acontece nas primeiras fases da pedagogia erótica, a alma pense que o objeto de desejo é este ou aquele ente particular, ele e nada além dele. O

20 A expressão “do *Fedro* ao *Banquete*” não pretende inverter a cronologia sancionada que, como sabemos, supõe anterior o segundo diálogo. A “antecedência” de *Fedro* sugere muito mais um caráter histórico, do que um caráter cronológico no interior da obra platônica.

21 Cf. *op. cit.*, 204 d.

22 Segundo a famosa fórmula presente no *Fedro*: “a beleza é o brilho da verdade”.

aprendizado que Diotima anuncia a Sócrates como necessário de ser feito será justamente a gradativa descoberta, por parte da alma, desta verdade simples: estamos sempre a desejar o Belo-em-si, só que na errância em que nos encontramos, o procuramos nos entes particulares, naquilo que, segundo Platão, somente possui um pálido reflexo da sua magnífica beleza, sendo este pálido reflexo o que nos cativa e cuja fonte é o que, de fato, sem que o saibamos, desejamos. À medida que os entes, na sua hierarquia, vão chegando mais próximo da sua fonte, a sua beleza é maior e o nosso desejo torna-se mais vívido e, se for o caso da alma chegar a alcançar a contemplação do Belo-em-si, então descobrirá que aquele era o objeto que desde sempre desejara. À pedagogia erótica do *Banquete* corresponde, no âmbito do desejo, a *paideia* relatada na “Alegoria da Caverna”, no âmbito do conhecimento; assim como, no famoso mito, a alma somente compreende a fonte da cognoscibilidade de tudo o que até ali conhecia quando alcança a contemplação do Bem, aqui a alma compreende, ao completar a pedagogia erótica, que o Belo é o objeto de desejo por excelência, fonte de tudo aquilo que até aí ela desejara. A rigor, parece-me que há neste duplo aspecto da ascese filosófica, uma supremacia da erótica, pois é o caráter belo e, por isso, desejável do inteligível, que porá em movimento a alma em direção à sabedoria. Pois, como a maioria dos manuais de filosofia ensina como verdade incontestada — muitas vezes esquecendo de citar a autoria dessa concepção —, o filósofo não é o sábio, mas o “amante da sabedoria”. O Bem, *to agathon*, “aquilo que torna apto” o aparecer das ideias em relação ao seu ser e apto também o *nous* para receber o aparecer das ideias, desempenha o papel de garantia de que essa almejada sabedoria não seja uma quimera, mas, ao contrário, algo de efetivamente alcançável.

É esta a fórmula com que Diotima definirá *eros*: “É o amor, amor de consigo ter sempre o Bem”.²³ Tal fórmula permitir-me-á introduzir o que acima anunciei: as diferentes abordagens de como *eros* desdobra sua natureza quando toma a alma dos mortais nos dois diálogos em que Platão trata da questão do amor, a saber, no *Fedro* e no *Banquete*. Pois essa fórmula, como já foi dito, e é bem explícito por parte de Diotima, evidencia a interdição da entrada de *eros* nas almas divinas: uma vez que elas possuem para sempre consigo o Bem — em razão do qual elas são felizes —, o amor nelas não pode penetrar. De modo que somente restam a *eros*, como lugar de moradia, as almas dos mortais: são elas as carentes do Bem, são elas as que não possuem

23 Cf. *op. cit.*, 206 a.

eudaimonia, e em razão dessa falta, são elas, pois, o próprio alvo das setas de *eros*. Mas — e eis um quase paradoxo —, Diotima afirma o que é óbvio para os gregos:²⁴ os homens, exatamente por serem mortais, não podem aspirar a ter sempre consigo coisa alguma; o “sempre” (*aei*) da expressão não se coaduna com a marca da finitude que a mortalidade acarreta inevitavelmente e que os homens assumem no próprio ato de nomear-se a si como *oi thnetoi* — os mortais.²⁵ Assim Sócrates ouvirá Diotima afirmar:

“É, com efeito, não do belo o amor, como pensas. — Mas de que é enfim? — Da geração e da parturição no belo. — Seja, disse-lhe eu.. — Perfeitamente, continuou. — E, por que assim da geração? Porque é algo de perpétuo e imortal para um mortal, a geração. E é a imortalidade que, com o bem, necessariamente se deseja, pelo que foi admitido, se é que o amor é amor de sempre ter consigo o bem. É de fato forçoso por esse argumento que também da imortalidade seja o amor.”²⁶

Assim, o argumento desenvolvido por Platão tomará um viés decisivo: o desejo de imortalidade necessário para validar a fórmula que define *eros* implicará o desejo de procriação, modo em que o mortal se imortaliza. Aqui,

24 Como diz Hannah Arendt: “A preocupação dos gregos com a imortalidade resultou de sua experiência de uma natureza imortal e de deuses imortais que, juntos, circundavam as vidas individuais de homens mortais. Inserida num cosmo onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana. <...> A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento que, por assim dizer, intercepta o movimento circular da vida biológica”. E conclui ela, com o raro poder de condensação que somente a fala poética possui: “E isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico.” (Cf. Arendt, H., *A Condição Humana*, ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, p. 27.)

25 Diz Diotima em 207d: “<...> a natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal. E ela só pode assim, através da geração, porque sempre deixa um outro ser novo em lugar do velho; pois é nisso que se diz que cada espécie animal vive e é a mesma — assim como de criança o homem se diz o mesmo até se tornar velho; este na verdade, apesar de jamais ter em si as mesmas coisas, diz-se todavia que é o mesmo, embora sempre se renovando e perdendo alguma coisa, nos cabelos, nas carnes, nos ossos, no sangue e em todo o corpo. E não é que é só no corpo, mas também na alma os modos, os costumes, as opiniões, desejos, prazeres, aflições, temores, cada um desses afetos jamais permanece o mesmo em cada um de nós, mas uns nascem, outros morrem. Mas ainda mais estranho do que isso é que até as ciências não é só que umas nascem e outras morrem para nós, e jamais somos os mesmos nas ciências, mas ainda cada uma delas sofre a mesma contingência. <...>.”

26 Cf., *op. cit.*, 206 e-207 a.

diferentemente do que acontece no diálogo *Fedro*, a alma não é postulada como imortal, fazendo uma espécie de *paideia* no percurso de sucessivas reencarnações, até eventualmente conquistar o lugar das almas divinas: a vizinhança do inteligível, seu alimento. A imortalidade possível de ser conquistada por um indivíduo mortal é, segundo Diotima, do mesmo caráter que a que concede o poeta ao herói, a saber, a imortalidade da *doksa*, da glória imortal.²⁷ Trata-se de uma imortalidade, por assim dizer, de caráter secular, não-transcendente: aquela que, pela preservação na memória das gerações vindouras, salvaguarda na lembrança o que já passou, evitando que caia irremediavelmente no não-ser do esquecimento. O instrumento de tal preservação é a *poiesis*, a obra duradoura que ultrapassa o efeito corrosivo do tempo, atravessando os séculos. Diferentemente do que acontece com o herói trágico, que depende, para ganhar a sua imortalidade, do canto de um poeta como Homero, Diotima emancipa o “amante da sabedoria” dessa dependência, pois ele será o seu próprio *poietes*: com o auxílio de *eros*, ele será o próprio agente da sua imortalização através da obra que legará ao futuro.²⁸

Parece-me, entretanto, que embora Platão faça, através do discurso de Diotima, uma espécie de concessão aos seus contemporâneos gregos, ao concordar com a existência, em cada mortal, de um desejo de imortalização daquela singularidade irreduzível que cada um deles é e que somente pode permanecer entre os vivos através da memória — e, nesse sentido, não morrer definitivamente; apesar desta concessão há, na sua formulação, um caráter vago e indeterminado que considero de decisiva relevância. Em 208e-d, Diotima diz:

27 Diz Sócrates, pela boca de Diotima, contestando o primeiro discurso pronunciado, o de Fedro de Mirrinonte em 208d: “Pois pensas tu, que Alceste morreria por Admeto, que Aquiles morreria depois de Pátroclo, ou o vosso Codro morreria antes, em favor da realeza dos filhos, se não imaginassem que eterna seria a memória da sua própria virtude, que agora nós conservamos? Longe disso, disse ela; ao contrário, é, segundo penso, por uma virtude imortal e por tal renome e glória que todos tudo fazem, e quanto melhores tanto mais; pois é o imortal que eles amam.”

28 É interessante que Diotima, pouco antes, para explicar que o amor é o desejo do que é bom, seja este qual for, e que todos os homens amam, não simplesmente aqueles que cultivam o amor dos rapazes, sentimento para o qual costumeiramente reserva-se o termo *eros*, apresenta o exemplo do uso do termo *poiesis* que, embora seja frequentemente utilizado também num sentido restritivo — o da produção de música e versos — rigorosamente possui um sentido mais largo, o de produção de qualquer coisa — “toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser.” Parece-me que Platão já está trazendo para a exposição, claro que de modo não argumentativo, o elo entre *eros* e *poiesis*. (Cf. 205 b e ss.).

“<...> é, segundo penso, por uma virtude imortal e por tal renome e glória que todos tudo fazem, e quanto melhores tanto mais; pois é o imortal que eles amam.”

Refiro-me àquilo que tal afirmação induz imediatamente a perguntar: mas, afinal, é o imortal em geral que eles amam ou, ao contrário, amam exclusivamente sua própria imortalidade? A resposta afirmativa à segunda possibilidade é tipicamente grega e segundo esta resposta “os grandes feitos e palavras”²⁹ que despertariam a admiração,³⁰ e que, em razão dessa admiração conquistariam, por merecimento, a lembrança das gerações vindouras, não têm por objetivo operar um progresso na raça humana, melhorando suas instituições e seu caráter, mas representam simplesmente uma espécie de meio para o *athanadzein*, o imortalizar de “quem se é”, dessa frágil singularidade individual.³¹ Já a resposta afirmativa à primeira das alternativas — a saber, o amor é amor do que é imortal em geral — franqueia uma compreensão diferente, a saber, a de que a aspiração pela imortalidade não é para perpetuar o eu singular, e sim a obra que ele for capaz de deixar, não fundamentalmente porque ela o imortalize, mas porque balizará um caminho de perfectibilidade para o que há de humano no homem. Vejamos isto com mais cuidado.

Como já dissemos, há um sentido de ascensão na pedagogia erótica apresentada por Diotima. Como isto acontece? Segundo a sacerdotisa, tudo aquilo que é mortal, num certo momento da sua vida concebe, procurando então gerar e parir; o mesmo acontece com os homens que, numa certa idade, ficam prenhes no corpo ou na alma, tendo o desejo de gerar e dar à luz.³² Os primeiros,

29 A expressão é de Heródoto na sua *História*.

30 Ou, no dizer de Platão, o seu sucedâneo, isto é, as virtudes dignas de louvor.

31 É esta uma das teses decisivas da Hannah Arendt para explicar a origem e razão de ser da política entre os gregos; segundo ela, a criação de um espaço público, isto é, de um espaço de aparição diante de pares, tem por objetivo permitir o mostrar-se das ações que, se “brilham” e são dignas de admiração, serão lembradas, conquistando para seus agentes a *doksa* imortal. Deste modo, para ela, o surgimento da política está intimamente ligado ao desejo de imortalizar esse algo individual e irredutível que é o *quem* a pessoa é. Esse, *quem*, sempre acompanhando Arendt, é diferente, para os gregos, dos talentos e qualidades que a pessoa possui.

32 A compreensão que os gregos têm da reprodução sexuada, atribui ao macho a concepção, pois é ele o portador da semente. A fêmea recebe essa semente, a acolhe e a alimenta – ela é, como diz Platão, referindo-se à *khora*, no seu *Timeu*, ao compará-la com a mãe, receptáculo e nutriente. Isto explica por que razão a concepção é uma propriedade masculina que precisa do feminino somente no caso da geração corpórea, não a espiritual, sendo este feminino, não um participante ativo da concepção, mas simplesmente um receptáculo que acolhe e nutre o que o masculino concebeu de modo independente.

*“aqueles que estão fecundados em seu corpo voltam-se de preferência para as mulheres, e é desse modo que são amorosos, pela procriação conseguindo para si imortalidade, memória e bem-aventurança por todos os séculos seguintes, ao que pensam <...>”.*³³

Mas, dentre os segundos, os que em sua alma concebem o que a ela convém, “pensamento e o mais da virtude”:

*“<...> quando alguém <dentre estes> fecundado em sua alma, ser divino que é, e chegada a idade oportuna, já está desejando dar à luz e gerar, procura então também este, penso eu, à sua volta o belo em que possa gerar; pois no que é feio ele jamais o fará.”*³⁴

Esse belo no qual a alma do jovem vai poder gerar irá desenhando-se numa hierarquia, segundo sua proximidade do Belo-em-si, e a imortalidade do filho que será dado à luz dependerá do lugar que, nessa hierarquia, ocupa o objeto de desejo. Quanto mais belo o objeto — mais belo porque mais próximo da fonte de beleza que é o Belo-em-si — mais duradouro será o rebento que o mortal deixará para a posteridade. Tal escala aparece no dizer de Diotima do seguinte modo:

“<...> 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 para 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 e, conheça enfim o que em si é belo.”^{35 36}

33 Cf. *op. cit.*, 208 e (o itálico é meu).

34 Cf. *op. cit.*, 209 a-b. Pois como a própria Diotima vem de dizer: “<...> quando do belo se aproxima o que está em concepção, acalma-se, e de júbilo transborda, e dá a luz e gera; quando porém é do feio que se aproxima, sombrio e aflito contrai-se, afasta-se, recolhe-se e não gera, mas, retendo o que concebeu, penosamente o carrega. Daí é que ao que está prenhe e já intumescido é grande o alvoroço que lhe vem à vista do belo, que de uma grande dor libera o que está prenhe.” (Cf. 206 d-e.)

35 Cf. *op. cit.*, 211 c. Pouco antes, mais explicitamente, ela falara a Sócrates: “<...> deve, com efeito, o que corretamente se encaminha a esse fim <a contemplação do Belo-em-si>, começar quando jovem por dirigir-se aos belos corpos, e em primeiro lugar, se corretamente o dirige o seu dirigente, deve ele amar um só corpo e então gerar belos discursos; depois deve ele compreender que a beleza em qualquer corpo é irmã da que está em qualquer outro, e que, se deve-se procurar o belo na forma, muita tolice seria não considerar uma só e a mesma a beleza em todos os corpos; e depois de entender isso, deve ele fazer-se amante de todos os belos corpos e largar esse amor violento de um só, após desprezá-lo e considerá-lo mesquinho; depois disso a beleza que está nas almas deve ele considerar mais preciosa

No que respeita aos filhos, o primeiro exemplo citado é o dos filhos dos poetas e dos legisladores:

“<...> qualquer um aceitaria obter tais filhos mais que os humanos, depois de considerar Homero e Hesíodo, e admirando com inveja os demais bons poetas, pelo tipo de descendentes que deixam de si, e que uma imortal glória e memória lhes garantem, sendo eles mesmos o que são; ou <...> pelos filhos que Licurgo deixou na Lacedemônia, salvadores da Lacedemônia e, por assim dizer, da Grécia. E honrado entre vós é também Sólon pelas leis que criou, e outros muitos <...> por terem dado à luz muitas obras belas e gerado toda espécie de virtudes; deles é que já se fizeram muitos cultos por causa de tais filhos, enquanto que por causa dos humanos ainda não se fez nenhum.”³⁷

Nós temos aqui dois tipos de filhos que o amor às virtudes geraram, a poesia de Homero e Hesíodo e as leis constituintes de Licurgo e Sólon — a *politeia* de Esparta e a de Atenas, respectivamente. No mesmo espírito que anima a sacerdotisa Diotima e com o conhecimento que temos do que depois veio, poder-se-ia acrescentar: alguém aspiraria a gerar filhos mais imortais do que a geometria euclidiana ou os diálogos de Platão? E aqui novamente se anuncia a ambiguidade de que acima falei: pois, e isso nós o sabemos, a geometria euclidiana vive entre nós até hoje sem que, entretanto, nada saibamos, nem precisemos saber, acerca de *quem* Euclides foi. No caso das ciências, muito mais

que a do corpo, de modo que, mesmo se alguém de uma alma gentil tenha todavia um escasso encanto, contente-se ele, ame e se interesse, e produza e procure discursos tais que tornem melhores os jovens; para que então seja obrigado a contemplar o belo nos ofícios e nas leis, e a ver assim que todo ele tem um parentesco comum, e julgue enfim de pouca monta o belo no corpo; depois dos ofícios é para as ciências que é preciso transportá-lo, a fim de que veja também a beleza das ciências, e olhando para o belo já muito, sem mais amar como um doméstico a beleza individual de um criança, de um homem ou de um só costume, não seja ele, nessa escravidão, miserável e um mesquinho discursador, mas voltado ao vasto oceano do belo, e contemplando-o, muitos discursos belos e magníficos ele produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria, até que aí robustecido e crescido contemple ele uma certa ciência, única, tal que o seu objeto é o belo seguinte.”

36 Aqui, nesta hierarquia de “objetos amáveis”—a sabedoria da bela forma na natureza corpórea, a sabedoria das artes ou ofícios, a sabedoria das ciências para chegar, por último, à própria ciência do Belo-em-si, alvo do filósofo — percebe-se, quase que de modo idêntico, a hierarquia dos *pathemata* da alma na passagem da “Linha Dividida”: o amor pelo que há de regrado no visível, pai de toda *tekhne*, o amor pelo entes matemáticos, pai da ciência matemática e, por último o amor das ideias e, fundamentalmente, da ideia suprema, pai da ciência por excelência, àquela conquistada “com aquilo com que deve” (cf. *Banquete*, 212 a) contemplar a alma esse ente supremo, a saber, com a inteligência ou *nous*.

37 Cf. 209 e-d.

obviamente do que no caso do tipo de produção que chamamos “filosofia”, a imortalidade da singularidade individual do autor da obra não foi garantida, de modo algum, pelo seu filho imortal: estudamos geometria na escola sem sequer tomarmos conhecimento da pessoa e do tempo de Euclides — e isto não é prerrogativa do leigo, pois o matemático profissional encontra-se na mesma situação, caso não alimente algum tipo de curiosidade pessoal, que também poderia estar presente no leigo.

Com esta observação pretendo chamar a atenção para o fato de que a imortalidade da obra legada nem sempre vem acompanhada pela imortalidade da singularidade individual do autor dessa obra. Pois, como bem observa Hannah Arendt, o *quem* a pessoa foi — diferentemente de seus talentos ou qualidades, que podem efetivamente imortalizar-se através da fabricação — somente pode ser lembrado através da rememoração de seus atos e palavras, rememoração propiciada pelo canto do poeta ou pela narrativa do historiador. Neste sentido, nenhuma obra, por mais admirável que seja, imortaliza seu autor.

Entretanto existe claramente, para nós, uma outra possibilidade de atribuição de sentido à tarefa de legar uma obra que não resida no desejo de imortalidade do seu autor. Max Weber, em sua conferência “A ciência como vocação”, adverte ao seu auditório da ingratidão que uma vida devotada à ciência reserva para quem a escolhe. Sem entrar em consideração no fato de que a mediocridade da vida acadêmica exige sucessivas e incontáveis “capitulações” — aspecto que Weber tão lucidamente retrata —, o cerne do argumento reside na constatação de que o autêntico cientista deve saber que sua obra será tanto mais bem-sucedida quanto mais rapidamente ela possa ser superada e, em sentido forte, “deixada para trás”. Pois o progresso, ressalta Max Weber, essa substituição de uma teoria por outra mais eficiente, é da natureza do empreendimento científico, o que quer dizer que a verdadeira vocação científica deve aceitar isto como um fato, pondo-se a serviço desse progresso e abdicando de qualquer pretensão de imortalidade, não somente para si, mas também para o filho gerado.

Do *Banquete* de Platão a Max Weber transcorreram-se aproximadamente dois mil e quinhentos anos; o mero respeito ao passar de tantos anos não nos permite fazer projeções anacrônicas e pretender que Platão pudesse ter em mente aquilo que Weber tanto tempo depois enuncia. De fato, a preocupação grega com a imortalidade do indivíduo singular — preocupação, para nós, já quase inteiramente ausente — ecoa insistentemente no discurso de Diotima. Em relação a este aspecto, parece-me que nos é lícito pensar que Platão já tivesse em grande parte se desembaraçado dela, constituindo essa insistência

muito mais um expediente persuasivo para ouvidos pouco filosóficos do que uma autêntica preocupação.³⁸ Na ambiguidade acima apontada — qual seja, se o desejo de imortalidade tem por alvo tudo o que é imortal ou se, ao contrário, é o próprio eu singular a que ele visa — parece-me que Platão se inclinaria incontestavelmente para a primeira destas opções.

Mesmo se se concorda com o que acabamos de afirmar — a saber, que Platão não alimenta uma autêntica preocupação com a imortalidade da individualidade singular, e sim com o caráter duradouro das obras que permitirá um aprimoramento das comunidades humanas — pode parecer abusivo atribuir uma gradativa perfectibilidade às mesmas. Os filhos espirituais de que nos fala Diotima são, no seu discurso, depositários da esperança de atravessar os séculos incólumes, sendo efetivamente imortais e, conseguindo, pela sua excelência “salvar a Lacedemônia e, por assim dizer, a Grécia”. Nada parece nos autorizar a pensar em evolução e progresso, isto é, na compreensão de que aquilo que é legado para o futuro possa ser, pelos que virão, assumido, aprofundado e relançado novamente para um futuro ainda mais longínquo. Entretanto, gostaria de citar a própria Diotima, poucos momentos antes de explicitar sua pedagogia erótica. Esclarecendo Sócrates acerca de como tudo o que é mortal se perpetua através da geração, substituindo o velho pelo novo, ela afirmará:

“A natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal. E ela só pode assim, através da geração, porque sempre deixa um outro ser novo em lugar do velho; pois é nisso que se diz que cada espécie animal vive e é a mesma — assim como de criança o homem se diz o mesmo até se tornar velho; este na verdade, a pesar de jamais ter em si as mesmas coisas, diz-se todavia que é o mesmo, embora sempre se renovando e perdendo alguma coisa, nos cabelos, nas carnes, nos ossos, no sangue e em todo o corpo. E não é que é só no corpo, mas também na alma, os modos, os costumes, as opiniões, desejos, prazeres, aflições, temores, cada um desses afetos jamais permanece o mesmo em cada um de nós, mas uns nascem, outros morrem.

38 A filosofia, com sua ênfase no universal, desde cedo distanciara-se de qualquer preocupação com a singularidade. No caso específico de Platão, resulta praticamente impossível conceber — como o Cristianismo fará — cada homem com uma alma singular, princípio da sua individuação. Parece-me que as almas, no âmbito suprassensível, seu verdadeiro lar, serão necessariamente idênticas (pergunto-me se, a rigor, pode falar-se, aqui em “número” de almas?), porque toda diferença e multiplicidade enraizam-se, para Platão, na precariedade e imperfeição do visível. Se assim é, na singularidade do indivíduo o que palpita não é nada como uma essência de quem a pessoa é, mas um simples acúmulo de acidentes inessenciais.

*Mas ainda mais estranho do que isso é que até as ciências não é só que umas nascem e outras morrem para nós, e jamais somos os mesmos nas ciências, mas ainda cada uma delas sofre a mesma contingência.*³⁹

Nestas últimas palavras, parece-me bastante claro que Platão chega a cogitar que o legado deixado pelos melhores para as gerações vindouras possa ser por elas “renovado”. Seja como for, o que é incontestável é que tal legado “salvará” aqueles que virão da errância a que estariam sujeitos, caso tivessem que começar a sua lide, a cada vez, de estaca zero.

Quando acima me referi ao *Banquete* de Platão como uma passagem da Escatologia para a História, quis indicar este aspecto: neste diálogo concebe-se, pela primeira vez, a própria noção de projeto civilizatório — com o que isto implica de ênfase na dimensão temporal do futuro e no desejo de tornar-se senhor do mesmo, evitando, na medida do possível, o inesperado e sua carga de insegurança e desassossego. A mesma preocupação encontra-se presente, embora de modo menos explícito, também na “Alegoria da Caverna”. Pois, parece-me que o constrangimento que sofre o homem liberto para retornar ao interior da caverna — símbolo do mundo visível partilhado por todos —, somente justifica-se pela ideia de promover nele uma *polis* governada pela *dikaïosyne*, isto é, de promover a melhor cópia possível da *polis* ideal neste mundo. Se assim não fosse, se a única preocupação platônica fosse a da salvação da alma individual pela contemplação das verdades transcendentais, o filósofo não voltaria, preferindo, assim como Aquiles, qualquer vida no âmbito da luz, mesmo a de escravo, a uma vida de rei no mundo sombrio da caverna — como Glauco observa, no famoso mito. Sabemos, de outro lado, que o objetivo da volta não consiste em libertar os prisioneiros para conduzi-los fora da caverna: uma tal aspiração é, para Platão, ingênua, pois desconhece a força da verdade ali imperante e o fato de que nem todas as almas estão aptas a alcançar a plena realização da *paideia* filosófica. Embora o mito acabe no impasse representado pelo conflito entre o filósofo e a *polis*, conflito que põe em risco a vida daquele, a solução que Platão entrevê para esse impasse é a instauração de algo semelhante a um governo autoritário que, tendo em vista a *eudaimonia* da cidade e de suas partes constitutivas, as diferentes classes de cidadãos, consiga que a grande maioria — que jamais sairá da caverna — o acate, sem que seja necessária a utilização de meios de coação

39 Cf. *op. cit.*, 207d-208 a (o grifo é meu).

violenta, característicos da tirania.⁴⁰ Se isto acontecesse, os cidadãos de uma cidade governada sem violência e com justiça acabariam, mais cedo ou mais tarde, tornando-se virtuosos, mesmo que jamais alcançassem a contemplação das entidades inteligíveis.

Com estas observações pretendo enfatizar o aspecto “mundano” da metafísica platônica, contrariando leituras ingênuas ou superficiais que acreditam que o platonismo constitui um “dar às costas” ao mundo sensível para procurar asilo num mundo hipotético de entidades permanentes e perfeitas, alimentando, assim, uma espécie de confortável ilusão que amorteceria a vivência dos perigos com que o devir contraditório do âmbito terreno ameaça o homem. Tais leituras, em geral provindas de uma interpretação de Nietzsche muito pouco refletida ou aprofundada, estão imbuídas de uma conotação psicológica que compromete o que é essencial para a compreensão do acontecimento historial que a metafísica platônica representa. Elas encontram, de fato, algum respaldo no pensamento do primeiro Nietzsche e, sobretudo, na apropriação que a incipiente doutrina cristã fez da postulação platônica da imortalidade da alma. Mas, diferentemente do que acontece no Cristianismo, em que a vida na terra é concebida como “vale de lágrimas” e simples passagem para a verdadeira vida,⁴¹ a vida eterna que acontecerá com a ressurreição do corpo na proximidade do Senhor, a metafísica platônica é animada por uma concepção bem diversa, como acredito que fica evidente no *Banquete*. Certamente há nela a postulação desse mundo de entidades supersensíveis absolutamente perfeitas e permanentes, mas tal postulação não busca um refugiar-se dos cataclismos terrenos num além-mundo imaginário. Ela constitui, antes, um “desvio” necessário para instaurar neste mundo um espaço de previsibilidade, controle e segurança que mostrou, depois de dois mil e quinhentos anos, nada ter de imaginário, e sim de eficiente e concreto.⁴²

40 A tese que Hannah Arendt defende em seu ensaio “Que é autoridade?”, presente em *Entre o Passado e o Futuro*, é que a filosofia política de Platão representa uma tentativa de introduzir na experiência política grega uma noção de autoridade, isto é, uma alternativa simultânea à democracia – cujo modo de governar baseia-se no exercício da argumentação persuasiva — e à tirania – cuja dominação assenta-se no exercício da força. Segundo Arendt, uma tal experiência política fracassa no mundo grego, vindo somente a vigorar na experiência política romana.

41 Até mesmo a ideia desta vida como uma provação para a vida eterna encontra-se ausente do Cristianismo primitivo. A “Boa Nova” é, na origem do Cristianismo, reservada a todos, independentemente dos pecados ou virtudes cometidos neste mundo.

42 Não quero com isto dizer que o projeto metafísico de colocar o homem no centro do ente através da postulação de um ente supremo acessível a ele em seu caráter de fundamento, não carregue consigo, como contrapartida da sua vocação, descontrole e insegurança. Nossa era, a era do fim

Não creio haver, na metafísica platônica, nenhuma vocação autenticamente extramundana.

Em concordância com as observações feitas até aqui, gostaria de assinalar para a gênese, na filosofia platônica e, muito explicitamente, no diálogo que nos ocupa, do deslocamento da noção de divindade para a noção de fundamento, o “deus dos filósofos”. Tal deslocamento será aprofundado pela teologia cristã, ao “vestir” o deus judaico-cristão nas roupagens da metafísica grega,⁴³ mas somente será consumado na era moderna, prenunciando a sentença nietzschiana “Deus está morto”. Vou me deter neste último ponto.

As divindades gregas, o sabemos, podem ser “belas e felizes”, mas de modo algum são autossuficientes e completas; mesmo se temos em mente a divindade máxima, Zeus, constata-se que ela não é concebida como possuindo nenhum dos predicados com que o pensamento cristão concebeu Deus: onipotência, onisciência, perfeição e eternidade. Certamente, Zeus usufrui de maior força e poder do que as outras divindades que, por isso, o respeitam e o temem, mas este fato não emancipa o senhor do Olimpo da tarefa de estar permanentemente “negociando” com elas, arbitrando os incontáveis conflitos que há entre os seus governados imortais, tecendo, assim, acordos e compromissos que lhe permitam manter o seu reinado numa relativa harmonia.

Como vimos, a fórmula através da qual Diotima define *eros* — a saber, “o desejo de ter sempre consigo o belo e o bom” — exclui definitivamente a possibilidade de que ele se instale nas almas divinas, pois estas não carecem do belo e do bom, tendo-o sempre consigo, sendo por isso almas incapazes de desejar.

Em *Fedro*, na famosa imagem da alma como carruagem alada, as almas imortais são comparadas com carruagens puxadas por parelhas de cavalos puros e obedientes que lhes permitem manter-se no mais longínquo céu, onde estão os confins do visível — na vizinhança do inteligível —, sem jamais dali cair para as regiões inferiores, propiciando-lhes a possibilidade de

da metafísica, revela exatamente isto, o “feitiço voltando-se contra o feiticeiro”. Mas este estado de coisas não pode ser compreendido através das categorias da moderna patologia psicológica da “fantasia compensatória”.

43 Contrariamente ao que Nietzsche às vezes parece afirmar, entendo que não foi o cristianismo quem “domesticou” o espírito grego mas, antes, foi este — refiro-me ao espírito socrático-platônico-aristotélico, isto é, à metafísica grega — quem obrigou o credo judaico-cristão a “conformar-se” a seus axiomas, fato que não se deu sem gerar inúmeros paradoxos, violências e contrassensos com os quais a teologia cristã (que é grega em suas categorias mais básicas) viu-se desde sempre emaranhada. A força e originalidade do pensamento de Sören Kierkegaard — alguma vez chamado, no meu entender muito justamente de “o único pensador autenticamente cristão” — residem nesta convicção.

alimentar-se permanentemente do pasto das ideias; diferentemente das imortais, as almas mortais são carruagens cuja parelha é dispar, sendo um dos cavalos nobre e de raça — e, por isto, obediente e dócil ao cocheiro — e o outro mestiço e arredio aos seus ditames, obrigando o cocheiro a um permanente esforço de sujeição do cavalo indócil, esforço que, a pesar de contar com o auxílio do bom cavalo, nem sempre é bem sucedido. Semelhante situação faz com que as almas mortais sofram, no seu caminho à procura do pasto do inteligível, permanentes quedas, dele se afastando e vindo parar novamente nas regiões inferiores. Neste diálogo, como num certo sentido acontece também no *Banquete*, os deuses ainda são pensados como *anthropophyeis*, isto é, como sendo de natureza semelhante à humana, no sentido de possuírem uma alma que se volta para o inteligível, pois este é o alimento de toda alma, tanto das mortais, quando das imortais.

Como sabemos, um dos temas centrais do *Fedro* é a imortalidade da alma; assim, o modo de vida divino aparece como aquilo que seria almejado pelas almas mortais, pois, apesar da metáfora de *eros* como “apetite” ser lá mais ostensiva do que no *Banquete* — lá, o inteligível é explicitamente “pasto”, alimento das almas —, o convívio das almas imortais com o inteligível nos convida a conceber uma relação de caráter diferente da descrita pela dupla “falta desejante”/“saciedade não-desejante”. Esse convívio evoca para *eros* a semântica do “morar” ou do “habitar” da qual fala o discurso de Agatão no *Banquete* e que tanto Sócrates criticara. Se tal modo de vida corresponde à aspiração dos mortais, então o atingir desse telos não implicaria uma supressão do amor e da relação com o objeto, mas uma outra forma qualitativamente diferente do mesmo: a do contentamento pela sua proximidade e convívio, convívio característico da vida divina.

Em outras palavras, no que respeita “aos efeitos que *eros* produz nos mortais” este modelo é visivelmente diferente daquele do *Banquete*, que acabamos de descrever. Em *Fedro* não parece haver nenhuma preocupação com o âmbito mundano e secular legado à posteridade, sendo a vida neste mundo uma simples ocasião para o aprimoramento da alma individual, com vistas à conquista de uma salvação extraterrena, representada no modo de vida divino. Entretanto, parece-me que também há neste diálogo uma forte diferença com a compreensão pré-metafísica da divindade, que, no meu entender, é claramente explicitada no fragmento 62 de Heráclito, onde se diz:

“Imortais/mortais, mortais/imortais: na medida em que vivem a morte daqueles e na medida em que morrem a vida daqueles.”⁴⁴

Em Heráclito, mortais e imortais são o que são, não graças a um terceiro termo, mas “cara a cara”, numa relação essencial. Os mortais são mortais por morrer o quê? Não sua própria vida, mas a vida imortal dos deuses. E estes, por sua vez, são os imortais por viver o quê? Não sua própria vida imortal, mas a morte dos homens. A própria nomeação dupla com que Heráclito nomeia a ambos — os deuses como “imortais/mortais”, os homens como “mortais/imortais” — indica o aspecto relacional inerente à determinação do seu ser. Diz Eugen Fink:

“Deuses e homens não são como os outros seres vivos, mas estão ambos determinados por uma relação de compreensão para consigo mesmos e dos uns com respeito dos outros; a relação de compreensão não a encerram os deuses em si, os deuses não somente estão referidos a si mesmos, mas somente podem experimentar seu próprio ser-sempre em relação com o ser-mutável e consagrado à morte dos mortais. Para compreender seu próprio ser-sempre em sua relação consigo mesmos devem observar-se, se compreendendo na morte dos homens. Um tal observar-se compreensivo não há que entendê-lo onticamente, mas ontologicamente ou seja cosmologicamente. E ao contrário: os homens que se comportam com seu próprio desvanecer-se devem observar-se, se compreendendo no ser-sempre dos deuses.”⁴⁵

O que deve entender-se pela expressão “relação essencial”? Uma relação onde os termos que a compõem são o que eles são somente na relação; fora dela eles desaparecem, deixam de ser. Dito em outras palavras: o laço não se estabelece entre substâncias, entidades que são o que são por si e em si mesmas e que *a posteriori* entram em relação, sendo esta última uma possibilidade que sua essência guardaria consigo. Não, trata-se de uma imbricação que pode ser compreendida como “anterior” aos termos, pois estes recebem seu ser dela. Neste contexto, se há algo de mais eminente e digno de admiração

44 *“Athanaotai thnetoi, thnetoi athanaotai, zontes ton ekeimon thanaton, ton de ekeimon bion tetheotes”*. Uma magnífica interpretação deste fragmento encontra-se no nono e décimo encontro do seminário sobre Heráclito, dirigido por Martin Heidegger e Eugen Fink, em Freiburg, no inverno de 1966/67. (Cf. Heidegger, M., e Fink, E., *Heráclito*, ed. Ariel, Barcelona, 1986.

45 Heidegger, M. e Fink, E., *op. cit.*, p. 142 (a tradução é minha).

do que a própria divindade, isso é essa imbricação que, separa e distingue, ao diferenciar os mortais dos deuses, mas simultaneamente reúne e liga, restando uns junto aos outros numa co-pertença. A esta relação essencial, a esta imbricação que governa deste modo os opostos, numa simultânea reunião e separação, Heráclito chama *to sophon*. Dele Heráclito fala nos fragmentos 32 e 41; no primeiro se diz:

“*Uno, o sophon: deixa e não deixa ser chamado pelo nome de Zeus*”.⁴⁶

No segundo, Heráclito fala:

“*Uno, o sophon, conhecê-lo (epistasthai gnomen) na medida em que governa tudo através de tudo*”.⁴⁷

O *sophon* que estes fragmentos nos convidam a pensar não consiste num além-mundo para o qual as almas, tanto as imortais, quanto as mortais, se voltariam. Ele não está alhures, mas é a própria carne do ser de homens e deuses. Seu sinal não é experimentado por uma *periagoge* da alma, que deveria desviar-se deste mundo, onde ela estaria de passagem sendo, a rigor, estranha a ele, para alcançar o seu lar, o inteligível. O *sophon* é o âmago deste mundo, “governando tudo através de tudo”; ele é aquilo que em retração o mantém ligado e, ao mesmo tempo, diferenciado na bela e rica multiplicidade dos entes. Por governar tudo, ele deixa, mas também não deixa ser chamado pelo nome da divindade máxima, Zeus: permite tal nomeação porque ela evoca o que, dentre o familiar, os mortais reconhecem como tendo mais eminência e grandeza, o senhor do Olimpo; não permite porque, por governar até mesmo os deuses e o próprio Zeus, o *sophon* é, para o pensamento, algo que o excede em dignidade.⁴⁸

Esta compreensão da divindade — e da relação homens/deuses —, que chamamos de pré-metafísica, parece-me que anima o primeiro discurso pronunciado no *Banquete*, o discurso de Fedro de Mirrinonte. O elogio que Fedro

46 “*En to sophon mounon legesthai ouk ethelei kai ethelei Zenos onoma*”.

47 “*En to sophon, epistasthai gnomen, otee ekybernese panta dia panton*”.

48 Dito de outro modo, no âmbito entitativo e para o pensamento que lhe corresponde, aquele domínio em que os mortais estão em casa e para o qual tem *pistis*, o *sophon* veste-se nas roupagens do “ente mais ente entre os entes”, a entidade máxima; para o mortal que está em *homologia* com o *logos*, ele excede todo e qualquer ente.

faz de *eros* frisa o fato de que o deus, ao soprar na alma do mortal, o torna capaz de atos cuja grandiosidade é admirada pelos deuses: o mais admirável dentre estes atos é o de dar a vida pelo amado, como é o caso de Alceste, ou de segui-lo na morte, como é o caso de Aquiles.⁴⁹ Os deuses, segundo Fedro, não somente admiram os mortais, eles o fazem exatamente com vistas àquilo que constitui a sua mais radical alteridade: a realização de seu caráter mortal.

Mas, há outro aspecto do discurso de Fedro que ganha novo sentido, sob esta ótica: refiro-me ao fato, ali apontado, de *eros* ser o mais antigo dos deuses.⁵⁰ Se, à luz do fragmento 62 de Heráclito, ouvimos em *eros*, não somente o laço que relaciona o amante com o seu amado, mas o próprio vínculo que enlaça mortais e imortais e os faz serem o que são, então a originariedade de *eros* torna-se clara. Assim, deuses e homens são, como disse Píndaro, da mesma progênie, estando visceralmente ligados.

No diálogo platônico *Fedro*, dá-se o primeiro passo para aquilo que muitos séculos adiante Hölderlin chamará de “separação” entre homens e deuses — e que Nietzsche, menos de cem anos depois de Hölderlin, radicalizará ao decretar a morte de Deus. No *Fedro*, os deuses dão as costas aos homens e se voltam para o inteligível; a divindade não é aqui ainda autossuficiente e completa, mas a relação essencial que os deuses mantinham com os mortais se rompe e estes, tanto quanto aqueles, agora direcionam-se para um terceiro elemento, o suprassensível. No *Banquete*, esse rompimento é aprofundado: os homens sequer mais aspiram ao modo de vida divino, representado pelo convívio com o inteligível num outro patamar — o do fim da carência. Agora, libertando-se da emulação da divindade, emancipam-se de almejar o seu modo de vida e instauram um modo propriamente humano de imortalidade: eles, gerando à luz do inteligível, verdadeira divindade, serão os parturientes

49 Para provar este caráter de *eros*, o discurso de Fedro faz referência a três mitos. O primeiro deles é o de Alceste que dá a própria vida para salvar a de seu marido Admeto, diante do que os deuses, tomados de admiração, permitem que saia do Hades, devolvendo-a ao mundo dos vivos. O segundo é o de Orfeu, o tocador de cítara que será castigado pelos deuses, por pretender enganá-los com o intuito de roubar do Hades sua esposa Euridice, sem estar disposto a pagar o ônus da sua própria morte para juntar-se a ela. O terceiro mito narra o gesto que os deuses consideram mais digno de admiração: trata-se da morte de Heitor nas mãos de Aquiles, que vinga a morte de Pátroclo, mesmo advertido por sua mãe de que, se o fizesse, ele próprio morreria. Aquiles, diz Fedro, acompanha Pátroclo na morte e seu gesto é espantosamente admirável pelo fato dele ser o amado e não o amante de Pátroclo – como, segundo Fedro, Esquilo considerou erradamente: neste caso, *eros* consegue realizar o milagre da inversão dos papéis entre amante e amado, fazendo com que o amado, Aquiles, se comporte com a grandeza de um amante.

50 Fedro cita como autoridades que afirmam a originariedade de *eros*, de um lado Hesíodo na sua *Teogonia*, de outro, Parmênides no seu *Poema*.

de uma civilização imortal — o Ocidente.⁵¹ A vida imortal desse rebento, como bem antecipou Diotima, precisará ser garantida pela substituição do velho pelo novo, constituindo essa atividade o tributo humano, permanentemente retomado e lançado adiante, para com a própria imortalidade. Para a realização desta destinação, nos diz Diotima, “um colaborador da natureza humana melhor que eros não se encontraria facilmente”.⁵²

Para concluir este texto, gostaria de lembrar a rápida, mas incisiva observação que Martin Heidegger faz na sua conferência “O que é isto, a Filosofia?”. Ali, falando da origem do adjetivo *philosophos* e de sua construção a partir dos étimos *philia* e *sophon*, ele se refere à noção de *philia* em Heráclito, aquele que teria sido quem forjou o termo. O *aner philosophos*, o homem filósofico, é aquele que tem *philia* — amizade, predileção— pelo *sophon*. Tal disposição está determinada por um *homologeîn*, um “dizer o mesmo” que o *sophon*, um *logos* humano que repete⁵³ em acordo ou consonância (*harmonie*) essa imbricação que “governa tudo através de tudo”. A *philia* do filósofo tem, em Heráclito, o elemento de reciprocidade que caracteriza a amizade e, assim, ela também deve ser pensada como *philia* do *sophon* pelo filósofo, onde aquele é “agente” e este “paciente”.⁵⁴ Como laço originário, a *philia* não somente dá o seu ser ao filósofo, mas também o concede ao *sophon*: este é aquilo que precisa, para ser, dessa *homologia*, desse dizer do filósofo. Em outras palavras, o *sophon* não é nada em si mesmo; ele é, na medida em que o homem o diz numa incessante repetição que o retoma e aprofunda.⁵⁵

51 Embora com o Cristianismo, a divindade assuma decisivamente os caracteres gregos da noção de fundamento, quando as ideias platônicas passam a ser os arquétipos na mente de Deus, parece claro que o viés histórico da filosofia platônica, assim como seus possíveis desdobramentos, mantêm-se aí em retraimento. Pois, enquanto o pensamento cristão foi fiel ao caráter extramundano de sua origem, ele enfatizou os aspectos escatológicos da filosofia de Platão, em detrimento de seus aspectos históricos. Somente com o advento da era moderna, a identificação entre fundamento e divindade mostrará a sua verdadeira destinação: a morte da divindade e a noção de fundamento – valor, na linguagem de Nietzsche— posta a serviço da manutenção e incremento da vida.

52 Com estas palavras encerra Sócrates o seu elogio a eros no *Banquete* (cf. 212 b).

53 A referência aqui é ao famoso 50: “Não dando ouvidos a mim, mas ao *logos*, então é sábio concordar: tudo é um”(“*ouk emou, alla tou logou akousantas, homologein sophon estin en panta einai*”).

54 Na semântica do termo “amizade” guarda-se a dimensão da reciprocidade: não faz sentido dizer “eu sou seu amigo” e receber por resposta “você pode ser meu amigo, mas eu não sou amigo seu”. Diante de um diálogo semelhante, qualquer um afirmaria que entre essas duas pessoas não há amizade. A mesma coisa não acontece com a semântica do termo “desejo”: ela comporta a possibilidade de ouvir do outro “você me deseja, mas eu não te desejo”.

55 Neste contexto, “repetir” não quer dizer o obsessivo voltar ao mesmo, a que estamos tão acostumados. Gostaria aqui de me referir ao *thauma* (espanto, admiração) de que Platão nos fala na

Na conferência a que nos referimos, Heidegger afirma que Platão precisou afastar o *sophon* do convívio do filósofo, para salvá-lo da “tagarelice sofisticada” que tudo banaliza.⁵⁶ Esse afastamento se concretiza na substituição da *philia*, aquele acordo ou harmonia entre o filósofo e o *sophon*, pelo *eros*: um aspirar — *oréksis*, nos diz Heidegger —⁵⁷ do filósofo ao *sophon*. Nessa mudança, o demorar-se pensante numa única questão inexaurível — que o termo *homologia* evoca — é substituído pelo amor à sabedoria. Assim, pode perceber-se que a narrativa da passagem da *philia* ao *eros* é, num sentido eminente, a narrativa da origem de Ocidente.

famosa passagem do *Teeteto* (155d) e que, segundo ali se afirma, é *arkhe* da filosofia, aquilo que, imperando nela, a governa. Esse espanto – como costumeiramente traduzimos o termo *thauma*—, se pensado pre-metafisicamente, não pode ser suscitado por nada de entitativo, diferentemente da interpretação que Aristóteles nos dá do mesmo no primeiro livro da sua *Metafísica* (cf. A-2), onde os exemplos citados como despertando-o são o autômato ou o problema da incomensurabilidade da diagonal do quadrado. A interpretação aristotélica do *thauma* acabará por igualar a motivação do pensamento à motivação do conhecimento dos entes, identificando-a com o estado de perplexidade (*aporia*), suscitado pela ignorância. O *sophon* de Heráclito, isto é, aquilo que desperta a *philia* do filósofo, não é um “problema” que precisa ser desvendado e solucionado; antes, trata-se de algo que maravilha e em cuja proximidade o filósofo quer demorar-se. O corresponder a esse maravilhamento não implica na sua supressão, mas no seu aprofundamento. “Pensar é agradecer”, nos diz Heidegger, e uma tal palavra elucida a relação própria em que consiste a *philia* –o ressoar harmônico que, ecoando a questão que se endereça ao pensamento, a clareia, potencializando-a e aprofundando-a, fazendo dela algo ainda mais digno de interrogação e maravilhamento.

56 Vimos, na seção que antecede, não com referência a Heráclito, e sim ao *Poema* de Parmênides, como a sofisticada “embaraça” o filósofo, emaranhando-o em seus arrazoados, e obrigando-o a uma radical reformulação do pensamento presente em Parmênides.

57 O termo *oréksis*, até onde eu saiba, não aparece em Platão, e sim em Aristóteles. Como vimos, o termo usado por Platão é *epithymia*: apetite e, num sentido largo, desejo.

A crítica de Edward Stillingfleet à teoria lockiana da substância

Edward Stillingfleet's objections to Locke's theory of the substance

Resumo

Neste artigo, pretendemos apresentar uma interpretação sobre a disputa entre John Locke e Edward Stillingfleet, Bispo de Worcester, a respeito da noção de substância. Para tal, após introduzir as teses de Locke que justificam uma interpretação cética de Stillingfleet sobre a existência daquela substância na sua filosofia (seção 1), elucidamos um primeiro equívoco na interpretação do Bispo, que consiste na indistinção entre as noções de substância enquanto ideia complexa de substâncias particulares e como noção de substância pura em geral na filosofia de Locke (seção 2). Depois, apresentamos três teses que ambos os autores parecem ter em comum sobre a noção de substância (seção 3). Na sequência, mostramos que o fato de Locke considerar termos apenas uma ideia confusa da substância enquanto suporte não o compromete com um ceticismo em relação à sua existência (seção 4). Por fim, explicamos um segundo equívoco na interpretação do Bispo, a saber, o de desconsiderar que Locke segue o método experimental de raciocínio subjacente à ciência nova, o que, a juntar ao primeiro equívoco, explica que Locke apenas aplicou esse método à questão da substância e, assim, a possível proximidade entre os autores (seção 5).

Palavras-chave: História da Filosofia; Ideia; Substância; John Locke; Edward Stillingfleet.

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: csalgadinho92@hotmail.com

** Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Contato: fvinicius@yahoo.com.br

Recebido em: 29/05/2023 Aceito em: 31/07/2023

Abstract

We intend to present an interpretation of the dispute between John Locke and Edward Stillingfleet, Bishop of Worcester, regarding the notion of substance. First, we present some of Locke's claims that justify Stillingfleet's skeptical reading of Locke's treatment of substance. Secondly, we claim that Stillingfleet neglects Locke's distinction between two notions of substance. Thirdly, we present three hypotheses regarding some claims that Locke and Stillingfleet seems to share about the nature of substance. Fourthly, we argue that Locke is not a skeptical about the existence of substances, although he is committed to the view that the understanding only has a confused and obscure idea of it. Finally, we claim that Stillingfleet neglects that Locke is committed with the experimental method of reasoning in his treatment of substance. In the end, we conclude that Stillingfleet's view on substance has more in common with that of Locke's than he realizes.

Keywords: History of Philosophy; Idea; Substance; John Locke; Edward Stillingfleet.

A filosofia do conhecimento apresentada por John Locke (1632-1704) no *Ensaio sobre o entendimento humano* (1999)¹ recebe veementes ataques nos primeiros anos de sua recepção. Certamente, a publicação de *Christianity Not Mysterious*² no ano de 1696 contribui de modo determinante para essa recepção negativa. Seu autor, John Toland (1670-1722), admite seguir os princípios epistemológicos do *Ensaio* em sua tentativa de racionalizar os mistérios da religião cristã³. Uma das respostas a Toland e, conseqüentemente,

1 Publicado originalmente em dezembro de 1689. A segunda edição da obra, revisada e com acréscimos feitos por Locke, data de 1694. Doravante, apenas *Ensaio*.

2 O título completo da obra é *Christianity not Mysterious; or A Treatise Shewing, that there is nothing in the Gospel contrary to Reason nor Above it; And that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery*.

3 Richard Popkin explica, de maneira sucinta, o projeto de inspiração lockiana do filósofo: "Toland era um amigo de Locke e utilizou porções da teoria do conhecimento de Locke em sua crítica negativa às crenças religiosas cristãs. Insistindo que a certeza se baseava no conhecimento e que o conhecimento não é nada além da percepção do acordo ou desacordo de nossas ideias, procedeu a argumentar que não poderíamos ter a certeza sobre várias crenças fundamentais da Cristandade, uma vez que não temos as ideias requeridas" (1971, p. 311).

aos princípios do *Ensaio*, é imediata. Edward Stillingfleet (1635-1699), Bispo de Worcester⁴, publica, no início do ano seguinte, *A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity*⁵ em resposta ao deísmo de Toland e aos princípios lockianos que supostamente o fundamentariam. Contado em poucas palavras, esse é o início do que veio a ser conhecido como a ‘disputa Locke & Stillingfleet’, um notável acontecimento filosófico do fim do século XVII. Pierre Bayle (1647-1706), por exemplo, na quarta edição de seu *Dicionário*, relembra-a como *la fameuse Dispute du Doctour Stillingfleet & de Monsieur Locke*⁶. As objeções postas pelo crítico em seu *Discourse* são respondidas rapidamente por Locke em uma carta datada de 7 de janeiro de 1697. Na sequência, até o ano de 1699, mais quatro missivas são trocadas entre eles, em uma correspondência que consta de centenas de páginas e se encerraria apenas pela ocasião da morte do Bispo⁷.

O objetivo deste artigo é discutir um ponto específico do início dessa disputa, a saber, as críticas apresentadas por Stillingfleet à teoria lockiana da substância⁸. Argumentaremos no sentido de mostrar que o principal alvo do

4 O mais celebrado trabalho filosófico de Stillingfleet é *Origines Sacrae, or a Rational Account of the Grounds of Natural and Reveald Religion*, publicado em 1662. Na ocasião do início da disputa com Locke, o Bispo redigia uma nova versão dessa obra, também intitulada *Origines Sacrae*, em que estenderia o escopo das reflexões apresentadas na primeira versão. Seus principais alvos seriam René Descartes, Thomas Hobbes e Baruch de Espinosa. Sua morte em 1699 interrompe não apenas esse projeto como também a intensa disputa com Locke.

Como introdução ao pensamento do Bispo de Worcester, gostaríamos de sugerir três textos. O primeiro é uma curta biografia escrita por Sidney Carter em 1947. O segundo é um artigo de Richard Popkin (1971) que, entre outros pontos, esclarece a relevância do pensamento de Stillingfleet no período. Por fim, sugerimos a obra de Robert Carroll, *The Common-sense Philosophy of Religion of Bishop Edward Stillingfleet (1635-1699)*, publicada em 1975, em específico, a quinta seção do terceiro capítulo, intitulada ‘Stillingfleet’s Theory of Certainty’ (1975, pp. 62-67), e a terceira seção do quarto capítulo, intitulada ‘John Toland and John Locke’ (1975, pp. 86-99).

5 O título completo da obra é: *A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity: with an Answer to the Late Socinian Objections against it from Scripture, Antiquity and Reason*.

6 A esse respeito, ver Welch (2003, p. 386, nota 8).

7 Além da primeira carta de Locke, o debate consta ainda de outras quatro missivas: uma resposta de Stillingfleet, de 27 de março de 1697; a segunda resposta de Locke aparece em 29 de julho; a segunda resposta de Stillingfleet data de 22 de setembro; e, por fim, a terceira e última carta de Locke, com cerca de trezentas páginas e nunca respondida pelo Bispo – em virtude de sua morte – aparece em maio de 1698. Para uma história detalhada dessa correspondência, sugerimos a leitura do trabalho de Matthew Stuart (2016).

8 Não consideramos todos os argumentos presentes no ataque de Stillingfleet à teoria lockiana da substância. Alguns desses argumentos que não consideramos são: a falta de uma ideia clara de substância implicaria, aos seus olhos, o problema de se explicar a distinção entre as substâncias particulares – que dependeriam de uma ideia clara e distinta da essência de ‘homem’ (1697, pp.

ataque do Bispo não é a compreensão de Locke da ideia de substância, mas os princípios do *Ensaio* que permitem essa compreensão que, aos seus olhos, abrem espaço para o ceticismo e o ateísmo. Se estamos certos em nossa leitura, alguns dos princípios da epistemologia lockiana atacados por Stillingfleet são assumidos por ele próprio em sua explicação sobre a origem da ideia de substância. Isso, a nosso ver, é explicado pelo fato de que o Bispo desconsidera o caráter experimental da filosofia do *Ensaio*. Locke não pretende negar que existam substâncias no mundo, apenas que, dos objetos e do espírito, só podemos conhecer suas qualidades e modos de pensamento.

Tentaremos esclarecer essa hipótese em cinco seções. Na primeira, de caráter introdutório, apresentaremos os princípios do *Ensaio* que, aos olhos de Stillingfleet, fundamentam a teoria lockiana da substância. Na segunda seção, discutiremos as consequências da má compreensão de Bispo sobre a distinção de Locke entre duas ideias de substância – as ideias complexas de substâncias particulares e a ideia suposta e confusa de substância pura em geral. Acreditamos ser essa distinção essencial para entender que o autor do *Ensaio*, diferentemente da defesa feita por seu crítico, jamais pretendeu ‘descartar as substâncias da parte razoável [*reasonable*] do mundo’. Na seção seguinte, argumentaremos em favor da hipótese de que há um ponto de contato entre os autores, a saber, que a explicação racional de Stillingfleet da origem da ideia de substância está, em alguns aspectos, muito próxima da explicação de Locke por ele atacada. Na sequência, discutiremos a crítica do Bispo aos princípios epistemológicos do *Ensaio* que, a seu ver, conduzem a doutrina lockiana da substância ao ceticismo. A partir dessa discussão, argumentaremos que Locke e Stillingfleet mantêm um segundo ponto de contato entre eles, em que parecem compartilhar compreensões semelhantes sobre a origem do conhecimento. Por fim, na quinta seção, encerramos o artigo com a discussão do modo como o Bispo, em sua crítica, desconsidera o caráter experimental da investigação da ideia de substância no *Ensaio*.

Concentrar-nos-emos, nesse trabalho, exclusivamente sobre algumas das objeções colocadas por Stillingfleet no *Discourse* e o que é de fato defendido por Locke no *Ensaio*. Diferentemente do que é usualmente feito na literatura secundária, não nos ocuparemos com a resposta do filósofo às críticas do Bispo. Não porque desconsideramos a importância dessa resposta para a

238-240) –, o conhecimento do próprio espírito (1697, pp. 241-242), a possibilidade de a substância material ser responsável pelo pensamento (1697, pp. 242-244), a maneira pelas quais as substâncias operariam (1697, pp. 244-245) e a própria existência de Deus (1697, pp. 246-245).

compreensão da filosofia lockiana⁹, mas porque, de acordo com nossa revisão bibliográfica, grande parte da literatura especializada não se detém em um exame sistematicamente das objeções de Stillingfleet¹⁰. A título de ilustração, citamos os trabalhos de Jonathan Bennett (1971, p. 60), J. D. Mabbott (1973, pp. 29-34), W. M. Spellman (1997, pp. 30-44), E. J. Lowe (2005, pp. 65-76), Daniel Korman (2010, pp. 65-66), Nicholas Jolley (2015, pp. 55-62), Peter Millican (2015, pp. 08-22), Matthew Stuart (2016, pp. 356-364) e Han-Kyul Kim (2019, pp. 119-122). A este respeito, Richard Popkin (1971, pp. 312-317) e Robert Carroll (1975, pp. 89-100) são exceções. Voltaremos às leituras de ambos adiante no texto. Não há uma discussão detida, nesses trabalhos, das objeções às propostas feitas pelo Bispo, o que, a nosso ver, constitui a razão de algumas aproximações entre as teorias do conhecimento de Locke e Stillingfleet não terem sido neles notadas¹¹.

1. Introdução à crítica de Stillingfleet à teoria lockiana da substância

No *Discourse*, as críticas de Stillingfleet ao *Ensaio* se encontram reunidas no décimo capítulo da obra¹². Esse ataque é motivado sobretudo pela compreensão do Bispo de que os princípios lockianos ameaçariam não apenas o conhecimento

9 Nicholas Jolley observa que as cartas escritas pelo filósofo ao seu crítico são alguns dos textos mais importantes do corpus lockiano para se compreender suas teorias da substância, da possibilidade da matéria pensar, da identidade e da ressurreição dos mortos (2015, p. 14). Há, ademais, discussões recentes sobre a possibilidade de Locke ter reconsiderado algumas de suas doutrinas nas edições do *Ensaio* que se seguiram à disputa com o Bispo de Worcester. As edições posteriores à disputa com Stillingfleet são revistas e modificadas por Locke em temas centrais de seu debate com Stillingfleet. Uma alteração notável nas edições da obra é discutida amplamente por Jolley: “os problemas surgem quando nos voltamos para as emendas ao texto do *Ensaio*. Na quarta edição (a última cuja publicação Locke supervisionou), ele revisa lxxiii inserindo repetidamente a palavra ‘imaterial’ antes de ‘espírito’” (2015, p. 63). Jolley discute se essas revisões – que sugerem que Locke poderia admitir, diferentemente das duas primeiras edições do *Ensaio*, que a introspecção seria suficiente para se conhecer a imaterialidade da substância que pensa – são apenas textuais ou se Locke de fato reconsidera sua teoria em vista das críticas de Stillingfleet

10 Sarah Hutton observa essa negligência: “a maioria dos filósofos ouviu sobre Edward Stillingfleet, Bispo de Worcester, em virtude do fato de que ele se empenhou numa longa controvérsia pública com John Locke. Desde que o interesse filosófico neste debate focou no que Locke tinha a dizer em defesa de sua própria filosofia, a posição de Stillingfleet e a significância do debate para sua agenda teológica têm sido, em grande medida, ignoradas” (1996, p. 261).

11 Esclarecemos que nossas reflexões sobre as respostas de Locke presentes no *Ensaio* serão apresentadas em um trabalho posterior.

12 Intitulado ‘Objections against the Trinity, in Point of Reason, answered’ (1697, pp. 230-292).

como os próprios mistérios da fé, em virtude de eles pavimentarem o caminho para o ceticismo e para o ateísmo¹³. O mistério da Trindade seria um dos mistérios ameaçados por esses princípios. Em verdade, essa descoberta não é feita por Stillingfleet. Em *Christianity Not Mysteious*, Toland questiona o mistério de um só Deus como três pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo – a partir do princípio de que falta clareza às ideias de ‘pessoa’ e ‘substância’ para que elas possam ser distinguidas¹⁴. Na visão do Bispo, a resposta ao antitrinitarianismo de Toland dependeria de um ataque à ‘nova via das ideias’ de Locke (1697, p. 243) e à teoria da substância que sobre ela é desenvolvida.

Para Stillingfleet, Locke estaria fundamentalmente comprometido com o princípio de que o conhecimento, a ‘certeza’, dependeria da aquisição de ideias claras e distintas. O conhecimento resultaria da comparação realizada pelo espírito entre ideias dessa natureza:

Isto é oferecido ao Mundo como uma Concepção de Razão, mas para mostrar quão solta e insatisfatória ela é, desejo que se considere que esta Doutrina supõe que devemos ter ‘Ideias claras e distintas’ do que quer que pretendamos como certeza em nossas Mentes, e que a única via para atingir esta certeza é comparar estas ‘Ideias’ juntas (Stillingfleet, 1697, pp. 232-233).

Quando o espírito não dispusesse de ideias claras e distintas por meio das quais poderia perceber o acordo e o desacordo – isto é, compará-las –, não poderia, segundo o crítico, haver conhecimento. Os princípios da filosofia lockiana ameaçariam o mistério da Trindade¹⁵ na medida em que, no *Ensaio*, reconhecer-se-ia que não existem ideias claras e distintas de ‘substância’ e

13 Sobre Locke e as acusações de irreligiosidade, ver Richard Aaron (1955, pp. 40-41 / pp. 292-301). Para uma compreensão das acusações recebidas por Locke de ser um cético religioso, ver John Yolton (1968, pp. 116-148) e W. M. Spellman (1997, pp. 27-30).

14 Richard Popkin observa: “se nos cabe alguma compreensão significativa da doutrina da Trindade, deveríamos conhecer a natureza de substância e de pessoa. De acordo com Toland, não podemos ter nenhuma certeza sobre a substância, uma vez que não podemos ter ideias claras sobre elas em nossas mentes. A ideia não provém de nossos sentidos, tampouco refletindo sobre as operações da mente, logo, não podemos raciocinar sobre ela” (1971, p. 311).

15 A dificuldade trazida pela filosofia lockiana para o mistério da Trindade tem relação direta com o uso que Toland faz do princípio lockiano da origem das ideias do espírito. Carroll explica: “Toland também argumentou a favor de sua tese sobre outras bases, combinando os critérios cartesianos para as ideias e claras e distintas (como certezas) com a concepção lockiana da origem das ideias ou na sensação ou na reflexão sobre as operações da mente. Toland demandou que qualquer ideia razoável correspondesse a estes critérios, e uma vez que as ideias da Trindade e da Encarnação não podiam fazê-lo, eram consideradas por ele ‘contradições’ e ‘absurdidades’” (1975, p. 89).

‘pessoa’, e, portanto, não poderíamos conhecê-las, no sentido de certificar sua existência. A razão disso prende-se ao fato de que estas ideias não poderiam ser adquiridas por sensação ou reflexão:

[...] E nossa certeza sobre ele em Segundo a Razão [Point of Reason] depende de nosso Conhecimento da Natureza da ‘Substância’ ou ‘Pessoa’ e a ‘Distinção’ entre elas. Mas se não podemos ter tais ‘Ideias claras’ acerca dessas coisas em nossas Mentes, como é requerido pela ‘Sensação’ ou ‘Reflexão’, ou a ‘Razão’ é inútil para operar sobre elas [we have no use of ‘Reason’ about them], ou ela é insuficiente para passar qualquer Julgamento sobre elas. (Stillingfleet, 1697, p. 233).

Em nossa tentativa de sistematizar a compreensão de Stillingfleet da teoria lockiana do conhecimento, destacamos três princípios:

- (P1) O conhecimento depende da aquisição de ideias ‘claras e distintas’;*
- (P2) As ideias claras e distintas são adquiridas apenas por ‘sensação e/ou reflexão’;*
- (P3) O conhecimento é a ‘comparação’ de ideias claras e distintas adquiridas por sensação e/ou reflexão.*

Assim, se não existem ideias claras e distintas de ‘substância’ e ‘pessoa’ adquiridas por sensação e/ou reflexão, não é possível compará-las e distingui-las como exige o mistério da Trindade. Para Stillingfleet, a partir da conjunção desses três princípios, Locke colocaria seu leitor ou leitora diante de um dilema: assumir que a razão não poderia julgar sobre o mistério ou, de outro modo, que ela seria insuficiente para tal propósito.

2. As duas noções de substância no *Ensaio*

O primeiro comentário que faremos à leitura de Stillingfleet a respeito da doutrina lockiana da substância remete-se ao fato de que o crítico parece não notar que Locke trabalha com duas noções distintas de substância no *Ensaio*. São elas:

1. As ‘ideias complexas de substâncias particulares’. Por exemplo, a ideia de ‘homem’ é uma coleção de ideias simples de sensação – as ideias de figura, extensão, cor, cheiro etc. –; a ideia de ‘espírito’, uma coleção de ideias simples

de reflexão – as ideias de vontade, entendimento, raciocínio, memória etc. Em ambos os casos, essas ideias complexas são compreendidas pelo espírito como se constituíssem um único objeto, uma vez que “a mente tem o poder de considerar várias ideias unidas, como uma só ideia” (1999, p. 202).

2. Uma ‘ideia de substância pura em geral’ (doravante, ideia de SPG). Essa é a ideia suposta e confusa de um suporte ou substrato em que as qualidades sensíveis ou modos do pensamento existiriam, presentes em toda ideia complexa de substância particular. Para Locke, “a ideia suposta ou confusa de substância, tal como é, aparece sempre como a primeira e principal” (1999, p. 204).

Stillingfleet não distingue sistematicamente essas duas noções. Essa ‘negligência’ certamente tem implicações para suas objeções e para a sua compreensão da teoria lockiana da substância. Primeiramente, ela parece explicar que o Bispo pense que o resultado da via lockiana das ideias é uma forma de ceticismo sobre a existência de substâncias no Universo¹⁶. Se os ‘princípios de razão’ de Locke estiverem corretos, isto é, se a conjunção entre (P1), (P2) e (P3) for adequada para explicar a origem do conhecimento humano, sua doutrina ‘quase dispensaria a substância da parte razoável do mundo’:

Ora, este é o caso da ‘Substância’: não ‘provém [it is not intromitted] dos Sentidos’, tampouco depende ‘de Operações da Mente’, e, portanto, não pode estar no compasso de nossa Razão. E, assim sendo, não me espanta que o Cavalheiro deste novo modo de raciocinar tenha quase descartado a ‘Substância’ da parte razoável do Mundo. (Stillingfleet, 1697, p. 235).

Essa leitura cética, como argumentaremos na quinta seção desse artigo, decorre também de outra negligência na leitura do Bispo, a saber, do caráter experimental da investigação do *Ensaio*. Contudo, por ora, limitamo-nos a observar que, em sua crítica, Stillingfleet nunca esclarece qual das explicações lockianas – da ideia complexa de substância particular ou da ideia de SPG – conduz a via das ideias ao ceticismo. Certamente, o crítico tem em vista as observações de Locke sobre a ideia de SPG, uma noção confusa e

16 Em suas palavras: “Começo pela Noção de Substância. E tenho muita Razão para começar por ela, pois de acordo com os Princípios da Razão deste Homem, não pode haver qualquer certeza da Razão sobre ela. E, portanto, nosso novo Modo de Raciocinar é avançado para um Propósito muito bom. Pois podemos falar e disputar sobre ‘Substância’ tanto quanto nos aprouber, mas, se seus Princípios de Razão forem verdadeiros, não podemos chegar a nenhuma certeza, uma vez que não podemos ter nenhuma ‘Ideia clara’ em nossa Mente sobre ela, como parecerá a partir de suas próprias palavras” (1697, pp. 233-234).

suposta, cuja origem, como veremos, não é claramente explicada pelo filósofo. Contudo, no *Ensaio*, Locke não nega que o espírito disponha de ideias claras e distintas de substâncias particulares. Coisas como árvores, homens e o espírito continuam a ser conhecidas por meio de ideias claras e distintas de sensação e/ou reflexão. A filosofia do *Ensaio* não ameaça a existência das substâncias, como sugere Stillingfleet. O filósofo, apesar de reconhecer que o espírito não dispõe de nenhuma ideia clara e distinta de SPG, é claro em afirmar que isso não ameaça nenhuma existência. A passagem citada a seguir é apenas uma das evidências de que não Locke não pensa em duvidar da existência das substâncias:

É claro, então, que a ideia de substância corpórea na matéria é tão remota para a nossa concepção e compreensão como a de uma substância espiritual, ou espírito. E, portanto, por não termos qualquer ideia da substância do espírito, ‘nada podemos concluir da sua inexistência’, tal como não podemos, pela mesma razão, negar a existência do corpo (Locke, 1999, p. 390).

Ademais, Locke é explícito sobre a ‘irracionalidade’ do ceticismo, ou de uma forma negativa de dogmatismo, sobre a existência de substâncias: “é ‘tão racional’ [destaques nossos] afirmar que não existe corpo, uma vez que não possuímos uma noção clara e distinta da substância da matéria, como afirmar que não existe espírito, já que não possuímos uma noção clara e distinta de um espírito” (1999, p. 390). O conhecimento das substâncias, portanto, não está ameaçado. As ideias complexas de substâncias particulares são compostas por ideias claras e distintas de sensação e/ou reflexão. O conhecimento da existência dessas substâncias particulares, contudo, não depende da ideia de SPG. As coisas continuam a existir, não obstante a falta de uma ideia clara e distinta do suporte.

Não avançaremos em nenhuma hipótese sobre como Locke poderia distinguir, a partir da ideia complexa de substâncias particulares, as ideias de ‘substância’ e ‘pessoa’, como Stillingfleet entende que seja preciso para que não se ameace o mistério da Trindade. Isso demandaria, com efeito, que nos detivéssemos sobre a discussão do célebre capítulo XXVII do segundo livro, ‘Da identidade e diversidade’, no qual Locke apresenta sua teoria da identidade pessoal. Limitar-nos-emos a observar que o autor do *Ensaio* não está comprometido com nenhuma forma de ceticismo em relação ao conhecimento das substâncias particulares. De uma maçã, o entendimento conhece, por meio de ideias de sensação, sua cor, sabor, cheiro, textura, solidez etc. Ela

existe e pode ser distinguida, por suas ideias sensíveis, de uma infinidade de outras coisas sensíveis. Do espírito, o entendimento conhece, por meio de ideias de reflexão, que ele afirma, nega, acredita, duvida, imagina, abstrai etc. O espírito, assim como os corpos, são ‘seres reais’¹⁷ e podem ser conhecidos pelo entendimento: “não podemos negar que a sensação nos convence que existem substâncias sólidas e ampliadas, e que a reflexão nos convence que existem substâncias pensantes; que as experiências nos asseguram da existência de tais seres [...]” (1999, pp. 409-410).

3. O problema da origem da ideia de substância pura em geral

Nossa segunda observação sobre a leitura de Stillingfleet diz respeito à pertinência de sua compreensão de que Locke teria alguma dificuldade para explicar a origem no espírito da ideia de substância – nesse caso, o Bispo claramente tem em vista a ideia de SPG. A sua interpretação tem o mérito de captar acertadamente, a nosso ver, uma tensão no texto do *Ensaio*: Locke parece oscilar constantemente ao apontar quais processos concorreriam para a formação dessa ideia. Parece haver uma indecisão ao remontar a ideia de SPG a uma origem empírica ou a uma origem racional. O filósofo sugere, com efeito, que essa ideia pode ser produto do ‘costume de supor um suporte’¹⁸ ou de uma ‘propensão’ de supô-lo¹⁹. Contudo, há mais de uma sugestão de que outros processos – nesse caso, racionais – estariam envolvidos em sua produção. Por exemplo, Locke nota a incapacidade do espírito de ‘conceber’ que as qualidades sensíveis e as operações mentais poderiam subsistir sem um suporte, o que levaria o espírito a formar por si próprio essa ideia. Nesse caso,

17 “Porque a minha alma, ‘sendo um ser tão real’ [destaque nosso] como o meu corpo, [...]” (1999, p. 402).

18 “[...] Embora a ideia que possuímos de ambos seja apenas a compilação ou a associação dessas múltiplas ideias simples das qualidades sensíveis que ‘costumávamos encontrar unificadas na coisa’ [destaque nosso] denominada cavalo ou pedra, uma vez que não podemos conceber como é que ambas poderiam subsistir sozinhas ou uma na outra, supomos que existem num objecto comum ou são suportadas por ele” (1999, p. 389).

19 Ao explicar a ideia de substância espiritual: “somos propensos a pensar que estas acções pertencem a uma outra substância a que chamamos espírito” (1999, p. 389). Essa propensão do espírito de supor uma ideia de suporte decorre da ‘experiência diária’ da conjunção dessas ideias, isto é, de que elas coexistem: “[...] através das ideias simples que obtemos dessas operações das nossas mentes que ‘experimentamos diariamente em nós’, como o pensamento, o entendimento, a vontade, o saber e o poder de iniciar movimento, etc., ‘coexistindo em alguma substância’, [destaques nossos] [...]” (1999, p. 400).

o espírito parece operar de acordo com um ‘princípio de conceitabilidade’ – de acordo com o qual o que é concebível é possível – para formar a ideia de SPG. De modo semelhante, Locke sugere que essa ideia é formada a partir de uma ‘conclusão’, como se ela fosse o resultado de um processo inferencial²⁰.

O Bispo parece notar essa tensão no texto do *Ensaio*. Com efeito, ele questiona: “e isto é, realmente, o que há a ser dito sobre o ser da ‘Substância – que nos acostumamos a supor’ um Substrato? Esse costume é baseado na verdadeira Razão, ou não?” (1697, pp. 236)²¹. Aos olhos do crítico, a explicação da ideia de substância a partir apenas do costume, sem processos racionais, levaria a um dilema. Por um lado, se esse costume não é fruto de uma atividade racional, seria preciso admitir que as qualidades e modos do pensamento poderiam existir por si próprios, pois o suposto suporte não seria senão uma ‘fantasia’ do espírito humano: “estas ‘Ideias simples’ não necessitam de uma ‘Tartaruga’ [um suporte] para suportá-las, pois ‘Figuras’ e ‘Cores’ etc estariam bem por si próprias, mas, por algumas Fantasias, ‘os homens acostumaram-se a supô-las [o suporte]” (1697, pp. 236-237). Isso ocorre porque, para Stillingfleet, o costume, por si só, jamais produziria uma ideia sem a concorrência de atividades racionais. Por outro lado, se esse costume é fruto de uma atividade racional, a ideia de substância não seria explicada somente a partir de ideias simples de sensação e reflexão. Isto é, Locke precisaria reconhecer, contrariando (P2), que existe uma forma de certeza que não advém imediata e diretamente da sensação e/ou reflexão: “se isto se baseia na plena e evidente Razão, então, devemos admitir uma ‘Ideia’ de ‘Substância’ que não provenha da ‘Sensação’ ou ‘Reflexão’, e, portanto, podemos estar certos de algumas coisas que não detemos por essas ‘Ideias’” (1697, p. 237).

A escolha de Stillingfleet diante do dilema que, a seu ver, o *Ensaio* produz é clara: o conhecimento das substâncias não depende de ideias claras e distintas de sensação e/ou reflexão, visto que o espírito adquire a ideia de

20 “O mesmo acontece em relação às operações mentais, isto é, o pensamento, o raciocínio, o receio etc. os quais ‘concluimos não dependerem de si próprios’ [destaque nosso], nem apreendemos como é que podem pertencer a um corpo, ou serem produzidos por ele” (1999, pp. 389-390).

21 Popkin observa que, para Stillingfleet, “Locke simplesmente não é capaz de oferecer uma concepção racional ou plausível de nosso conhecimento de substâncias. Ele diz que temos de supor que haja tanto substâncias espirituais como corporais, mas não consegue explicar como podemos ter quaisquer ideias delas, ou saber que existem, ou até que a matéria não possa pensar ou que o espírito seja extenso” (1971, p. 312).

substância por meio de ‘processos racionais’²². O ataque do Bispo não incide diretamente sobre a conclusão de Locke – não há uma ideia clara e distinta de SPG: “não digo que não podemos ter uma ‘Ideia clara de Substância’, seja por ‘Sensação’ ou ‘Reflexão’” (1697, p. 235). O crítico ataca, assim, (P2), o princípio que sustentaria essa conclusão. A seu ver, existem ideias no espírito que se originam de uma fonte alternativa, a razão. A ideia de substância é, aos seus olhos, uma ‘ideia racional’:

Se esta [doutrina lockiana do conhecimento] é a verdade sobre o Caso, devemos ainda ‘falar como Crianças’ [sobre a substância], e não sei como isto pode ser remediado. Pois se não podemos chegar a uma Ideia racional de ‘Substância’, não podemos ter nenhum Princípio de certeza sobre a qual falar [to go upon] neste Debate (Stillingfleet, 1697, p. 235).

Stillingfleet defende, contra (P2), que a razão é capaz de oferecer ao espírito ideias que não podem ser adquiridas por sensação e/ou reflexão.

A nosso ver, consoante o modo como interpretamos o texto do *Ensaio*, a explicação lockiana da origem da ideia de SPG pode ser harmonizada com as ‘demandas racionais’ apresentadas pelo Bispo. Em outras palavras, a explicação de Locke para a origem da ideia de SPG poderia ser aproximada da explicação oferecida pelo próprio Stillingfleet. Isso pode ser visto a partir de ao menos três aproximações textuais entre o que é dito pelo crítico e pelo autor do *Ensaio*:

1. Ambos os autores notam que a ideia de SPG surge de uma certa incapacidade de concepção do espírito. O Bispo nota que a ideia de substância surge da consideração do espírito da impossibilidade dos modos e acidentes existirem por si próprios sem um suporte:

22 Sobre o caráter racionalista da filosofia de Stillingfleet, ver Carroll. De acordo com o intérprete: “essencialmente, o argumento que ele estava oferecendo em oposição ao empirismo de Locke era baseado na metafísica racionalista escolástica. As discussões de Stillingfleet com os católicos durante a década anterior à publicação de sua *Vindicação da Doutrina da Trindade* em 1697 e, certamente, sua preocupação exegética na própria *Vindicação*, prepararam-no para sua defesa escolástica dos mistérios da religião que apresentou a Locke, praticamente sob a mesma forma em que os escrevera dez anos antes em suas *Doutrinas da Trindade e Transubstanciação Comparadas*. O empirismo filosófico de Locke colocou em questão o estatuto dos importantes conceitos teológicos de ‘pessoa’, ‘natureza’ e ‘substância’. Portanto, quando o livro de Toland surgiu, Stillingfleet já estava pronto com sua resposta e um método de análise com o qual confrontaria os empiristas” (1975, p. 86).

E entre estas Noções gerais ou 'Ideias' racionais, 'Substância' é uma das primeiras, pois descobrimos que não podemos ter quaisquer Concepções verdadeiras de 'Modos' ou 'Acidentes' (não importa quais), mas devemos conceber um 'Substrato' ou Sujeito no qual eles são, uma vez que repugna [it is a Repugnancy] às nossas primeiras Concepções das coisas, que 'Modos' ou 'Acidentes' devam subsistir por eles mesmos. (Stillingfleet 1697, pp. 235-236).

Locke, de modo semelhante, menciona em mais de uma ocasião no *Ensaio* que essa ideia surge dessa incapacidade. Como o espírito não é capaz de 'conceber' a existência, por si próprias, das qualidades sensíveis e operações mentais, ele formaria uma ideia de suporte para cobrir essa lacuna na experiência: “[...] uma vez que não podemos conceber como é que ambas [as ideias simples de sensação e reflexão] poderiam subsistir sozinhas ou uma na outra, supomos que existem num objeto comum ou são suportadas por ele” (1999, p. 389).

2. Ambos os autores parecem atribuir o mesmo papel à ideia de suporte para a experiência humana. Stillingfleet nota que a ideia racional de substância é “uma das primeiras e mais naturais 'Ideias' em nossas mentes” (1697, pp. 235-236). Locke, por sua vez, entende que essa ideia suposta e confusa que, para o seu crítico, é a ‘primeira’ e mais ‘natural’, “aparece sempre como a primeira e principal” nas ideias complexas de substâncias particulares (1999, p. 204). Nem um nem outro esclarecem o querem dizer com suas afirmações. A nosso ver, ambos parecem sugerir que, sem essa ideia de suporte, haveria uma lacuna nas experiências sensíveis e reflexivas. O suporte é suposto para que o espírito possa compreender o ‘lugar’ em que existiriam reunidas as qualidades sensíveis e os modos do pensamento. Ela tem um papel explicativo fundamental na experiência humana. Daí, para ambos, essa ideia ser ‘natural’, ‘primeira’ ou ‘principal’ no espírito.

3. Por fim, ambos os autores parecem concordar sobre a natureza abstrata ou geral da ideia de SPG. Stillingfleet observa que a razão não opera apenas por meio de ideias de sensação e/ou reflexão. O espírito humano é capaz de formar ‘noções gerais’ a partir da consideração de ideias particulares:

Pois além destas [ideias de sensação e/ou reflexão], deve haver algumas 'Ideias gerais' que a mente deve formar, não 'simplesmente comparando

essas Ideias que detêm do Sentido ou Reflexão, mas formando Noções gerais distintas, ou coisas de 'Ideias' particulares. (Stillingfleet, 1697, pp. 235-236).

A ideia de substância, primeira e natural, é uma ideia racional e geral, uma ideia formada pelo próprio espírito a partir dos materiais fornecidos pela experiência. Quanto a Locke, é verdade que ele não é claro em sua explicação sobre a origem da ideia de SPG. Contudo, o fato de a ideia de substância ser uma ideia 'pura em geral' parece ser um forte indício de que o filósofo compreende que, em sua origem, concorrem processos de abstração. Ela poderia ser compreendida como uma ideia abstrata ou, como prefere seu crítico, uma 'noção geral'. Locke a reconhece explicitamente no *Ensaio* como sendo de 'natureza abstrata' (1999, p. 390).

Encerramos esta listagem explicativa sublinhando que Locke parece não recusar em definitivo no texto do *Ensaio* a possibilidade de que processos racionais – inferência e abstração, por exemplo – concorram na produção da ideia de SPG. É possível, portanto, que Locke, conscientemente ou não, tenha violado os princípios empiristas de sua investigação do entendimento – nesse caso, (P2). Na literatura secundária, há intérpretes a admitir essa possibilidade. Para Mabbott, por exemplo, Locke não poderia explicar a ideia de SPG sem apelar a tais processos racionais do espírito e, ao mesmo tempo, violar os princípios de sua investigação (1973, pp. 30-32)²³. Bennett²⁴, Michael Ayers (1975)²⁵ e Kim²⁶ também têm leituras 'racionalistas' a esse respeito. Em

23 Mabbott diz: "Locke de fato concorda com Stillingfleet de que a ideia de substância 'está fundada sobre a razão, isto é, na consciência da conexão necessária e não sobre o costume" (1973, p. 30). Essa seria uma 'necessidade lógica' de que o espírito dependeria para pensar a substância.

24 Bennett sugere que essa ideia se origina de uma análise da linguagem: "portanto, se alguma declaração existencial ou 'sujeito objeto' é verdadeira, então há dois tipos de item – substâncias e propriedades ou qualidades. Os primeiros possuem o privilégio de carregar ou suportar as segundas sem serem, eles próprios, suportados da mesma maneira por alguma coisa. Implicamos a existência de 'substâncias' neste sentido toda vez que implicamos que alguma propriedade é instanciada" (1971, pp. 59-60).

25 Ayers observa: "outras passagens tornam bastante claro que Locke acredita que a ideia de substância é tal que chegamos a ela racionalmente, e que não podemos, razoavelmente, evitar. A palavra 'acostumar' parece referir-se não ao processo pelo qual adquirimos e aplicamos pela primeira vez a ideia, mas à condição em que estamos a partir do momento em que a usamos de forma habitual" (1975, p. 11).

26 Para Kim, Locke explicaria essa ideia a partir de um 'processo especial de abstração'. O intérprete oferece um novo entendimento da noção de 'abstração' para explicar em que medida um substrato poderia ser uma 'entidade abstrata': "por 'abstrato', aqui, no entanto, Locke invoca uma

outro trabalho, argumentamos em favor da interpretação de que a obscuridade, inerente ao texto do *Ensaio*, não permite estabelecer qual seria, ao certo, a posição de Locke sobre a origem da ideia de SPG²⁷. O próprio filósofo parece não estar seguro sobre como explicar uma ideia que não pode ser obtida pelos canais comuns da experiência – isto é, a sensação e/ou reflexão. Não defendemos, portanto, que exista realmente uma aproximação entre ambos, Locke e Stillingfleet, sobre a origem da ideia de substância. Limitamo-nos a afirmar apenas que, consoante o aspecto que enfatizarmos na explicação da ideia de SPG no *Ensaio*, seu autor estaria próximo de atender às demandas racionalistas do Bispo.

4. O conhecimento a partir de ideias obscuras e confusas

A discussão trazida na seção anterior esclarece que um dos pontos de desacordo entre Locke e Stillingfleet diz respeito ao fato de que nem todo o conhecimento humano estaria condicionado a (P2). Dirigimos nossa atenção, doravante, ao modo como o Bispo ataca a conjunção (P1), (P2) e (P3) no *Ensaio*. Aos seus olhos, ela não seria suficiente para garantir o conhecimento humano. Se para Locke, a ideia obscura e confusa de SPG não permite o conhecimento do suporte, para Stillingfleet, a falta de uma tal ideia clara e distinta, adquirida por sensação e/ou reflexão, não seria um obstáculo. O Bispo, argumentando contra (P1), defende que o conhecimento não depende de ideias claras e distintas, visto que o ele não surge das próprias ideias, mas de um ‘ato de percepção’. A certeza advém de um ato perceptivo intelectual, de um exercício do juízo e da razão, não da clareza e distinção das ideias:

Portanto, aqui, não é a ‘Clareza da Ideia’, mas um Ato imediato da Percepção que é a verdadeira base da Certeza. E isto não pode estender-se às coisas sem nós mesmos, dos quais não podemos ter outra Percepção a

noção mais moderna de abstractividade [abstractness] – a saber, a de uma ‘entidade funcional’ [destaque nosso], que é definida em termos do seu ‘papel por si só, sem referência à natureza específica daquilo que, efetivamente, desempenha esse papel’ [destaque nosso]” (2019, p. 119).

27 Esse trabalho corresponde à primeira etapa de nossa pesquisa sobre a noção de ‘substância’ na filosofia de Locke. Nele, apresentamos e discutimos o modo como o filósofo apresenta sua compreensão dessa noção no *Ensaio* (2023a). O presente trabalho corresponde à sua segunda etapa, na qual apresentamos e discutimos detidamente a crítica de Stillingfleet à teoria lockiana. Na terceira e última etapa, apresentamos e discutimos as respostas de Locke aos ataques de seu crítico (2023b, no prelo).

não ser o que é causado pelas Impressões de Objetos externos. Mas se nos cabe julgar de acordo com essas Impressões, não deve depender de nossas 'Ideias' elas mesmas, mas do Exercício de nosso Julgamento e Razão sobre elas, que estabelecem a Diferença entre o verdadeiro e o falso e entre Ideias adequadas e inadequadas (Stillingfleet, 1697, p. 248).

Se o conhecimento, em Locke, ocorreria por meio da comparação entre ideias claras e distintas adquiridas por sensação e/ou reflexão (P3), em Stillingfleet, o conhecimento não depende dessas fontes sensíveis: ele ocorre a partir da distinção entre, por um lado, 'ideias adequadas' e 'ideias inadequadas' e, por outro lado, um ato da razão que as distingue. Recusa-se, desse modo, (P3).

No que diz respeito, mais especificamente, ao conhecimento das substâncias, Stillingfleet observa: “portanto, nossa Certeza não provém das 'Ideias' elas mesmas, mas da Evidência da Razão, de que essas 'Ideias' são verdadeiras e justas, e, conseqüentemente, de que podemos apoiar nossa Certeza sobre elas” (1697, p. 248). A razão não apenas produz uma ideia de substância, ela percebe também a adequação – verdade e justeza – dessa ideia de modo a permitir o conhecimento certo a seu respeito.

Se estamos certos em nossa leitura, parece-nos, mais uma vez, ser possível encontrar um ponto de contato entre os princípios das teorias do conhecimento do Bispo e do autor do *Ensaio*. A doutrina lockiana sobre a origem do conhecimento é sistemática e detidamente apresentada no quarto livro da obra. Locke estabelece que as ideias são os únicos objetos do conhecimento humano²⁸. Contudo, não há sugestão de que somente as ideias claras e distintas permitiriam o conhecimento certo. A seu ver, o conhecimento é *adquirido* por meio de um processo mental semelhante ao 'ato de percepção' apontado por Stillingfleet como a verdadeira fonte da certeza:

Parece-me que o 'conhecimento' não é outra coisa senão a 'percepção da conexão e do acordo, ou do desacordo e da oposição em quaisquer das nossas ideias'. É só nisto que ele consiste. Onde esta percepção estiver, há conhecimento, e onde não estiver, nós não poderemos chegar ao conhecimento, embora possamos imaginar, conjecturar ou acreditar (Locke, 1999, p. 719).

28 “Uma vez que o espírito, em todos os seus pensamentos e raciocínios, não tem outro objecto imediato senão as suas próprias ideias, que são a única coisa que ele contempla [a mente não tem acesso direto / imediato às próprias operações?], ou pode contemplar, é evidente que o nosso conhecimento se ocupa apenas com as nossas ideias” (1999, p. 719).

O ato perceptivo de conhecer, em Locke, depende de um juízo, assim como em Stillingfleet. Em alguns casos, esse juízo é intuitivo, pois realizado imediatamente e irresistivelmente pelo espírito que percebe o acordo ou desacordo entre as ideias²⁹. Em outros casos, no entanto, esse juízo ocorre de modo mediato, visto depender do intercurso de outras ideias para que se perceba o acordo ou desacordo entre as ideias. Nesse caso, esse ato perceptivo de conhecer é racional³⁰. O conhecimento da existência das substâncias corporais, ou, mais especificamente, das qualidades sensíveis que constituem os objetos, no entanto, não é intuitivo ou racional. Locke denomina-o de ‘sensível’ e o identifica textualmente com a um ato de percepção:

Por isso que, julgo eu, podemos acrescentar às duas espécies anteriores de conhecimento também a que diz respeito à existência de objectos particulares exteriores, em virtude desta ‘percepção e conhecimento’ [destaque nosso] que temos da entrada das ideias que nos vêm destes objectos, e, assim, podemos admitir estes três graus de conhecimento, a saber: o ‘intuitivo’, o ‘demonstrativo’ e o ‘sensitivo’, em cada um dos quais há diferentes graus e meios de evidência e de certeza (Locke, 1999, p. 739).

A princípio, poderíamos julgar que Stillingfleet teria falhado em perceber que Locke não assume de fato que o conhecimento humano é fundamentalmente uma questão de se compararem ideias claras e distintas. O texto do quarto livro do *Ensaio* é claro sobre um processo mais complexo, na epistemologia lockiana, para se explicar como o entendimento conhece. Não obstante, passagens do capítulo XXIII do segundo livro, ‘Das nossas ideias complexas de substância’, parecem explicar como Stillingfleet desenvolve essa interpretação. Com efeito, em várias ocasiões nesse capítulo, Locke reforça que a natureza das substâncias não pode ser conhecida e isso, aparentemente, é devido justamente à obscuridade e confusão da ideia de SPG. A substância

29 “Se reflectirmos sobre a nossa maneira de pensar, veremos que algumas vezes o espírito se apercebe do acordo ou desacordo de duas ideias ‘imediatamente por elas próprias’ sem a intervenção de uma outra, o que, eu penso, se pode chamar ‘conhecimento intuitivo’. Pois, neste caso, o espírito não tem dificuldade de provar ou examinar a verdade, mas percebe-a, como os olhos percebem a luz, somente por estarem voltados para ela” (1999, p. 729).

30 “[...] Quando o espírito não pode juntar as suas ideias para perceber o seu acordo ou desacordo, por meio de uma imediata comparação, e por assim dizer justapondo-as ou aplicando-as umas às outras, é então obrigado a servir-se ‘da intervenção de outras ideias’ (uma ou mais, conforme o caso) para descobrir o acordo ou o desacordo que procura; e isto é o que chamamos ‘demonstração’” (1999, pp. 730-731).

é ‘qualquer coisa, não sabia o quê’³¹; os seres humanos a ‘ignoram perfeitamente’³², desconhecendo a ‘causa da união’ das ideias simples de sensação e/ou reflexão³³; tanto a substância dos espíritos quanto dos corpos materiais é desconhecida³⁴; a ideia clara e distinta de substância corporal ou espiritual está tão longe que é ‘como se não soubéssemos de nada’³⁵. Locke, portanto, parece comprometido com a tese que lhe é atribuída pelo Bispo:

Logo, aqui como em todos os outros casos onde utilizamos as palavras ‘sem termos ideias claras e distintas’ [destaque nosso], falamos como crianças, as quais, sendo questionadas acerca do que determinada coisa é, coisa essa que desconhecem, prontamente oferecem esta resposta satisfatória: ‘é qualquer coisa’. O que, na verdade, quando usada dessa forma quer pelas crianças, quer pelos homens, significa apenas que ‘não sabem do que se trata’ [destaque nosso] (Locke, 1999, p. 388).

Na próxima e última seção do artigo, voltamos à questão de como entender as afirmações aparentemente céticas de Locke que, a nosso ver, não são expressões de ceticismo, mas do compromisso do filósofo com um método de investigação o qual não permite falar sobre o que não pode ser observado ou experimentado.

31 “Se a alguém se perguntasse a que ideia a cor ou o peso adere, ele só teria que dizer que aderiria às suas componentes sólidas ampliadas. E se lhe fosse perguntado a que se liga essa solidez e extensão, ele não estaria em muito melhor situação do que o indiano mencionado anteriormente, que referia que o mundo era suportado por um grande elefante, e ao perguntarem-lhe em que é que o elefante descansava, ele respondeu: sobre uma grande tartaruga. Mas ao ser uma vez mais pressionado para se saber o que sustentava a tartaruga com tão grande carapaça, ele respondeu que era ‘qualquer coisa, não sabia o quê’” (1999, pp. 387-388).

32 “[...] E significa também que a coisa que julgamos conhecer e sobre a qual falamos é algo sobre que não têm a mínima ideia e, portanto, ‘ignoram-na perfeitamente e estão às escuras em relação a ela’ [destaque nosso]” (1999, p. 388).

33 “Portanto, qualquer que seja a natureza secreta e abstracta da substância em geral, todas as ideias que tenhamos de tipos específicos e distintos de substâncias não são mais do que múltiplas combinações de ideias simples, coexistindo na ‘tal causa da sua união, embora desconhecida’, [destaque nosso] que faz com que o todo subsista em si” (1999, pp. 390-391).

34 “Portanto, e em poucas palavras, a ideia que possuímos de espírito comparada com a ideia que temos de corpo apresenta-se da seguinte forma: a substância dos espíritos ‘é-nos desconhecida e a substância do corpo também nos é igualmente desconhecida’ [destaque nosso]” (1999, pp. 410-411).

35 “Pela ideia complexa de extensão, de forma, de cor e de quaisquer outras qualidades sensíveis, que é tudo o que sabemos do corpo, continuamos tão longe da ideia da substância do corpo como se não soubéssemos nada” (1999, p. 401). E: “portanto, somos tão incapazes de descobrir onde as ideias pertencentes ao corpo estão alojadas, como de o fazer em relação às ideias pertencentes ao espírito” (1999, p. 410).

Por ora, voltamos nossa atenção a outro ponto de contato entre as compreensões de Locke e Stillingfleet. Existem passagens no *Ensaio* que parecem sustentar a hipótese de que o primeiro poderia concordar com seu crítico ao afirmar que, em certos casos, as ideias claras e distintas não seriam suficientes para o conhecimento. Uma evidência, a nosso ver, clara dessa compreensão, é apresentada por Locke no próprio capítulo XXIII do segundo livro: o espírito tem ideias claras e distintas (P1), adquiridas por sensação e/ou reflexão (P2), do impulso que provoca os movimentos entre os corpos externos e do poder de agir do espírito³⁶. Contudo, isso não permite que o entendimento compreenda como esses fenômenos ocorrem:

Uma outra ideia que possuímos do corpo é ‘o poder de comunicar movimento através do impulso’. E uma outra ideia que possuímos das nossas almas é ‘o poder de despertar o movimento através do pensamento’. Estas ideias, uma relativa ao corpo, a outra relativa às nossas mentes, são-nos fornecidas claramente pelas experiências de todos os dias, mas ‘se mais uma vez questionarmos como é que isto se concretiza estaremos igualmente no escuro’ [destaque nosso] (Locke, 1999, p. 408).

A experiência diária é evidência suficiente para saber da existência do movimento dos corpos externos por impulso e do poder do espírito de produzir o movimento. Contudo, mesmo dispondo de ideias claras e distintas dos dois fenômenos, o espírito não é capaz de compreender como isso ocorre: “da experiência diária temos uma prova clara do movimento produzido tanto pelo impulso como pelo pensamento, mas o modo como tal se processa dificilmente chega à nossa compreensão, estamos num estado de ignorância em relação a ambos” (1999, p. 408). Mesmo quando se encontram as condições (P1) e (P2), pode não haver conhecimento. Isto é, (P3) pode não ser suficiente para conhecer certamente, tal como defende Stillingfleet em sua própria compreensão da origem do conhecimento humano.

36 “Temos ‘ideias claras e distintas’ de duas das principais características ou propriedades do corpo, quer dizer, as partes sólidas coerentes e o ‘impulso’; portanto, de igual modo, conhecemos e temos ideias claras e distintas de duas das principais características ou propriedades do espírito, por exemplo, o pensamento e ‘o poder de agir’ [destaques nossos], ou seja, um poder de iniciar ou pôr termo a vários pensamentos ou movimentos” (1999, p. 410).

5. A ciência experimental

Notamos, na segunda seção do artigo, que uma das raízes da leitura cética de Stillingfleet é sua má compreensão da existência de uma distinção entre duas ideias de substância no *Ensaio*. Encerramos o artigo discutindo o que, a nosso ver, poderia ser entendida como uma segunda raiz para essa leitura cética apresentada pelo Bispo. Em seu ataque, Stillingfleet desconsidera um aspecto fundamental da investigação lockiana da substância, a saber, a observação e experimentação dos fatos³⁷, que denota seu compromisso com os preceitos do método baconiano / newtoniano de investigação da natureza³⁸, portanto, com o método experimental de raciocínio. Neste sentido, julgamos que Locke não deve ser considerado um cético, no sentido de alguém que apresente argumentos ou razões filosóficas para se lançar dúvidas sobre a existência da substância enquanto suporte. Antes, o filósofo se limita a considerar que a ideia que temos dela não é clara e distinta, à luz da restrição do escopo destas ideias àqueles conteúdos mentais que nos vêm pela sensação e/ou reflexão.

Locke, é claro, não se declara cético. Diversas são as passagens do *Ensaio* em que o filósofo explicitamente reconhece seu compromisso construtivo, não cético, de se fazer uma ciência dos limites do entendimento humano, das capacidades cognitivas do espírito. A ‘Introdução’ da obra é esclarecedora a esse respeito:

Se, por virtude destas investigações, eu conseguir descobrir as possibilidades do entendimento, balizar a sua extensão, determinar que coisas lhe são proporcionadas e acessíveis, e saber em que casos nos engana - suponho que terei facultado os meios para que cada um possa moderar o seu espírito impetuoso, defendendo-o de tentar conhecer o que excede a

37 Pelo ano da publicação do *Ensaio*, a Royal Society de Londres já apregoava há três décadas o método experimental como o caminho acertado para o conhecimento científico. Yolton nota: “experiment and observation become all-important. An observational science of nature is not only possible, the Royal Society had been advancing that science since its beginnings around 1660” (2010, p. 53).

38 Filósofos experimentais inspiram Locke a estabelecer as ideias simples de sensação e/ou reflexão como o limite do conhecimento. Na ‘Introdução’ do *Ensaio*, Locke aponta suas influências: “Ficarei sempre com a satisfação de ter procurado a verdade e de ter querido ser útil. Sem dúvida que a comunidade atual dos sábios se encontra enriquecida com os autores de obras monumentais que a posteridade olhará sempre com admiração. Mas nem todos podem aspirar a ser um Boyle, ou um Sydenham; e numa altura em que brilham mestres como o grande Huygens, e o incomparável Sr. Newton e outros da mesma estatura, já é ambição bastante a de ser um simples operário aplicado a limpar e desobstruir de velharias o caminho do saber” (1999, p. 10).

sua compreensão e levando-o a parar quando atingir o limite do que pode alcançar, e a ignorar todas as coisas que, depois de bem examinadas, se mostrarem para além da sua capacidade (Locke, 1999, p. 24).

Tendo em vista esses aspectos do projeto lockiano, parece-nos mais coerente a compreensão de que Locke apenas pretende apontar os limites do que é possível conhecer a respeito da natureza das substâncias corporais e espirituais. O conhecimento das coisas externas e do espírito está limitado às ideias de sensação e/ou de reflexão. Porém, Locke não apresenta argumentos filosóficos para justificar uma dúvida sobre sua existência. Elas são, em uma perspectiva experimental, os fatos mentais que estão disponíveis à observação e experimentação – o método experimental de raciocinar baconiano – do ‘cientista do entendimento’. O espírito não é capaz de avançar um passo sequer para além delas³⁹, dos fatos mentais, fenômenos suscetíveis à observação e experimentação. A substância enquanto suporte é aquilo em que existem as qualidades sensíveis e as operações mentais e não pode ser apreendido diretamente na experiência. Quer dizer, é um dos objetos que excede a sua capacidade de compreensão. Portanto, em uma filosofia experimental, ele não pode ser entendido senão como um ‘não sei o quê’, pelo que conhecer a natureza do suporte é uma impossibilidade metodológica. Contudo, o autor do *Ensaio* não é cético: ele é um filósofo experimental, comprometido com o princípio do respeito ao campo do que é experimentado e observado.

A leitura cética da filosofia do *Ensaio* remonta, como visto na introdução do artigo, aos primeiros anos de sua recepção. Certamente a compreensão de Stillingfleet dessa filosofia decorre de uma suspeita de que a ‘via das ideias’ impossibilitaria o conhecimento de outras existências⁴⁰. Locke delimita fronteiras demasiado estreitas para o campo do conhecimento: as ideias simples de sensação e/ou reflexão. O que escapa aos olhos do crítico é que o *Ensaio* é escrito de acordo com o espírito experimental da filosofia do período. A verdadeira

39 “A partir daqui, parece-me provável que as ideias simples que recebemos da sensação e da reflexão são ‘os limites dos nossos pensamentos, para além dos quais a mente não é capaz de avançar nem um pouco’ [destaque meu], quaisquer que sejam os esforços que diligencie, nem é capaz de fazer quaisquer descobertas quando inquirir acerca da natureza e das causas ocultas dessas ideias” (1999, p. 410).

40 A esse respeito, Spellman observa: “na opinião de seus críticos mais incisivos, a nova ‘via das ideias’ de Locke retirou a possibilidade de conhecer o trabalho manual de Deus em seus próprios termos, ou em sua natureza real. Os humanos estavam, agora, restritos a um mundo subjetivo mental de sua própria criação, e as ideias formadas pelos indivíduos variam consideravelmente” (1997, p. 43).

filosofia, segundo os princípios desse método, detém-se sobre os fatos. Em um exame do entendimento humano, esses fatos que devem ser observados e experimentados são os fatos mentais – especificamente, as ideias e os modos como o espírito opera sobre elas. Se Locke reconhece não ser capaz de conhecer o suporte das qualidades sensíveis e das operações, isso é devido à adoção desse método. O suporte não está disponível à observação e experimentação.

Entretanto, na literatura secundária consultada, poucos são os intérpretes a notar a relação da teoria lockiana da substância com a ciência desenvolvida no período. Spellman, uma das raras exceções, nota que o *Ensaio* ecoa, inclusive no tratamento da ideia de SPG, o espírito científico do período⁴¹. Locke, como os filósofos experimentais da natureza, não está interessado pelo conhecimento das essências das coisas. A substância permanece desconhecida, mesmo após um rigoroso exame experimental dos conteúdos da mente.⁴²

Infelizmente, Spellman não se detém sobre o desenvolvimento da relação entre a teoria lockiana da substância e a nova ciência do período. Também não desenvolveremos esse ponto. A nosso ver, exceder-nos-íamos, nesse artigo, se pretendêssemos discutir detidamente essa relação. Limitamo-nos a notar que, em toda a sua crítica da teoria lockiana da substância, Stillingfleet parece desconsiderar completamente o caráter experimental dessa investigação, o que, sem dúvida, a nosso ver, explica a sua leitura cética dessa doutrina. Contudo, diferentemente do que sugere seu crítico, Locke não pretende dispensar a existência das substâncias do mundo. O filósofo almeja tão somente ‘limpar e desobstruir’ o terreno filosófico das ‘velharias’ da metafísica tradicional. Não há um conhecimento universal, como se o conhecimento da natureza de todas as coisas estivesse à disposição do entendimento. A ‘Introdução’ do *Ensaio*, mais uma vez, é deveras clara a esse respeito:

Libertos assim do desejo de um conhecimento universal, não ficaremos certamente tão expostos à tentação de interrogações e discussões que nos

41 “A epistemologia do *Ensaio* reflete claramente a concepção de ciência em mudança no século dezessete. Anteriormente, Henry More havia levantado dúvidas sobre nossa habilidade de descobrir a essência da substância, enquanto os amigos de Locke Robert Boyle e Isaac Newton, entre outros, discordaram da visão convencional de que a tarefa da ciência era obter conhecimento da essência real e interna das coisas” (1997, pp. 43-44)

42 “A nova ciência não se preocupava com as partes insensíveis da natureza [neste caso, o suporte] do qual todas as suas propriedades dependem. A este crucial propósito, os resultados de todas as investigações empíricas estavam sujeitas a dúvida, a depender de evidência futura. Assim, o *Ensaio* de Locke ajudou a providenciar as bases filosóficas da nova ciência, cujo interesse em formas substanciais deu lugar a uma descrição da natureza experienciada” (1997, p. 44).

deixam perplexos e confusos por incidirem sobre matérias que o nosso entendimento não abarca, e acerca das quais não podemos ter no espírito nenhuma ideia clara e distinta, ou nem sequer (como acontece quase sempre) ideia alguma (Locke, 1999, p. 24).

A lição ensinada por Locke é a de que a filosofia deve manter o silêncio sobre aquilo de que não se pode ter ideias claras e distintas, como no caso das ideias confusas e obscuras das substâncias corporais e espirituais, ou de que não se pode ter qualquer ideia. Não é por isso, no entanto, que é preciso supor a inexistências de tais substâncias:

Por último, se esta noção de espírito imaterial apresenta algumas dificuldades de explicação pouco fácil, não temos, então, mais razões para negar ou duvidar da existência de tais espíritos do que temos para negar ou duvidar da existência do corpo, uma vez que a noção de corpo está obstruída por algumas dificuldades muito difíceis e talvez impossíveis de serem explicadas ou compreendidas por nós (Locke, 1999, p. 411).

Yolton é outro intérprete que, assim como Spellman, acertadamente chama a atenção para o contexto em que Locke discute a noção de ‘substância’. A seu ver, o autor do *Ensaio*, como seus próximos da Royal Society – influenciada pela compreensão experimental da ciência – se coloca contra os discursos e disputas, em favor de uma filosofia sólida e experimental⁴³. Algumas das posições do *Ensaio* são reflexos das noções científicas de seus contemporâneos⁴⁴. Passa-se das palavras vazias para os fatos, para a experiência⁴⁵. A noção de

43 “Como um de seus membros, Robert Hooke, explica, os objetivos dessa sociedade eram substituir a ‘Filosofia do discurso e da disputa’, pois ela presta demasiada atenção à ‘subtileza de suas Deduções e Conclusões’ e demasiado pouca ao primeiro fundamento do conhecimento – sentido e memória. Outro membro da sociedade, Henry Power, refere-se aos ‘velhos Dogmáticos e Especuladores Nacionais’, dizendo que em vez da ‘filosofia Sólida e Experimental’, estes cientistas dogmáticos e racionais disputavam sobre ‘Qualidades Peripatéticas’” (2010, p. 53).

44 “Trabalhando dentro de um contexto conceitual fixo, Locke procurou elaborar uma concepção do entendimento humano que desse sentido à nova ciência da natureza. O corpo de verdades especulativas sobre o mundo encontrado no *Ensaio* reflete algumas das noções comuns da época e algumas das hipóteses científicas de seus contemporâneos” (2010, p. 16).

45 “Em sua *History of the Royal Society*, Thomas Sprat também reclama da ‘Guerra Nacional’ de oponentes, em que demasiada atenção se prestou aos ‘termos gerais’, que não se fundavam muito na ‘Natureza’. Os membros da Royal Society ‘voltaram seus pensamentos das ‘Palavras’ para a Filosofia Experimental’. Sprat caracteriza a disputa como ‘um instrumento muito bom para afiar a sagacidade dos homens e torná-los versáteis e defensores cautelosos dos Princípios, o que eles já

substância é uma dessas noções. Neste contexto, Locke a ressignifica: ela é uma ideia complexa, uma composição de ideias simples de sensação e/ou reflexão. O que se diz além disso é apenas suposição. E é esse caráter experimental do *Ensaio* que julgamos escapar a Stillingfleet em sua crítica.

Gostaríamos de notar, por fim, que a própria compreensão do Bispo de Worcester não está distante da visão de Locke. Dessa vez, essa aproximação diz respeito ao conhecimento da natureza das substâncias. O Bispo, com efeito, nota em seu ataque:

Mas não há prejuízo para nós, que perguntamos sobre a ‘Certeza’ de tais ‘Essências’. Pois apesar de não podermos compreender o ‘Quadro interno’ ou ‘Constituição’ das coisas, tampouco de que maneira elas fluem das Substâncias, ainda assim, por elas, certamente podemos saber que há tais ‘Essências’, e que elas se distinguem entre si por seus ‘Poderes’ e ‘Propriedades’ (Stillingfleet, 1697, p. 257).

Stillingfleet reconhece que a essência, aquilo que está para além dos ‘poderes’ e ‘propriedades’, não pode ser conhecido, quer dizer, a ‘estrutura interna’ ou ‘constituição’ das coisas é inatingível. Locke afirma: as substâncias não são senão coleções de ideias – os poderes e propriedades, e o suporte – a estrutura interna ou constituição –, não pode ser apreendido, mas apenas suposto. Não pretendemos identificar aqui as noções de substância enquanto suporte e essência. Não estamos sugerindo que a substância deva ser identificada com a essência real das coisas. Como nota Gabor Fórrai⁴⁶, Locke não realiza essa identificação. Gostaríamos apenas de notar que, Stillingfleet não parece

sabiam. Mas isto nunca pode aumentar muito a ‘substância sólida da própria Ciência [...]’” (2010, pp. 53-54). William Molyneux (1656-1698), amigo de Locke, também tem parte importante nessa compreensão: “Molyneux contrasta o método experimental das novas sociedades (a Royal Society e a Dublin Society, às quais pertencia), um método que ele diz preocupar-se com as ações, em vez das palavras, com o método das Escolas, que se preocupava mais com ‘Disputa e Coisas Verbosas vazias’ do que com alguma Descoberta Curiosa das Ações da Natureza” (2010, p. 54).

46 Fórrai explica a interpretação da substância como essência real: “a substância, entendida deste modo, não comporta propriedades, mas determina-as. Ora, a essência real é a ‘constituição real interna das coisas, da qual suas qualidades detectáveis dependem. Portanto, a substância em geral é algo muito semelhante à essência real” (2010, p. 35). O intérprete explica a razão de ambas não poderem ser identificadas: “não obstante, ela não deve ser identificada com a essência real, pois a ideia de substância em geral é mais uma ideia geral. Ela consiste no que quer que seja responsável por conjuntos estáveis de propriedades observáveis, independentemente de qual conjunto estamos falando. O conceito de essência real, por contraste, está ligado apenas a certos conjuntos, a saber, aqueles que identificam tipos, no sentido de espécies, como ouro ou homem” (2010, pp. 35-36).

avesso a pensar limites para as capacidades cognitivas do entendimento. Ele próprio reconhece há algo que não pode ser conhecido, algo que está para além do que é experienciado. A nosso ver, se consciente do compromisso de Locke com o método experimental de raciocínio, o Bispo poderia reconhecer que o autor do *Ensaio* tem uma visão não cética sobre a substância enquanto suporte, no sentido de duvidar da existência da substância como suporte.

Popkin, um dos poucos intérpretes a se deter mais sistematicamente sobre o texto de Stillingfleet, já havia notado esse ponto de contato entre as compreensões de ambos:

No decurso do debate entre Locke e o Bispo de Worcester, torna-se muito claro que eles estão próximos do acordo sobre que informação temos sobre o mundo, a saber, apenas os dados empíricos. 'Seu desacordo centra-se em como interpretar esta informação' [destaque nosso] (Popkin, 1971, p. 312).

Na tentativa de estender e sistematizar esta aproximação, a partir do que apresentamos nas seções anteriores, encontramos muitos pontos de acordo entre os autores que talvez permitam pensar uma aproximação sobre 'como interpretar a informação' recebida pela experiência. O autor do *Ensaio* e seu crítico parecem defender compreensão semelhante sobre a origem da ideia de SPG e sobre como o conhecimento depende de um ato perceptivo do entendimento. É possível, portanto, que tenha sido apenas essa 'negligência' de Stillingfleet de desconsiderar o caráter experimental da filosofia lockiana que o tenha levado a compreendê-la como cética, no sentido de oferecer razões para se duvidar da existência da substância enquanto suporte.

Referências bibliográficas

- AARON, R. (1955). *John Locke: Second Edition*. Oxford: Clarendon Press.
- AYERS, M. R. (1975). The Ideas of Power and Substance in Locke's Philosophy. In: *The Philosophical Quarterly*. Volume XXV, número 98, pp. 01-27.
- BROWN, S. (1996). Locke as Secret 'Spinozist': The Perspective of William Carroll. In: *Disguised and Overt Spinozism around 1700*. Wiep Van Bunge e Wim Klever (Editores). Leiden / New York / Koln: E.J. Brill, pp. 213-234.

- CAREY, D. (2017). John Locke, Edward Stillingfleet and the Quarrel over Consensus. In: *Paragraph*. Volume XL, número 1, pp. 61-80.
- CARROLL, R. T. (1975). *The Common-Sense Philosophy of Religion of Bishop Edward Stillingfleet* (1635-1699). The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- CARTER, S. (1947). Edward Stillingfleet: A Pioneer of Reunion. In: *The Churchman*. Volume LXI. London: Church Book Room Press, LTD., pp. 118-126. Disponível em: https://biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/061-03_127.pdf
- FLAGE, D. (1981). Locke's Relative Ideas. In: *Theoria*. Volume XLVII, número 3, pp. 142-159.
- FREITAS, V. & SALGADINHO, C. 2023a. A teoria da substância no 'Ensaio sobre o Entendimento Humano' de John Locke. In: *Trans/form/ação*. Volume XLVI, pp. 35-60.
- FREITAS, V. & SALGADINHO, C. 2023b. A defesa de John Locke da teoria da substância na Primeira 'Carta' a Edward Stillingfleet. In: *Veritas* (Porto Alegre). No prelo.
- FORRAI, G. (2010). Locke on Substance in General. In: *Locke Studies*. Volume X, pp. 27-60.
- HUTTON, S. (1996). Edward Stillingfleet and Spinoza. In: *Disguised and Overt Spinozism around 1700*. Wiep Van Bunge e Wim Klever (Editores). Leiden / New York / Koln: E.J. Brill, pp. 261-274.
- JOLLEY, N. (2015). *Locke's Touchy Subjects: Materialism and Immortality*. Oxford: Oxford University Press.
- KIM, H. (2019). *Locke's Ideas of Mind and Body*. New York e London: Routledge.
- KORMAN, D. (2010). Locke on Substratum: A Deflationary Interpretation. In: *Locke Studies*. Volume X, pp. 61-84.
- LOCKE, J. (1999). *An Essay concerning Human Understanding*. Peter H. Nidditich (Editor). Oxford: Clarendon Press.
- LOCKE, J. (1999). *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Eduardo Abranches Soveral (Tradutor). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- LOCKE, J. (1824). *The Works of John Locke*. Volume III. London: C. and J. Rivington. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/title/locke-works-of-john-locke-vol-3>
- MABBOTT, J. D. (1973). *John Locke*. London e Basingstoke: Macmillan Education.
- MILLICAN, P. (2015). Locke on Substance and Our Ideas of Substances. In: *Locke and Leibniz on Substance*. Paul Lodge e Tom Stoneham (Editores). New York e London: Routledge, pp. 08-27.
- POPKIN, R. (1971). The Philosophy of Bishop Stillingfleet. In: *Journal of the History of Philosophy*. Volume IX, número 3, pp. 303-319.
- SPELLMAN, W. M. (1997). *John Locke*. New York: Macmillan Education.
- STILLINGFLEET, E. (1697). *A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity: With an Answer to the Late Socinian Objections against it from Scripture*. London: Printed by I. H. for Henry Mortlock at the Phoenix in S. Paul's Church-yard. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A61548.0001.001/1:5.10?rgn=div2;view=fulltext;q1=Trinity+---+Early+works+to+1800>

- STUART, M. (2016). The correspondence with Stillingfleet. In: *A Companion to Locke*. Matthew Stuart (Editor). Malden / Oxford / West Sussex: Wiley-Blackwell, pp. 354-370.
- WELCH, D. (2003). Defoe's 'A True Relation', Personal Identity, and the Locke-Stillingfleet Controversy. In: *Studies in Philology*. Volume C, número 3, pp. 384-399.
- YOLTON, J. (1968). *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford: The Clarendon Press.
- YOLTON, J. (2010). *Locke and the Compass of Human Understanding: A Selective Commentary on the 'Essay'*. New York: Cambridge University Press.

Sobre a virada discursivo-filosófica do ensino de filosofia: o legado argentino e a problemática do campo¹

On the discursive-philosophical turn of Philosophy Teaching: the Argentine legacy and the problematic of the field

Resumo

A partir do debate fomentado no âmbito do I Congresso Brasileiro de Professores de Filosofia, realizado em Piracicaba-SP, em novembro de 2000, sucedeu-se uma série de pesquisas e ações sobre o ensino de filosofia, as quais assumem uma perspectiva filosófica para pensar a temática. Inaugurava-se a intitulada virada discursivo-filosófica do ensino de filosofia. O presente artigo tem como objetivo discutir os termos em que se deu a referida virada, assim como recuperar o legado argentino que fundamenta e endossa o movimento de constituição, no Brasil, de um campo filosófico de reflexão. Pretende-se, em última instância, oferecer subsídios para a discussão da problemática filosófica do ensino de filosofia.

Palavras-chave: Ensino de Filosofia; Virada Discursivo-Filosófica; Problema Filosófico; Campo de Conhecimento.

1 Agradeço às queridas Jéssica Erd e Elisete Tomazetti e aos queridos Augusto Rodrigues e Rodrigo Gelamo, por assumirem comigo, com afincamento e afeição, a problemática do campo como objeto de pesquisa no Ensino de Filosofia. E a Gustavo Ruggiero, cujas generosidade e amizade filosófica inspiraram a escrita desse texto.

* Universidade Federal do ABC (UFABC). Contato: patricia.velasco@ufabc.edu.br

Recebido em: 30/08/2022 Aceito em: 28/03/2023

Abstract

Based on the debate held within the scope of the I Brazilian Congress of Professors of Philosophy, held in Piracicaba-SP, in November 2000, research and actions on the teaching of philosophy were carried out. These researches and actions are characterized by the adoption of a philosophical perspective to think about the theme and inaugurate what we call the discursive-philosophical turn of philosophy teaching. This article aims to discuss the terms in which this turn, as well as recovering the Argentine legacy that found and endorses the movement of constitution of a philosophical field of reflection in Brazil. In the last instance, it is intended to offer subsidies for the discussion of the philosophical problematic of the teaching of philosophy.

Keywords: Philosophy Teaching; Discursive-Philosophical Turn; Philosophical Problem; Field of Knowledge.

O ensino de filosofia como problema (parcialmente) determinado na história da filosofia

Na história da filosofia, diversos autores se dedicaram a pensar as problemáticas da formação humana e da formação do filósofo, assim como as correlatas questões sobre educação filosófica, ensino e aprendizagem, como mostram distintas obras na literatura filosófica. No *Menão*, por exemplo, Platão indagava a respeito da virtude: “Se a virtude for dos bens que se relacionam com a alma, poderá ou não poderá ser ensinada? Para começar, perguntemos se, sendo ela de natureza diferente do conhecimento, ainda assim será suscetível de ser ensinada, ou não?”²; já na *República*, dedicou-se a definir o que é justiça e a argumentar que a vida justa é a melhor e a mais feliz possível. “A justiça ou a injustiça nascerão”, por sua vez, “conforme a educação que se vier a dar aos defensores da Cidade. Eis o que explica o abandono do tema inicial

2 Platão. *Diálogos. Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias maior e outros*. Volumes I e II. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 87b, p. 267.

[justiça] em troca da exposição do programa educativo a eles destinado”³. Na perspectiva platônica, “à custa da *paideia* filosófica, o poder e o conhecimento se uniriam numa forma perfeita de governo”⁴: o filósofo seria o indivíduo virtuoso por excelência e chefe político da cidade justa, sendo que tanto a justiça moral individual quanto a justiça política da cidade dependeriam da educação. Ocupa-se Platão, portanto, de pensar a educação filosófica do governante – entrelaçada às temáticas ontológicas, epistemológicas e políticas discutidas na *República*. A profusão de temáticas que constitui este e outros diálogos platônicos permite compreender o porquê de muitos estudiosos da filosofia de Platão considerarem que o tema central da sua obra é a política, enquanto outros – baseados principalmente nos diálogos escritos após a sua derradeira viagem – avaliam ser a epistemologia e a ontologia os temas nucleares da filosofia platônica.

Fazendo menção especificamente à *República*, Rousseau é um dos pensadores que a classifica não como uma obra de política. O filósofo genebrino tampouco a considera uma obra de epistemologia ou ontologia, qualificando-a – uma vez que se dedica “à educação pública” – como “o mais belo tratado de educação jamais escrito”⁵. O próprio Rousseau é também exemplo de pensador que se dedicou à temática da educação: em seu *Emílio*, narra os anos de formação do menino que dá título à obra, um menino que “não existe, não existiu e não foi pensado para existir”, mas que compreende “um artifício lógico-dedutivo para meditar sobre educação e sobre as orientações do ensino. Emílio é alegoria para reflexão sobre o ato de educar as crianças”⁶, o exemplo de aplicação dos preceitos pedagógicos propostos por Rousseau. Na referida obra, o autor trava diálogo, entre outras, com as ideias pedagógicas presentes n’*Os Ensaíos*, de Montaigne, e em *Alguns pensamentos sobre a educação*, de Locke – dois outros exemplos de literatura filosófica que abordam a temática da educação.

Além das obras concernentes à educação, em sentido amplo, há tematizações na literatura filosófica referentes ao ensino de filosofia propriamente dito. Kant é um dos pensadores que se empenhou em discutir o tema. Suas teses

3 Nunes, B. Apresentação. In: Platão. *Diálogos. A República*. Volumes VI e VII. Belém: Universidade Federal do Pará, 1976, p. 14.

4 Idem.

5 Rousseau, J.-J. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 13.

6 Boto, C. O Emílio como categoria operatória do pensamento rousseauiano. In: Marques, J. O. A. (Org.). *Verdades e Mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, p. 379.

compreendem, igualmente, um exemplo possível da indissociabilidade entre determinada concepção de ensino de filosofia e a própria concepção de Filosofia que a embasa e justifica. Atribui-se a Kant a máxima “Não se aprende filosofia, apenas a filosofar”, extraída da clássica passagem da *Crítica da Razão Pura*: “Até então não é possível aprender qualquer filosofia; pois onde se encontra, quem a possui e segundo quais características se pode reconhecê-la? Só é possível aprender a filosofar”⁷. As palavras do autor são, não raro, usadas para defender a impossibilidade do ensino da filosofia, compreendendo-se esta última como história da filosofia. Mas a filosofia e a sua história não são, para Kant, uma mesma coisa. As linhas que se seguem pretendem dar alguma, ainda que breve, precisão contextual aos termos, procurando mostrar que a discussão sobre ensino da filosofia em Kant não prescinde da discussão metafilosófica sobre o que é filosofia.

Para Kant, os conhecimentos diferenciam-se segundo sua origem subjetiva, de acordo, pois, com o modo pelo qual são adquiridos: enquanto os conhecimentos racionais são conhecimentos a partir de princípios, os históricos são adquiridos a partir de dados. Nesta perspectiva, a Filosofia é “a ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão com o fim último da razão humana, ao qual, enquanto fim supremo, todos os outros fins estão subordinados, e no qual estes têm que se reunir de modo a constituir uma unidade”⁸. Como se trata de uma ciência que é crítica de si mesma (ou puro exercício da razão), a filosofia é inacabada e, por conseguinte, seria possível apenas um conhecimento histórico – e não um conhecimento racional – da filosofia. Nesse contexto conceitual, esclarece-se que se por um lado Kant não nega a possibilidade de aprendizado das filosofias formuladas pelos filósofos, ou seja, da história da filosofia, por outro, indaga a respeito da possibilidade de aprendizado d’a Filosofia, ‘sistema de todo conhecimento filosófico’. Visto que para o autor a crítica é um cânon da razão e o método da filosofia é investigante, não podem o ensino e a aprendizagem filosóficos se ater ao já pensado; “devem, sobretudo, exercitar o entendimento – buscando, livremente e criticamente, os princípios da sua própria razão. Neste sentido preciso, no que se refere à razão, pode-se, no limite, aprender a filosofar”⁹.

7 Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, B 866.

8 Kant, I. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011, Ak 24.

9 Martin, L. F. B.; Velasco, P. D. N. Filosofia e método em Kant: para além da dicotomia entre aprender filosofia e aprender a filosofar. In: Velasco, P. D. N. (Org.). *Ensino – de qual? – Filosofia: ensaios a contrapelo*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2019, p. 159.

A brevíssima reconstituição da perspectiva kantiana sobre a aprendizagem da filosofia e do filosofar corrobora a tese do filósofo português Manuel Maria Carrilho, segundo a qual há um vínculo entre a filosofia e sua ensinabilidade. A despeito da supracitada relação, alerta Carrilho que “o ensino raramente constituiu para a filosofia um problema explícito ou deu lugar à constituição de uma problemática própria”¹⁰. Afirma ainda que,

*no entanto, a filosofia apresenta de um modo indesmentível uma constante vocação de ensinar: sem dúvida nos tempos modernos, com os iluministas, Condillac, Kant ou Destutt de Tracy, ou ainda Hegel, os idealistas alemães e o eclecismo; mas também já na filosofia grega – pense-se no Protágoras onde Sócrates e Protágoras debatem precisamente se a arete é ou não ensinável, ambos defendendo em momentos e de perspectivas diferentes a efectiva possibilidade de sua transmissão – ou no período medieval, em que a filosofia se identifica em grande parte, e de um modo estreito, com a sua transmissão escolar.*¹¹

Disposto a propor a constituição do problema do ensino da filosofia, ou do que intitula de “ensinável filosófico”¹², Carrilho recupera a presença do ensino em diferentes épocas e autores para questionar: “Por que razão falamos em constituir um problema? A referência a todos estes filósofos não indicará antes que estamos face a um problema, senão já constituído, pelo menos parcialmente determinado?”¹³. Em sua obra *Razão e transmissão da filosofia* (1987), Carrilho investiga a constituição da problemática¹⁴ que denominou

10 Carrilho, M. M. *Razão e transmissão da filosofia*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 22.

11 Idem.

12 Idem.

13 Idem.

14 A fim de abordar as indagações em questão, o filósofo português toma por empréstimo a distinção proposta por Eugen Fink entre conceitos temáticos e conceitos operatórios, assim definidos: “Os conceitos *temáticos* são os conceitos nucleares, chave, da compreensão ontológica do mundo que cada filosofia propõe (por exemplo: ideia em Platão, mónada em Leibniz, transcendental em Kant, vontade de poder em Nietzsche). São eles que permitem o acesso à filosofia própria de cada autor. Simplesmente, na formação dos conceitos temáticos são utilizados outros conceitos, outros modelos de pensamento, que cada filósofo deixa em segundo plano, deixa na sombra. Trata-se aqui dos conceitos *operatórios*, que Fink diz que constituem um *campo*, um meio conceptual indispensável à elaboração de conceitos temáticos” (Carrilho, 1987, p. 22, grifos do autor). Cada filosofia conteria, na perspectiva de Fink e Carrilho, um conceito temático; se além

de *transmissibilidade filosófica*, determinando-a a partir da identificação de um campo de articulações que se entrecruzam e permitem o estudo sobre o ensinável e o inensinável filosófico. Alicerçado na análise sob a perspectiva do currículo e das razões filosóficas do ensino deste último, o autor procura mostrar que, no decurso dos séculos XVIII e XIX, o ensino da filosofia se constituiu como um problema central de diferentes filosofias. Para tanto, prioriza não a história do ensino de filosofia, mas os aspectos fulcrais na constituição da problemática da transmissibilidade filosófica. Nesse viés, afirma Carrilho:

*Inspiração que aqui se precisa na perspectiva de que o ensino não é um mero lugar secundário de transmissão filosófica: o que nos interessa é o vínculo da filosofia à ensinabilidade, e o lugar privilegiado que ele ocupa no fio da reflexão filosófica dos séculos XVIII e XIX. Não só porque certas filosofias, como o ecletismo, são simplesmente incompreensíveis sem a referência escolar, mas também – e sobretudo, porque a transmissão da filosofia tem, como Kant viu claramente, intrínsecas e complexas relações com a própria actividade filosófica.*¹⁵

Assim sendo, defende Carrilho que o ensino mantém uma intrínseca relação com o próprio filosofar, ocupando um lugar singular nas reflexões filosóficas dos séculos XVIII e XIX. A ideia de indissociabilidade entre o ensino de filosofia e a própria filosofia é também sustentada na literatura brasileira recente, mais especificamente a partir do que Rodrigues e Gelamo (2021) intitularam de “virada filosófica”, ou *virada discursivo-filosófica* das produções teóricas do ensino de filosofia, na década de 2000, em sentido que será explicitado na seção precedente.

A virada discursivo-filosófica do ensino de filosofia no Brasil

Nas décadas de 1970 e 1980, dados os esforços de departamentos de filosofia e da Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas (SEAF) para defender a presença da filosofia no então denominado 2º grau, o ensino de filosofia ocupou lugar de destaque no escopo de investigação dos pesquisadores e

deste último for possível identificar conceitos operatórios que compõem o meio conceitual a partir do qual a filosofia foi erigida, afirma-se que há uma *problemática*.

15 *Ibidem*, p. 29.

pesquisadoras em filosofia. Todavia, a despeito da mobilização política de discussão, junto à sociedade, do valor formativo da filosofia, assim como das publicações de artigos em jornais e revistas acadêmicas, não se assistiu à formulação de um programa ou ao menos de estratégias para o desenvolvimento do ensino de filosofia como um campo de pesquisa filosófica. O próprio retorno da filosofia como disciplina escolar facultativa, ainda na década de 1980, não foi suficiente para aquecer e encaminhar o debate, o que só viria a ocorrer após a promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), em 1996. A possibilidade iminente de uma presença obrigatória da filosofia nas escolas fez com que fossem retomadas as discussões sobre o valor social da filosofia¹⁶, agora conduzidas por um debate conceitual em torno do tema: acolhida entre pesquisadoras e pesquisadores da área da Filosofia da Educação, filósofas/os de formação, a temática da filosofia do ensino de filosofia foi não só pensada, mas acompanhada da criação de uma agenda que previa a organização de eventos regionais e nacionais, a expansão da bibliografia específica sobre ensino de filosofia e a criação de linhas de pesquisas nos programas de pós-graduação que contivessem as investigações sobre o ensino de filosofia em seu bojo. Nas palavras de Gallo:

por mais de uma década, após a LDB, a tomada em questão do ensinar e do aprender filosofia permaneceu ainda mesclada com o debate em torno de sua justificação, da afirmação de sua importância, como atos políticos numa luta por sua aprovação definitiva. Mas, aos poucos, foi se consolidando também um trabalho de pesquisa em torno do ensino desta disciplina, tomado como genuíno trabalho filosófico, digno de ser enfrentado e pensado com ferramentas filosóficas e não apenas estritamente pedagógicas.¹⁷

As atividades de pesquisa em torno do ensino de filosofia, às quais Gallo faz menção, inauguram a *virada discursivo-filosófica* que dá título à presente seção: a partir dos anos 2000, filósofas e filósofos brasileiros, em diálogo com seus pares latino-americanos, assumem como tema de pesquisa as problematizações filosóficas sobre o ensino da filosofia. Segundo Rodrigues e Gelamo, “esse posicionamento filosófico com o ensino de filosofia é apresentado não como uma atitude individual, proposta de um sujeito-autor, mas uma

16 Sobre a temática, cf., por exemplo, Leopoldo e Silva (1996).

17 Gallo, S. Prefácio. In: Tomazetti, E. (Org.). *Ensino de Filosofia: experiências, problematizações e perspectivas*. Curitiba, PR: Appris, 2015, p. 13.

dinâmica coletiva, uma *virada filosófica* com o ensino de filosofia¹⁸. Trata-se, ainda segundo os autores, de uma “mudança de perspectiva, do pedagógico para o filosófico”¹⁹, a qual “reposiciona a função do professor e promove um estatuto filosófico à sua prática”²⁰.

O marco inaugural da supracitada virada compreende o debate realizado no âmbito do I Congresso Brasileiro de Professores de Filosofia, ocorrido em Piracicaba (SP), em novembro de 2000. Não à toa, a coletânea oriunda do encontro foi intitulada de *Filosofia do Ensino de Filosofia* e assim justificada por Sílvio Gallo, anos mais tarde, ao relatar seu envolvimento com o ensino de filosofia na apresentação do livro *Metodologia do ensino de filosofia: uma didática para o ensino médio*: “o título do livro [Filosofia do Ensino de Filosofia] anuncia a tônica do que procuramos produzir com o congresso: um trabalho de natureza filosófica sobre o ensino de filosofia; ou, para dizer de outra maneira, tomar o ensino de filosofia como problema genuinamente filosófico”²¹. A apresentação da obra, por sua vez, é assinada por Gabriele Cornelli, e assim por ele sintetizada:

*[trata-se da] singularização de um campo de discussão que, pensando a filosofia como ensino, [...] permite assim reconhecer à reflexão sobre o ensino da filosofia não somente um passaporte, ou uma “carteira de identidade” filosófica no interior da Filosofia (aquela dos grandes clássicos), mas – ao mesmo tempo – a definição de um outro lugar hermenêutico, um ponto de vista próprio, a partir do qual pensar a mesma filosofia.*²²

18 Rodrigues, A.; Gelamo, R. P. Ensino de filosofia: notas sobre o campo e sua constituição. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v.35, n.74, mai./ago. 2021, p. 33.

19 Atenta-se aqui que a referida mudança de perspectiva não compreende o abandono de questões que são caras às pesquisas sobre ensino, como as discussões acerca de didática e metodologia, mas, antes, consiste na adoção de um novo prisma para as pesquisas sobre ensino de filosofia: embora haja objetos comuns – como as didáticas e metodologias – às diferentes subáreas de ensino, em filosofia estes objetos adquirem especificidades devido às características polissêmicas da filosofia e, portanto, as questões didático-metodológico-formativas devem ser pensadas e respondidas dentro do escopo da própria filosofia.

20 Idem.

21 Gallo, S. *Metodologia do ensino de filosofia: uma didática para o ensino médio*. Campinas, SP: Papirus, 2012, p. 14.

22 Cornelli, G. Apresentação. In: Gallo, S.; Cornelli, G.; Danelon, M. (Org). *Filosofia do Ensino de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 10.

Inaugura-se, portanto, a perspectiva de que há um ponto de vista singular a partir do qual as reflexões sobre ensino de filosofia são assumidas no bojo das reflexões filosóficas e, ao fazê-lo, permitem pensar a própria filosofia. Ainda sobre o livro apresentado por Cornelli e o caráter filosófico atribuído à obra por seu organizador, ratifica Elisete Tomazetti: “nessa obra, os autores demarcaram seus discursos sobre didática da Filosofia, enfatizando que esta deveria constituir-se como um ‘ensino filosófico da Filosofia’²³. Acrescenta ainda que, “para inspirar os leitores brasileiros, com uma reflexão ainda incipiente sobre o assunto, os autores apresentaram experiências acerca do ensino da Filosofia realizadas em países como Uruguai, França, Argentina e Itália”²⁴. De fato, no livro apresentado por Cornelli, assinam textos o filósofo francês Stéphane Douailler e o italiano Enzo Ruffaldi, e nomes como Alejandro Cerletti, Guillermo Obiols e Mauricio Langón, filósofos latino-americanos presentes no Congresso realizado em Piracicaba e que influenciaram decisivamente os termos em que o debate sobre uma *filosofia do ensino de filosofia* foi firmado no Brasil.

A influência dos estudos de filósofas e filósofos argentinos, especialmente de Laura Agratti e Gustavo Ruggiero (a partir da obra de Guillermo Obiols), assim como de Alejandro Cerletti, será tematizada em seção ulterior. Por ora, cabe recuperar alguns aspectos característicos do debate fomentado no (e desde o) I Congresso Brasileiro de Professores de Filosofia, os quais caracterizam a virada discursivo-filosófica do ensino de filosofia que dá título ao presente artigo.

A supramencionada virada discursivo-filosófica do ensino de filosofia ganhou um novo e decisivo impulso no Brasil com a homologação do novo texto da LDB, em 2008, no qual as disciplinas Filosofia e Sociologia foram incluídas como obrigatórias nos currículos do Ensino Médio²⁵. A presença obrigatória da filosofia nas escolas ampliou o escopo das investigações sobre ensino de filosofia, incentivando o desenvolvimento, de modo mais sistemático e constante, das pesquisas acadêmicas brasileiras sobre a temática²⁶.

23 Tomazetti, E. M. Produção discursiva sobre ensino e aprendizagem filosófica. *Educar em Revista*, Curitiba, Brasil, n. 46, p. 83-98, out./dez. 2012[a], p. 86.

24 Idem.

25 Cf. Lei nº 11.684, de 2 de junho de 2008, que altera o artigo 36 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996.

26 Há que se mencionar a existência de referências sobre Ensino de Filosofia no Brasil desde os textos inaugurais de Jean Maugué, “O ensino da filosofia: duas diretrizes”, publicado na década de

O ensino de filosofia, “circunscrito à instituição escolar e à presença do professor”, convidou a comunidade filosófica a “problematizar o que ali ocorre, como ocorre, com quem ocorre”²⁷, refletindo sobre a identidade da filosofia e do filosofar, seu sentido formativo e sua finalidade enquanto disciplina, a determinação do que ensinar e de como fazê-lo, as relações entre a filosofia e sua história, entre outros temas – em “um exercício filosófico [...] que poderia chamar de uma Filosofia do Ensino”²⁸.

Entre aquelas e aqueles que participaram ativamente do debate pela obrigatoriedade da disciplina no ensino médio e assumiram o ensino de filosofia como objeto e problema de pesquisa, parecia “claro que não é possível ensinar filosofia sem ensinar *alguma* filosofia [...]; também não é possível fazê-lo sem habitar certo espaço para o pensamento e sem configurar determinados sentidos para seu ensino e sua aprendizagem”²⁹. Para esses professores e professoras pesquisadores/as, o ensino de filosofia não compreende a mera justaposição entre metodologias de ensino e teorias ou problemas filosóficos: a didática e a filosofia, quando se trata de ensinar filosofia, são indissociáveis e mutuamente implicadas. A implicação em questão é explicitada por Sérgio Sardi em texto da coletânea resultante dos debates realizados no âmbito do VIII Simpósio Sul-Brasileiro sobre Ensino de Filosofia - filosofia, formação docente e cidadania³⁰:

Toda concepção acerca do ensinar-aprender filosofia remonta a uma problematização sobre o sentido da filosofia, ou sobre o que é a filosofia. Obviamente, estas formulações – qual o sentido da filosofia, ou o que é a filosofia – mantêm os seus próprios pressupostos e são ainda aproximações da conjunção de problemas que dizem respeito à filosofia da filosofia, ou

1930, no Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, e de João Cruz Costa, “A situação do ensino filosófico no Brasil”, em 1959. Atenta-se aqui, contudo, à consolidação de uma cultura de pesquisa sobre a temática, a partir do ano 2000 e, de modo ainda mais incisivo, após 2008.

27 Tomazetti, E. Papel da Filosofia na formação de educadores. In: Severino, A. J.; Lorieri, M. A.; Gallo, S. (Org.). *O papel formativo da filosofia*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 80.

28 Idem.

29 Kohan, W. O. Fundamentos à prática da filosofia na escola pública. In: Kohan, W. O.; Leal, B.; Teixeira, A. S. (Org.). *Filosofia na escola pública*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 25.

30 Evento promovido pelo Fórum Sul de Filosofia e realizado em 2008, na Universidade de Caxias do Sul, no Rio Grande do Sul.

metafilosofia. A formulação destes problemas – em suas possibilidades diversas – expressa a dinâmica na qual cada filósofo, no processo diacrônico de constituição da sua filosofia, elabora uma idiossincrática relação com a linguagem e o conhecimento. No âmbito de cada filosofia, a formulação do problema filosófico dos limites e sentidos da filosofia, assim como possíveis resoluções do mesmo, propostas por cada filósofo, delimitam uma posição sobre o ensinar-aprender filosofia. Neste caso, não há como se manter imparcial quanto à filosofia ou à concepção de filosofia que, implícita ou explicitamente, sustenta e delimita a coerência interna dos pressupostos metodológicos do ensinar-aprender filosofia. Uma concepção acerca do ensinar-aprender filosofia é e deriva, pois, de uma concepção filosófica.³¹

No excerto em destaque, Sardi esclarece que as concepções de ensinar-aprender filosofia mantêm vínculo estreito com concepções de filosofia, uma vez que envolvem problematizações metafilosóficas; a coerência interna dos pressupostos metodológicos do ensinar-aprender filosofia é sempre demarcada pelas problematizações acerca *do que é* e *de qual o sentido* da filosofia.

Assim sendo, na perspectiva de Sardi e dos demais autores e autoras da virada discursivo-filosófica aqui citados, a despeito de inúmeros professores e professoras não refletirem sobre as relações entre a filosofia e seu ensino, todo/a docente ensina filosofia de acordo com a maneira como se insere na filosofia e com esta se relaciona. O caráter polissêmico da filosofia impede que haja neutralidade na escolha de temas, autores/as, períodos históricos ou, ainda, de habilidades cognitivas a serem fomentadas em sala de aula. A inclusão ou não de filósofas ou de filosofias não ocidentais, a opção por priorizar a história da filosofia em detrimento dos problemas filosóficos (e vice-versa), a adoção da aula dialógica ou expositiva, são exemplos de que diferentes concepções de filosofia implicam distintos modos de ensinar filosofia. Do planejamento da disciplina às discussões priorizadas em aula, não há imparcialidade docente, visto que as reflexões sobre ensino de filosofia estão, inevitavelmente, atravessadas por perspectivas filosóficas.

Da intrínseca relação entre o ensino de filosofia e as problematizações (meta)filosóficas, por sua vez, decorre a necessidade, defendida por pesquisadoras e pesquisadores da temática e resumida por Márcio Danelon, “de um olhar filosófico para o ensino de filosofia, ou seja, que o ensino de filosofia se

31 Sardi, S. A. O ensinar-aprender filosofia como exercício filosófico. In: Kuiava, E. A.; Salgalli, I. J.; Carbonara, V. (Org.). *Filosofia, formação docente e cidadania*. Ijuí: ed. UNIJUÍ, 2008, p. 193.

constitui um problema filosófico, tratado de forma filosófica e tendo, isto é fundamental, a história da filosofia como instância dialógica para o enfrentamento desse problema”³². Continua o autor em sua síntese:

*Defendemos, assim, que a filosofia tome para si e enfrente o problema da formação de professores de filosofia, enfrente o problema da didática e da metodologia do ensino de filosofia, enfrente, enfim, o problema do estágio em filosofia, pois estas são experiências educativas necessárias para a formação do professor de filosofia, da qual a filosofia não pode se eximir.*³³

A responsabilidade da filosofia e de filólogas e filósofos para com a formação docente é reiterada por Gallo, que questiona: “A prática educativa tem sido inerente à Filosofia ao longo da história; em nome de que a desprezamos, quando se trata de formar o professor de filosofia? O professor de Filosofia não deve ser, de alguma maneira, filósofo (isto é, alguém que pratica a filosofia)?”³⁴. As perguntas de Gallo são também daquelas e daqueles que pesquisam sobre/em ensino de filosofia, filósofos/as-professores/as de filosofia que tomaram para si a responsabilidade de pensar a prática docente e fundaram, nas duas últimas décadas, “um movimento de dar cidadania, no território da Filosofia, à problemática do ensino que, até aqui, só encontrava asilo no território da educação”³⁵. O movimento citado por Gallo, aqui intitulado de *virada discursivo-filosófica do ensino de filosofia no Brasil*, encontra respaldo e raízes no trabalho desenvolvido por colegas argentinos/as, como será apresentado na seção subsequente.

Orientações (e problematizações) no âmbito do ensino de filosofia e a constituição de um campo filosófico de reflexão: o legado argentino

Laura Agratti, no capítulo “Orientação de Fundamento: uma perspectiva problematizadora para a formação de professores de filosofia” (2008[b]), da obra *Filosofia, Formação Docente e Cidadania*, recuperando as teses de seu texto

32 Danelon, Márcio. Apresentação do dossiê. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 22, n. 44, jul/dez, 2008, p. 17.

33 Idem.

34 Gallo, S. Apresentação. In: Gallo, S; Danelon, M; Cornelli, G. (Org.). *Ensino de Filosofia: teoria e prática*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004, p. 10.

35 Idem.

“Apuntes para pensar un giro copernicano en el Enseñar a Enseñar Filosofía” (2008[a]), menciona a possibilidade de diferenciação entre três orientações no âmbito do ensino de filosofia: a didaticista, que justapõe a filosofia e as técnicas para ensinar filosofia; a filosófico-didática, na qual a pergunta pelo sentido da filosofia antecede a configuração das estratégias didáticas; e “a orientação de fundamento que se ocupa do conjunto de interrogações que marcam a delimitação e reconhecimento de problemas específicos, próprios do âmbito do ensino da filosofia”³⁶.

A primeira orientação no âmbito do ensino de filosofia, intitulada *didaticista*, corresponde à perspectiva que dominou a formação de professoras e professores na Argentina até a década de 1980, em que as disciplinas filosóficas, comuns à formação do/a pesquisador/a, são majoritárias no currículo, e a estas se somam algumas disciplinas pedagógicas. Nessa perspectiva, o ensino se restringe à organização do conteúdo, à disposição de estratégias metodológicas e à avaliação da aprendizagem³⁷. A segunda orientação, por sua vez, é atribuída aos trabalhos de Guillermo Obiols, o qual, inspirado na *Didáctica de la Filosofía*, de Augusto Salazar Bondy (1968), propõe que sejam investigadas as diferentes modalidades de ensino de filosofia a partir de interpretações da própria filosofia – seja esta tomada como substantivo, a filosofia, seja como verbo, o filosofar. Para Obiols, a “pergunta sobre onde se encontra a filosofia pode receber ao menos quatro respostas: na história da filosofia, nos textos filosóficos, nas doutrinas ou sistemas e nos problemas ou questões”³⁸. Por conseguinte, “de modo correlativo, no ensino de filosofia a ênfase tem sido colocada alternadamente no estudo da história da filosofia, na leitura e comentário de textos, nas diversas abordagens doutrinárias e na tematização dos problemas filosóficos”³⁹. Assim sendo, a cada *locus* da

36 Agratti, L. Orientação de Fundamento: uma perspectiva problematizadora para a formação de professores em Filosofia. In: Kuiava, E. A.; Salgalli, I. J.; Carbonara, V. (Org.). *Filosofia, formação docente e cidadania*. Ijuí: ed. UNIJUÍ, 2008[b], p. 183.

37 Sobre o assunto, cf. Obiols (2002, p. 40-59). O diagnóstico argentino é próximo do brasileiro: a despeito da integralidade dos cursos de licenciatura constar na letra da lei, pode-se dizer que a formação docente em filosofia ainda hoje, no Brasil, é prioritariamente marcada por essa orientação didaticista. Sobre o tema, cf. Tomazetti (2012[b]), Velasco (2014) e Lindberg (2020).

38 Obiols, G. Las grandes modalidades de la enseñanza filosófica. In: Obiols, G.; Frassinetti, M. (Ed.). *La enseñanza filosófica en la escuela secundaria*. Buenos Aires: A-Z Editora, 1993[b], p. 54. São de nossa responsabilidade as traduções livres para o português de todas as citações do original em espanhol apresentadas neste texto.

39 Idem.

filosofia e do filosofar corresponde uma modalidade de ensino, não havendo privilégio de uma sobre as outras.

De toda forma, segundo Agratti (2008[a]; 2008[b]), se por um lado a orientação *filosófico-didática* baseada em Obiols (1993[b]) abre a possibilidade de pensar a relação da filosofia e seu ensino de modo distinto do tradicional, por outro, não anula a orientação didaticista, mantendo com esta uma relação de complementaridade. Identifica a filósofa a necessidade de uma terceira orientação no âmbito do ensino de filosofia, a qual intitula *de fundamento*. Esta orientação investiga os problemas específicos do ensino de filosofia, os quais giram em torno da seguinte questão: o que se ensina quando se ensina filosofia? O núcleo problemático do ensino de filosofia consiste, nesse viés, em perguntas como “o que é filosofia?”, “a filosofia é ensinável?”, “podem conviver distintas formas de ensinar filosofia ou há uma única maneira de ensiná-la?”. Cada pergunta, por sua vez, carrega pressupostos e será respondida de modo diferente, de acordo com a concepção de filosofia assumida por quem se dedica a ensaiar respostas. Prossegue Agratti:

Com base nessa perspectiva, o ensino da filosofia se dá em um espaço de controvérsia no âmbito daquelas questões que se consideram básicas e fundamentais na hora de definir um curso de ação em que se expresse uma determinada relação da filosofia e seu ensino. A exploração pelo traço distintivo que faz de um problema um problema filosófico ou por determinar se se pode prescindir da história da filosofia quanto é ensinada são exemplos de questionamentos que vêm dar sentido a aspectos de fundamento no ensino da filosofia.

É com base nessa terceira orientação que acredito, se poderia construir uma disciplina filosófica com temas e desenvolvimentos próprios, uma Filosofia do Ensino de Filosofia.⁴⁰

Assente em investigações sobre ensino de filosofia orientadas por questões de fundamento, as quais problematizam a relação da(s) filosofia(s) e suas infundáveis possibilidades de ensino, Laura Agratti concebe a possibilidade de constituição da disciplina filosófica Filosofia do Ensino de Filosofia. Mais do que isso, vislumbra um projeto ainda mais audacioso, como identificado

40 Agratti, L. Orientação de Fundamento: uma perspectiva problematizadora para a formação de professores em Filosofia. In: Kuiava, E. A.; Salgalli, I. J.; Carbonara, V. (Org.). *Filosofia, formação docente e cidadania*. Ijuí: ed. UNIJUÍ, 2008[b], p. 183.

pela própria autora: “sem dúvida, isso pode parecer ambicioso mas, por ser fecunda a orientação de fundamento, resultaria ser condição de possibilidade para a configuração de uma área específica de reflexão filosófica em torno de seu próprio ensino”⁴¹. Nota-se, portanto, que no debate embrionário sobre o campo da Filosofia do Ensino de Filosofia⁴², já constava um dos traços distintivos da área, a saber, sua dimensão metafilosófica⁴³.

Os textos de Obiols que inspiraram Agratti a propor “Apuntes para pensar un giro copernicano en el enseñar a enseñar filosofía” (2008[a]) também influenciaram Gustavo Ruggiero ao escrever “La didáctica de la Filosofía y la paradoja del giro filosófico” (2012). Considerado por Ruggiero como referência e precursor do campo da didática da Filosofia na Argentina, Obiols dedicou-se a investigar o problema para o ensino de filosofia. Segundo este último, não é o método o principal problema do ensino de filosofia. Trata-se de levar em conta, na formação docente na área: a problematização da concepção de filosofia em nome da qual se dará o ensino, a problematização da própria concepção de ensino e, igualmente, as relações entre a filosofia e seu ensino.

Apoiado na perspectiva supramencionada, Obiols desenvolveu alguns esquemas práticos sobre o ensinar a ensinar filosofia, tendo como foco a formação docente em Filosofia⁴⁴. Realizou, igualmente, um trabalho de mapeamento do estado da arte das concepções de filosofia e ensino de filosofia nas escolas secundárias argentinas, seja em textos próprios⁴⁵, seja em textos com colegas⁴⁶.

Como anteriormente dito, o trabalho de Obiols (e dos pesquisadores e pesquisadoras que compunham o “Programa para el Mejoramiento de la

41 Ibidem, p. 184.

42 Neste artigo, as noções de campo de conhecimento e (sub)área de pesquisa para designar a Filosofia do Ensino de Filosofia serão usadas de maneira indistinta. Isto porque a segunda é adotada no meio acadêmico (e, particularmente, nas agências de fomento à pesquisa e à formação de recursos humanos para a pesquisa no Brasil), enquanto a primeira é alicerçada na teoria dos campos de Pierre Bourdieu (1989; 2004[a]; 2004[b]) e, especificamente, no conceito bourdieusiano de campo científico (1983) – oferecendo, portanto, maior precisão conceitual ao propósito do presente texto.

43 Presente nas discussões que demarcam a virada discursivo-filosófica do ensino de filosofia, apresentada na seção precedente, a dimensão metafilosófica do ensino de filosofia é considerada como um dos aspectos constitutivos do próprio campo de conhecimento Filosofia do Ensino de Filosofia, como será explorado em seção ulterior.

44 Cf., por exemplo, Obiols (2003).

45 Como em Obiols (1993[c]).

46 Cf.: Obiols; Agratti (1993); Obiols; Rabossi (1993; 2000).

Enseñanza de la Filosofía”⁴⁷) é considerado um marco para Ruggiero, sendo avaliado por este como “uma virada didática no campo do ensino da filosofia”⁴⁸. Como precursores da referida virada didático-filosófica, além de pesquisadoras e pesquisadores argentinos do Programa supracitado, Ruggiero menciona os nomes da chilena Olga Grau e dos uruguaios Isabel Gonzalez, Janett Tourn, Marisa Berttolini e Mauricio Langón, além dos brasileiros Elisete Tomazetti, Geraldo Horn, Sergio Sardi, Silvio Gallo e Walter Kohan – evidenciando que a perspectiva de pensar a “didática do filosofar” não como “um modo da didática, mas como *um modo específico de filosofar*”⁴⁹, inaugurada com a virada, ressoava não apenas na Argentina, mas em outros países da América Latina.

Fazendo uma analogia com o movimento desta “virada didática”, Ruggiero investiga se “poderíamos falar na atualidade de uma *virada filosófica* com relação à investigação teórica e metodológica em torno do ensino de filosofia”, uma vez que constata que “os estudos mais recentes sobre o ensino de filosofia têm progressivamente dado um perfil singular ao seu horizonte problemático, ampliando a concepção tradicional e o alcance da ‘didática da filosofia’, ligando-o mais com os próprios desenvolvimentos do campo filosófico”⁵⁰.

Um dos estudos a que faz menção Ruggiero diz respeito à obra *O ensino de filosofia como problema filosófico* (2009), de Alejandro Cerletti, cujo título evidencia a tese central sustentada pelo filósofo argentino. A ideia de que o ensino de filosofia é indissociável da própria filosofia e, portanto, não deve ser pensado fora do escopo filosófico é especificada pelo próprio Cerletti:

Se se trata de ensinar “filosofia”, seria preciso poder determinar, em primeiro lugar, o que será proposto sob essa denominação. Mas [...] a

47 Projeto desenvolvido por professores e professoras da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires (UBA) e da Faculdade de Humanidades e Ciências da Educação da Universidade Nacional de La Plata (UNPL), e subsidiado pela Secretaria de Ciência e Tecnologia da UBA. Participaram do grupo fundador do projeto: Laura Agratti, Margarita Costa, Ana Claudia Couló, Martha Frassinetti de Gallo, Maria Cristina González, Guillermo Obiols, Eduardo Rabossi, Maria Isabel Santa Cruz e Nora Stigol. Ao grupo, posteriormente, juntaram-se Alcira Bonilla, Alejandro Cerletti e Graciela Vidiella (cf. Obiols; Rabossi (2000)).

48 Ruggiero, G. La formación de los profesores de Filosofía u la paradoja del “giro filosófico”. *Educar em Revista*, Curitiba, Brasil, n. 46, out./dez. 2012, p. 102.

49 Langón, M. Filosofia do ensino de filosofia. In: GALLO, S.; CORNELLI, G.; DANELON, M. (Org). *Filosofia do Ensino de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 92, grifos do autor.

50 Ruggiero, G., op. cit., p. 102.

pergunta “que é filosofia?” constitui um tema próprio e fundamental da filosofia mesma, e não admite, de modo algum, uma resposta única. E mais, cada filosofia (ou cada filósofo) responde a essa pergunta, explícita ou implicitamente, desde o seu horizonte teórico [...]. O fato de, ao pretendermos ensinar filosofia, sermos conduzidos a, como um passo prévio, ter de ensaiar uma possível interrogação sobre o que é filosofia, e que essa tentativa suponha introduzir-se na filosofia, mostra que a sustentação de todo ensino de filosofia é, mais do que dialógica ou pedagógica, basicamente filosófica.⁵¹

Assim como – o que procuramos mostrar na seção inaugural do presente texto – não é possível compreender corretamente a perspectiva kantiana sobre ensino de filosofia sem entender o que o autor entende por filosofia, toda a concepção de ensino de filosofia exige que se considere o que está sendo denominado de filosofia. Se o ensaio de resposta à indagação “o que é filosofia?”, por sua vez, supõe um exercício filosófico, tem-se que a base das discussões sobre ensino de filosofia são, da mesma forma, filosóficas: “As interrogações ‘que é ensinar filosofia?’ e ‘que é filosofia?’ mantêm então relação direta que enlaça aspectos essenciais da filosofia e do filosofar”⁵². Em outra passagem de seu livro, Cerletti esmiúça as problematizações centrais envolvidas no vínculo entre a filosofia e seu ensino:

*Que significa “ensinar” filosofia? Pode-se ensinar filosofia sem ter uma concepção unívoca do que ela é? Que se ensina em seu nome? Quando se aprende filosofia? Que se aprende (certa informação, um proceder, uma atitude, etc.)? Pode-se ensinar a filosofar? O professor deve ser filósofo (se não o é, que se ensina)? Como influi o contexto – nível, características do grupo de alunos, instituição, etc. – no ensino? Que relação existe entre “a filosofia” e “a filosofia ensinada”?*⁵³

As questões colocadas pelo filósofo argentino não encerram o campo de reflexões sobre a temática do ensino de filosofia, mas sinalizam para a constituição de

51 Cerletti, A. *O ensino de filosofia como problema filosófico*. Tradução de Ingrid M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 14.

52 Idem.

53 Ibidem, p. 62.

“um campo novo de reflexão filosófica: a filosofia do ensino, que é o que a meu ver se deve deprender do adjetivo “filosófico” (de “ensino filosófico”). Poder-se-á, então, falar, e neste preciso sentido, de uma *filosofia do ensino filosófico*”⁵⁴.

Do mesmo modo como Agratti sinalizara, a partir da fecundidade da orientação de fundamento, a respeito da possibilidade de “configuração de uma área específica de reflexão filosófica em torno de seu próprio ensino”⁵⁵, Cerletti defende que a perspectiva filosófica assumida por pesquisadoras e pesquisadores do ensino de filosofia amplia o escopo da própria filosofia, criando um campo específico de pesquisa. Em texto escrito com Ruggiero, recupera o histórico das pesquisas sobre ensino de filosofia realizadas nos últimos vinte anos na Argentina. Sobre a singularidade do horizonte problemático das pesquisas sobre ensino de filosofia realizadas nos últimos vinte anos, asseveram Cerletti e Ruggiero que, nestes estudos,

*a concepção tradicional e o alcance da “didática da filosofia” foram ampliados e vinculados aos desenvolvimentos próprios do campo filosófico. Essa situação permitiu que o ensino de filosofia fosse abordado a partir de novas perspectivas e superasse a forma tradicional de abordá-lo, que o classificava na menção de algumas propostas didáticas para professores. É então possível definir problemas singulares e construir teoria, decorrentes da prática concreta de ensinar filosofia e da reflexão que a própria filosofia faz sobre suas condições de transmissão.*⁵⁶

Alguns destes problemas singulares constitutivos do campo da Filosofia do Ensino de Filosofia foram anteriormente elencados, em citação do próprio Cerletti. São também tematizados por Guillermo Obiols e Eduardo Rabossi em seu *La Filosofía y el filosofar*:

O ensino-aprendizagem da Filosofia cria um conjunto de problemas que são, ao mesmo tempo, importantes, peculiares e complexos. A importância deriva,

54 Cerletti, A. Ensino da filosofia e filosofia do ensino filosófico. In: Gallo, S.; Cornelli, G.; Danealon, M. (Org). *Filosofia do Ensino de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 66.

55 Agratti, L. Orientação de Fundamento: uma perspectiva problematizadora para a formação de professores em Filosofia. In: Kuiava, E. A.; Salgalli, I. J.; Carbonara, V. (Org.). *Filosofia, formação docente e cidadania*. Ijuí: ed. UNIJUÍ, 2008[b], p. 184.

56 Cerletti, A.; Ruggiero, G. (Eds.). *Enseñar filosofía en los límites: un estudio sobre la enseñanza de la filosofía en el Conurbano Bonaerense*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010, p. 15-16.

obviamente, do papel desempenhado pela Filosofia – o que se deseja que seja realizado pela formação intelectual dos educandos. A peculiaridade surge da natureza mesma da Filosofia: de suas divergências endêmicas sobre método e dos problemas básicos, de suas credenciais teóricas e de sua relevância prática. A complexidade é, naturalmente, uma consequência direta das duas características anteriores. Quando refletimos sobre o ensino-aprendizagem da Filosofia na prática, não somente temos que responder às perguntas canônicas que formularíamos a respeito de qualquer área do conhecimento (o que ensinar, como ensinar, por que ensinar), mas temos que decidir também, e ao mesmo tempo, sua localização na “pirâmide cognitiva” (a questão da importância) e suas características teóricas e práticas (a questão da peculiaridade).⁵⁷

Nota-se que Obiols e Rabossi qualificam os problemas concernentes ao ensino-aprendizagem da filosofia como importantes, peculiares e complexos. Se a importância diz respeito ao papel formativo da filosofia, a peculiaridade se assenta na natureza polissêmica da filosofia, da qual decorre a impossibilidade de uma perspectiva única sobre o ensino. Por conseguinte, desenha-se a complexidade dos problemas em questão: além das discussões sobre o que, o como e o por que ensinar, comuns ao ensino das demais áreas de conhecimento, quando se trata de ensinar filosofia, requerem-se também reflexões sobre a importância da filosofia na formação do educando e, igualmente, sobre as questões metafilosóficas anteriormente mencionadas. Exige-se um posicionamento na filosofia: “o filosofar é uma construção complexa em que cada filósofo, ou aprendiz de filósofo, incide singularmente *naquilo que há* da filosofia. [...] Quem filosofa pensará os problemas de seu mundo em, desde ou contra uma filosofia”⁵⁸.

Não obstante a complexidade dos problemas referentes ao ensino-aprendizagem da filosofia e a percepção dos filósofos e filósofas argentinos quanto ao início da consolidação de um campo disciplinar sobre a temática⁵⁹, Gus-

57 Obiols, G.; Rabossi, E. *La Filosofía y el filosofar: problemas en su enseñanza*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993, p. 7.

58 Cerletti, A. *O ensino de filosofia como problema filosófico*. Tradução de Ingrid M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 33.

59 Na obra *Enseñar filosofía en los límites: un estudio sobre la enseñanza de la filosofía en el Conurbano Bonaerense*, Cerletti e Ruggiero observam que “embora a questão do ensino de filosofia seja um assunto que, desde os pré-socráticos, atravessa quase toda a história da filosofia, é relativamente recente o interesse teórico dos filósofos em constituí-la em um campo especial de estudo e pesquisa” (2010, p. 15). Constatam ainda, tendo como referência o seu próprio país, que apenas “após os

tavo Ruggiero, em seu artigo “La formación de los profesores de Filosofía u la paradoja del ‘giro filosófico’” (2012), constata “que existe uma distância entre a riqueza e diversidade das propostas teóricas e metodológicas do campo disciplinar da didática da Filosofia que contrasta com a precariedade das práticas que um observador crítico registrara hoje em uma aula da escola secundária”⁶⁰. Para Ruggiero, as práticas em sala de aula são muito pouco filosóficas, fato decorrente de alguns problemas característicos dos cursos de formação de professores e professoras (e anteriormente diagnosticados por Obiols), a saber: a associação de pesquisa com originalidade e de ensino com repetição; a falta de problematização das concepções de filosofia; a ausência de problematizações acerca das concepções de ensino e das relações entre ensino e filosofia – perguntas como “o que quer dizer ensinar? O que quer dizer ensinar Filosofia? A Filosofia é ensinável?”⁶¹, por exemplo, nem sempre fazem parte do escopo dos cursos de formação docente.

A partir do diagnóstico acima, Ruggiero defende que, para a consolidação de um campo filosófico acerca da problemática do ensino de filosofia, faz-se necessário um distanciamento crítico da demanda usual de métodos e demais dispositivos de ensino por parte de licenciandos/as e formadores/as de professores/as, assumindo-se uma relação própria com a filosofia. Apenas a “reconstrução das razões pelas quais se quer ensinar Filosofia, tanto quanto o que se supõe que se fará em nome dela”, será capaz de promover “uma tarefa de *elucidación*, [...] de pensar o que se faz e saber o que se pensa”⁶². Nesse sentido, no já citado texto em coautoria com Cerletti, Ruggiero afirma:

Suspeitamos, então, que um professor de filosofia deveria submeter à crítica filosófica a própria aula de filosofia e a sua própria condição de professor. Quer dizer, através da investigação das representações que os professores têm sobre sua condição de filósofo/a e as do próprio ensino da

primeiros trabalhos que tiveram certa influência nas práticas concretas do ensino de filosofia, nas décadas de oitenta e dos anos noventa, a didática da filosofia começou a se consolidar como um campo disciplinar reconhecido” (CERLETTI; RUGGIERO, 2010, p. 15).

60 Ruggiero, G., op. cit., p. 104.

61 Ibidem, p. 107.

62 Ibidem, p. 109.

*filosofia, se poderia averiguar até que ponto a aula de filosofia constituiria um problema filosófico para os professores.*⁶³

Não cabe no escopo do presente texto uma eventual discussão sobre em que termos se poderia conceber uma *filosofia de professores*⁶⁴. Atenta-se tão somente à necessidade de estender a problematização filosófica presente nas pesquisas do campo da Filosofia do Ensino de Filosofia à filosofia efetivamente praticada em sala de aula. O diagnóstico dos/as colegas argentinos pode servir de alerta para o movimento instaurado no Brasil de *dar cidadania* filosófica ao ensino de filosofia, mencionado por Gallo. Por um lado, pesquisas recentes⁶⁵ mostram que as questões sobre a filosofia e seu ensino passaram a ser tematizadas em pesquisas de graduação (iniciação científica e trabalho de conclusão de curso) e pós-graduação (mestrado e doutorado), assim como compartilhadas em eventos científicos – gerando produções de diversas naturezas, como livros, artigos, capítulos de livros e trabalhos completos publicados em anais de evento. Por outro, pergunta-se: o teor daquilo que é pesquisado coaduna com a ideia de refletir filosoficamente sobre o ensino de filosofia? Ou tais pesquisas continuam sendo orientadas pela perspectiva didaticista identificada por Agratti (2008[a], 2008[b])? Ademais: em que medida os professores e professoras da Educação Básica, em seu ofício docente, assumem a perspectiva filosófica do ensino de filosofia inaugurada com a virada discursivo-filosófica das pesquisas realizadas no Brasil? A seção final do presente artigo visa, à guisa de conclusão, problematizar – a partir de reflexões provocadas pelo legado argentino – alguns aspectos decorrentes da virada discursivo-filosófica ora tematizada.

À guisa de conclusão: problematizações do e sobre o campo

Nas seções precedentes, procurou-se reconstituir alguns marcos históricos e alguns aspectos do debate que caracterizaram a intitulada *virada discursivo-filosófica do ensino de filosofia*. Buscou-se, igualmente, identificar alguns textos e filósofos/os argentinas/os que influenciaram os termos em que a referida

63 Cerletti, A.; Ruggiero, G. (Eds.). *Enseñar filosofía en los límites: un estudio sobre la enseñanza de la filosofía en el Conurbano Bonaerense*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010, p. 55-56.

64 Sobre o assunto, cf. Châtelet (1971) e Gelamo (2009).

65 Cf. Velasco (2019, 2020 e 2022[b]).

virada se deu. Uma virada discursivo-filosófica que, como visto, pretendia “uma territorialização do ensino de filosofia como responsabilidade da filosofia, território de investigação e pesquisa genuinamente filosófico e lugar onde as práticas de ensinar e aprender filosofia não são separadas do exercício de filosofar”⁶⁶. Cabe perguntar: cerca de duas décadas depois da virada em questão, pode-se identificar efetivamente um campo de conhecimento de problematizações filosóficas sobre o ensino e a aprendizagem em filosofia?

Entre 2019 e 2021, pesquisadores e pesquisadoras do GT da ANPOF Filosofar e Ensinar a Filosofar realizaram um trabalho de mapeamento do acervo da área de Ensino de Filosofia no Brasil, atendo-se primordialmente à identificação de produções bibliográficas, teses e dissertações sobre a temática do ensino de filosofia.

Os números obtidos no referido mapeamento do acervo da área⁶⁷ permitem afirmarmos que o movimento iniciado com a virada discursivo-filosófica na década de 2000 teve, vinte anos depois, um significativo crescimento, capilarização e amadurecimento, ocupando no mês de outubro de 2021 a página institucional e as redes sociais da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. O intitulado mês ANPOF “Ensino de filosofia: por uma cidadania filosófica do campo”⁶⁸ colocou no centro de discussão da comunidade filosófica nacional o campo de conhecimento que se produz em torno do ensino de filosofia, compartilhando iniciativas, dados das produções e o debate em torno da problemática filosófica do campo. Por conseguinte, as produções identificadas nas últimas duas décadas e “o amadurecimento da área nos permite[m]”, enfim, “debruçar sobre o que temos feito e procurar identificar, naquilo que é efetivamente realizado, nossa especificidade”⁶⁹ – levando a cabo o debate inaugurado nos anos 2000 com a virada filosófica do ensino de filosofia.

66 Rodrigues, A.; Gelamo, R. P., op. cit., p. 36.

67 Segundo a subcomissão do GT Filosofar e Ensinar a Filosofar responsável pela coleta do acervo do grupo, apenas entre os membros do GT contabilizam-se, em 20 anos, cerca de 170 livros, 500 artigos, 540 capítulos de livros, 270 trabalhos completos em anais de evento e 145 projetos de pesquisa sobre ensino de filosofia. Na comunidade brasileira mais ampla, foram publicados 34 dossiês temáticos, e defendidas 265 dissertações profissionais, 239 dissertações acadêmicas e 53 teses de doutorado (cf. Velasco, 2020, assim como o repositório em que parte desta produção é publicizada: disponível em: <https://lapefil.pesquisa.ufabc.edu.br/acervo/>. Acesso: 04 jul. 2022).

68 Cf. Velasco (2022[b]).

69 Rodrigues, A.; Gelamo, R. P., op.cit., p. 12.

Um primeiro estudo de identificação do distintivo do campo foi publicado no artigo “O estatuto epistemológico do Ensino de Filosofia: uma discussão da área a partir de seus autores e autoras” (VELASCO, 2022[a]), no qual, todavia, toma-se como matéria-prima não as produções, mas seus autores e autoras – ou, em termos bourdieusianos, seus *produtores* – os/as agentes sociais que produzem e estruturam o campo⁷⁰. A fim de dar densidade filosófica ao debate sobre o estatuto epistemológico do ensino de filosofia, cabe confrontarmos as teses desse estudo inaugural com as produções oriundas e definidoras do próprio campo.

No supra referido texto, as/os agentes sociais que produzem e estruturam o campo sustentam que “as questões-objeto da área são 1) indissociáveis da pergunta ‘que Filosofia?’ [...] e, nesse sentido, só podem ser pensadas dentro da própria Filosofia; 2) intrínsecas à prática; 3) permeadas por um compromisso político”⁷¹; cada uma das dimensões em questão compõe, segundo os pesquisadores e pesquisadoras da área, o *estatuto epistemológico* do Ensino de Filosofia. Este, portanto, teria como traço distintivo o atravessamento por questões metafisológicas: o que é filosofia? Que relação mantenho com a filosofia? De que modo esta relação implica no meu ofício docente? Teria como característica, também, o indissociável vínculo entre teoria e prática, uma vez que o “campo [do Ensino de Filosofia] é estéril sem o chão da sala de aula, sem o chão da escola ou da universidade, enfim, sem as práticas mobilizadas por aquelas e aqueles envolvidos com esse ensino e essa aprendizagem”⁷². Por fim, uma terceira dimensão do campo do Ensino de Filosofia consistiria no compromisso político, entendido tanto no sentido mais amplo, de uma formação filosófica que contribua para uma educação de qualidade, como no sentido mais restrito da responsabilidade de discutir temas e problemas contemporâneos sob o olhar da filosofia.

70 Notadamente, os/as agentes participantes da pesquisa foram os/as integrantes do GT Filosofar e Ensinar a Filosofar (ANPOF). Foram também ouvidos/as colegas do Programa de Pós-graduação em Filosofia e Ensino (PPFEN/CEFET-RJ) e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO), além de pesquisadores/as que têm produção e orientação na área.

71 Velasco, P. D. N. O estatuto epistemológico do Ensino de Filosofia: uma discussão da área a partir de seus autores e autoras. *Pro-Posições*. Campinas, SP, v. 33, 2022[a], p. 9-10.

72 Velasco, P. D. N. Revisitando minha trajetória de pesquisa junto ao Enfilo: problematizações sobre (não tão) velhas (mas sempre caras) questões. In: RODRIGUES, A.; GELAMO, R. P. (Org.). *Percepções sobre o ensino de filosofia: registros de um tempo e seus movimentos*. Marília: Oficina Universitária, 2021, p. 30.

As três dimensões constitutivas, segundo seus agentes sociais, do estatuto epistemológico do campo do Ensino de Filosofia, ora aludidas, são exploradas no artigo em voga, o qual ainda discute a dificuldade de precisar os limites do campo, visto que se trata de uma área “de interface – interface entre teoria e prática; interface entre Filosofia e formação; interface entre Filosofia, Educação, Ensino e chão da sala de aula”⁷³. Não obstante o caráter de interface, a virada filosófica iniciada em 2000 – compartilhada por pesquisadoras e pesquisadores da Argentina e de outros países da América Latina – aponta para o movimento de recepção do ensino de filosofia, no Brasil, por filósofas e filósofos.

A reconstituição histórica da virada discursivo-filosófica a partir do legado argentino, por sua vez, permite averiguarmos que o estatuto epistemológico do campo tal como levantado por pesquisadoras e pesquisadores da área coincide, em grande medida, com a qualificação dos problemas descrita por Rabossi e Obiols. Como anteriormente dito, a complexidade dos problemas do campo para estes autores é devido à polissemia da filosofia e ao conseqüente caráter metafilosófico do seu ensino. As questões que se impõem, neste momento, àquelas e àqueles que constituem o campo do ensino de filosofia no Brasil, passam a ser outras: em que medida as dimensões identificadas por pesquisadoras e pesquisadores da área estão presentes nas produções do campo? E caso não estejam, quais seriam as peculiaridades das obras sobre/em ensino de filosofia? Ademais: aquilo que é distintivo destas produções permite efetivamente a definição de um campo científico (BOURDIEU, 1983)?

Acrescentam-se, ainda, as seguintes indagações: em que sentido levamos a cabo a proposta de enfrentar as questões metafilosóficas quando se trata não apenas das pesquisas teóricas sobre o tema, mas dos cursos de formação, ou seja, das licenciaturas em filosofia, e da prática cotidiana do trabalho filosófico nas escolas? E mesmo com relação às pesquisas acadêmicas: ainda que pese o volume de produções nacionais sobre a temática em questão, pode-se dizer, na esteira da proposta de Agratti (2008[b]), que desenvolvemos pesquisas baseadas na orientação de fundamento e, portanto, é possível a identificação de uma área específica de reflexão filosófica em torno de seu ensino? Ou as produções se caracterizam pela orientação didaticista (justapondo a filosofia e as técnicas para ensinar filosofia) e, quando muito, pela orientação filosófico-didática (com a pergunta pelo sentido da filosofia antecedendo a configuração das estratégias didáticas)?

73 Velasco, P. D. N. O estatuto epistemológico do Ensino de Filosofia: uma discussão da área a partir de seus autores e autoras. *Pro-Posições*. Campinas, SP, v. 33, 2022[a], p. 21.

O presente texto não pretende adentrar a discussão, pois se trata, neste espaço, de ensaiar um passo prévio, procurando constituir e delimitar a problemática do campo. Há que se fazer uma análise crítica das produções bibliográficas e das teses e dissertações acadêmicas que têm a temática em seu bojo, e problematizar o ensino de filosofia como campo de conhecimento – investigando aspectos distintivos das pesquisas sobre a temática do ensino de filosofia, realizadas em território brasileiro, assim como discutindo em que sentido é possível definirmos um campo científico intitulado Filosofia do Ensino de Filosofia. Trabalho similar deve ser feito junto aos professores e professoras que atuam nas escolas: apenas a partir de um diagnóstico daquilo que é feito, nas escolas, em nome da filosofia (objetivos formativos, conteúdos, competências e habilidades, materiais didáticos etc.), será possível pensarmos modos de minimizar “a distância entre o que fazemos e o que queremos fazer como professores e professoras”⁷⁴. Uma ação que permitirá, enfim, estabelecermos novas relações com a própria filosofia, consolidando a virada discursivo-filosófica do ensino de filosofia e oferecendo densidade filosófica ao legado argentino e à problemática do campo. Ao se firmar, fortalecer e potencializar a filosofia no e do ensino de filosofia no Brasil, o problema do ensino de filosofia deixará, enfim, de ser “parcialmente determinado”⁷⁵ para ser assumido e reconhecido tal como especificado pela filósofa argentina Vera Waksman: “um problema que requer ser pensado, e não simplesmente resolvido”⁷⁶; ou, em outros termos, como um genuíno e significativo problema filosófico.

Referências

AGRATTI, L. Apuntes para pensar un giro copernicano en el enseñar a enseñar filosofía. In: GRAU, O; BONZI, P. (eds.). *Grafiyas filosóficas*. Problemas actuales de la filosofía y su enseñanza. Santiago de Chile: Universidad de Chile-Unesco, 2008[a], p. 535-541.

74 Cerletti, A.; Ruggiero, G. (Eds.). *Enseñar filosofía en los límites: un estudio sobre la enseñanza de la filosofía en el Conurbano Bonaerense*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010, p. 65.

75 Carrilho, M. M., op. cit., p. 22.

76 Waksman, V. Da tensão do pensar: sentidos da filosofia com crianças. In: Kohan, W. (Org.). *Ensino de Filosofia: perspectivas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005, p. 176.

- AGRATTI, L. Orientação de Fundamento: uma perspectiva problematizadora para a formação de professores em Filosofia. In: KUIAVA, E. A.; SALGALLI, I. J.; CARBONARA, V. (Org.). *Filosofia, formação docente e cidadania*. Ijuí: ed. UNIJUÍ, 2008[b], p. 181-191.
- BOTO, C. O Emílio como categoria operatória do pensamento rousseauiano. In: MARQUES, J. O. A. (Org.). *Verdades e Mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, p. 369-387.
- BOURDIEU, P. O campo científico. In: ORTIZ, R. (Org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. Tradução de Paula Montero e Alicia Auzmendi. São Paulo: Ática, 1983, p. 122-155. - (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- BOURDIEU, P. A gênese dos conceitos de habitus e de campo. In: BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Difel, 1989, p. 59-73.
- BOURDIEU, P. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. Tradução de Denice Barbara Catani. São Paulo: UNESP, 2004[a].
- BOURDIEU, P. *Para uma sociologia da ciência*. Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2004[b].
- CARRILHO, M. M. *Razão e transmissão da filosofia*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.
- CERLETTI, A. Ensino da filosofia e filosofia do ensino filosófico. In: GALLO, S.; CORNELLI, G.; DANELON, M. (Org.). *Filosofia do Ensino de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 61-69.
- CERLETTI, A. *O ensino de filosofia como problema filosófico*. Tradução de Ingrid M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CERLETTI, A; RUGGIERO, G. (Eds.). *Enseñar filosofía en los límites: un estudio sobre la enseñanza de la filosofía en el Conurbano Bonaerense*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010.
- CHÂTELET, F. *La filosofía de los profesores*. Tradução de Ignacio Romero de Solís. Madrid: Bernard Grasset y Editorial Fundamentos, 1971.
- CORNELLI, G. Apresentação. In: GALLO, S.; CORNELLI, G.; DANELON, M. (Org.). *Filosofia do Ensino de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 9-14.
- DANELON, Márcio. Apresentação do dossiê. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 22, n. 44, jul/dez, p. 15-22, 2008.
- GALLO, S.; CORNELLI, G.; DANELON, M. (Org.). *Filosofia do Ensino de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GALLO, S. Apresentação. In: GALLO, S; DANELON, M; CORNELLI, G. (Org.). *Ensino de Filosofia: teoria e prática*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004, p. 9-12.
- GALLO, S. *Metodologia do ensino de filosofia: uma didática para o ensino médio*. Campinas, SP: Papirus, 2012.
- GALLO, S. Prefácio. In: TOMAZETTI, E. (Org.). *Ensino de Filosofia: experiências, problematizações e perspectivas*. Curitiba, PR: Appris, 2015, p. 12-16.

- GELAMO, R. P. *O ensino da filosofia no limiar da contemporaneidade: o que faz o filósofo quando seu ofício é ser professor de filosofia?* São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).
- KANT, I. *Lógica*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011.
- KOHAN, W. O. Fundamentos à prática da filosofia na escola pública. In: KOHAN, W. O.; LEAL, B.; TEIXEIRA, A. S. (Org.). *Filosofia na escola pública*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 21-73.
- LANGÓN, M. Filosofia do ensino de filosofia. In: GALLO, S.; CORNELLI, G.; DANELON, M. (Org.). *Filosofia do Ensino de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 90-100.
- MARTIN, L. F. B.; VELASCO, P. D. N. Filosofia e método em Kant: para além da dicotomia entre aprender filosofia e aprender a filosofar. In: VELASCO, P. D. N. (Org.). *Ensino – de qual? – Filosofia: ensaios a contrapelo*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2019, 139-161.
- LEOPOLDO E SILVA, F. Função social do filósofo. In: ARANTES, P. et al. (Org.). *A filosofia e seu ensino*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: EDUC, 1995, p. 9-22.
- NASCIMENTO, C. L. L. A área Ensino de Filosofia nos cursos de licenciatura em Filosofia: um estudo preliminar. *Coluna ANPOF*, 17/09/2020.
- NUNES, B. Apresentação. In: PLATÃO. *Diálogos. A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Volumes VI e VII. Belém: Universidade Federal do Pará, 1976, p. 5-40. - (Coleção Amazônica)
- OBIOLS, G. Una misión casi imposible: enseñar a enseñar filosofía. In: OBIOLS, G.; FRASSINETI, M. (Ed.). *La enseñanza filosófica en la escuela secundaria*. Buenos Aires: A-Z, 1993[a], p. 1-4.
- OBIOLS, G. Las grandes modalidades de la enseñanza filosófica. In: OBIOLS, G.; FRASSINETI, M. (Ed.). *La enseñanza filosófica en la escuela secundaria*. Buenos Aires: A-Z Editora, 1993[b], p. 53-56.
- OBIOLS, G. Proyecto de lineamientos curriculares básicos para el área de filosofía en la escuela secundaria. In: OBIOLS, G.; RABOSI, E. *La Filosofía y el filosofar: problemas en su enseñanza*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993[c], p. 143-157.
- OBIOLS, G. O ensino de filosofia na Argentina: apresentação, problemas e perspectivas. In: GALLO, S.; CORNELLI, G.; DANELON, M. (Org.). *Filosofia do Ensino de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 115-133.
- _____; AGRATTI, L. Concepciones de la filosofía y enseñanza de la filosofía en la escuela secundaria: un análisis a través de los programas y los libros de texto. In: OBIOLS, G.; RABOSI, E. *La Filosofía y el filosofar: problemas en su enseñanza*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993, p. 123-135.
- _____; _____. *La enseñanza de la Filosofía en debate*. Buenos Aires: Novedades Educativas, 2000.

PLATÃO. *Diálogos. Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Volumes I e II. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. - (Coleção Amazônica)

RODRIGUES, A.; GELAMO, R. P. Ensino de filosofia: notas sobre o campo e sua constituição. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v.35, n.74, p 1-42, mai./ago. 2021.

ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou Da Educação*. 4ª edição. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RUGGIERO, G. La formación de los profesores de Filosofía u la paradoja del “giro filosófico”. *Educar em Revista*, Curitiba, Brasil, n. 46, p. 99-112, out./dez. 2012.

SALAZAR BONDY, S. *Didáctica de la Filosofía*. Lima: Universo, 1968.

SARDI, S. A. O ensinar-aprender filosofia como exercício filosófico. In: KUIAVA, E. A.; SALGALLI, I. J.; CARBONARA, V. (Org.). *Filosofia, formação docente e cidadania*. Ijuí: ed. UNIJUÍ, 2008, p. 193-200.

TOMAZETTI, E. M. Produção discursiva sobre ensino e aprendizagem filosófica. *Educar em Revista*, Curitiba, Brasil, n. 46, p. 83-98, out./dez. 2012 [a].

TOMAZETTI, E. M. Formação e Arte de viver: o que se ensina quando se ensina Filosofia?. In: PAGNI, P. A.; BUENO, S. F.; GELAMO, R. P. (Org.) *Biopolítica, arte de viver e educação*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012[b], p. 229-247.

_____. Papel da Filosofia na formação de educadores. In: SEVERINO, A. J.; LORIERI, M. A.; GALLO, S. (Org.). *O papel formativo da filosofia*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 69-84.

VELASCO, P. D. N. Docência e formação em filosofia: para pensar o tempo presente. In: PAGOTTO-EUSÉBIO, M. S.; ALMEIDA, R. (Org.). *O que é isto, a Filosofia [na escola]*? São Paulo: Editora Laços - Selo Képos, 2014, p. 11-31.

_____. Ensino de Filosofia como campo de conhecimento: brevíssimo estado da arte. *Revista Estudos de Filosofia e Ensino*, v. 1, n. 1, p. 6-21, 2019.

_____. *Filosofar e Ensinar a Filosofar*: registros do GT da ANPOF – 2006-2018. Rio de Janeiro: NEFI Edições, 2020. – (coleções; 4).

_____. Revisitando minha trajetória de pesquisa junto ao Enfilo: problematizações sobre (não tão) velhas (mas sempre caras) questões. In: RODRIGUES, A.; GELAMO, R. P. (Org.). *Percepções sobre o ensino de filosofia: registros de um tempo e seus movimentos*. Marília: Oficina Universitária, 2021, p. 21-52.

_____. O estatuto epistemológico do Ensino de Filosofia: uma discussão da área a partir de seus autores e autoras. *Pro-Posições*. Campinas, SP, v. 33, p. 1-26, 2022[a].

VELASCO, P. D. N. (Org.). Seção especial: ANPOF - Ensino de Filosofia: por uma cidadania filosófica do campo. *Revista Digital de Ensino de Filosofia*, v. 8, 2022[b].

WAKSMAN, V. Da tensão do pensar: sentidos da filosofia com crianças. In: KOHAN, W. (Org.). *Ensino de Filosofia: perspectivas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005, p. 171-180.