Sílio Giovanelli

Sobre a Necessidade do Amor Inerente no Ser



Um Estudo sobre
Philia e *Eros* em Platão

O amor ocupa um lugar especial nos escritos dos poetas, dos romancistas e mesmos dos teólogos, mas poucos filósofos trataram deste assunto. Neste trabalho, me dedicarei a estudar Platão, um destes poucos filósofos que se atreveu a escrever sobre o assunto, este que é tido como o primeiro a tratar filosoficamente do tema. Sob o ponto de vista de sua filosofia, o amor deve ser tido como um dos temas mais importantes a ser estudado. Primeiro pela felicidade que este proporciona ou promete proporcionar ao ser humano. Segundo, pelo que, às vezes, ameaça e até faz perder esta felicidade. Assim, ciente da necessidade deste sentimento no ser, como algo inerente ao mesmo, procurarei estudá-lo nos diálogos platônicos em suas formas peculiares, e desta maneira, investigar qual a real finalidade desta necessidade inerente. Assim, me debruçarei sobre duas obras platônicas, a saber, *Lísis* e *O Banquete*, onde tratam de *Philia* e *Eros* respectivamente, termos estes traduzidos na contemporaneidade por Amizade e amor. De tal modo, verificando uma possível ligação existente entre Amizade e amor, pretendo explicitar a real necessidade deste sentimento no ser.

9 788556 966087

editora Φfi .org

CC BY SA

Sobre a necessidade do Amor inerente no Ser

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros
Pontifícia Universidade Católica de Campinas – PUC-Campinas

Prof. Dr. José Antônio Trasferetti
Pontifícia Universidade Católica de Campinas – PUC-Campinas

Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben
Pontifícia Universidade Católica de Campinas – PUC-Campinas

Sobre a necessidade do Amor inerente no Ser

Um estudo sobre *Philia* e *Eros* em Platão

Sílio Giovanelli

Diagramação: Marcelo A. S. Alves
Capa: Carole Kümmecke - https://www.behance.net/CaroleKummecke

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

http://www.abecbrasil.org.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GIOVANELLI, Sílio

Sobre a necessidade do amor inerente no ser: um estudo sobre Philia e Eros em Platão [recurso eletrônico] / Sílio Giovanelli -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

95 p.

ISBN - 978-85-5696-608-7

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Amor - Amizade; 2. Filosofia - Platão; 3. Necessidade inerente – Conhece-te a ti mesmo; I. Barros, Douglas Ferreira. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Faculdade de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

In memorian

De um eterno amado. O qual, que com seu carinho, compreensão e essencial dedicação, me destinou forças, no momento em que as suas exauriam. A você, Wallace Arieto Schnneider, que fostes um ser humano capaz de compreender os menores detalhes de meu olhar e entender até mais perfeitamente que eu mesmo, cada linha de meu sorriso. A você que permanecestes como um amigo fiel. A você que se revelou como um autêntico cristão. A este teu amor dedicado ao extremo, a ponto de abdicar às suas próprias vontades e seus desejos, para fazer a mim, onde se encontrava a realização de sua busca plena pelo amor supremo, mais feliz. A você 'Nem[1]', eu dedico cada linha aqui escrita. E em nome do amor que vivemos, toda letra aqui desenhada, jamais será apagada. Em memória de ti com meu carinho e minha saudade. A ti minha lembrança.

[1] - Expressão afetiva que pode ser traduzida como sendo o diminutivo de neném, bebê, criança que necessita de carinho e cuidados. Assim o tinha para comigo. O meu 'Nem'.

Aos meus pais

A minha amada mamãe Pedrina, que com sua força e exemplo, sempre foi meu porto seguro em minhas dores e ápice de minha alegria em minhas vitórias. Esta mulher corajosa que mesmo sem forças e sem meios, sempre lutou pelos teus filhos e com todas as forças que lhe restavam, fez com que estes jamais desistissem de seus sonhos. A ti minha eterna contemplação.

Ao meu papai Bento, que mesmo com seu jeito rude de ser, homem sofrido que és, me ensinou a jamais desistir de meus ideais, e que para lutar por estes, eu dedique até minha última gota de sangue, sem medo de sofrer ou desanimar. Este homem que me ensinou a ser forte em minhas maiores fraquezas, ser feliz em minhas mais tenras tristezas, ser eu em minha mais completa perca de mim mesmo. A ti meu eterno respeito.

Dedico a estes dois seres essenciais de minha vida que, mesmo sem terem consciência disso, me ensinaram a importância da honestidade e do cuidar de si nas relações humanas, para se manter em respeito constante com a própria.

Mas agora, refeito de minhas dores e animado em meu ser, dedico este trabalho à maravilha da vida. A maravilha de minha vida, reanimada a todo amanhecer pelo carinho de um novo dia. De um bom dia.

Agradecimentos

Escrever agradecimentos em um Trabalho de Conclusão de Curso é algo, por assim dizer, singular. Se se quisesse agradecer a todos que de alguma forma influenciaram direta ou indiretamente a sua produção tal como ela se deu, não se poderia fazê-lo. Inúmeras são as causas. Enorme e absurdamente complexa é a rede causal que me permitiu que esse efeito, o trabalho, fosse realizado. Tarefa realmente impossível.

À parte disso, é preciso agradecer em primeiro lugar a Deus pela oportunidade da vida e o dom de amar.

Agradeço também a todos os escritores das obras que constam em minha bibliografia de estudo. Aos comentadores, excelentes estudiosos que me apontaram um caminho a seguir. E em especial a Platão, filósofo por mim estudado.

Nomes serão omitidos, portanto, para não ser injusto com aqueles que me auxiliaram até onde já cheguei. Contudo, não poderia deixar de mencionar o meu "muito obrigado" para algumas pessoas em especial.

Aos meus pais e às minhas irmãs, pelo carinho e educação que sempre me motivaram a minha dedicação aos estudos. Obrigado pelo incentivo quando pensei em desistir e principalmente pelo apoio econômico.

Ao professores da Faculdade de Filosofia desta instituição: pelas suas belas aulas que me ajudaram a compreender melhor as questões fundamentais da Filosofia Platônica; e àqueles que com sua contagiante paixão pela Filosofia foram tão importantes para minha reflexão sobre as questões deste presente trabalho.

Ao Professor Douglas Ferreira Barros, exemplo de erudição e dedicação à Filosofia, que em meio aos seus vários afazeres, ainda

conseguiu gentilmente orientar-me, conciliando, com rara felicidade, uma exigência de rigor com liberdade de pensamento e, especialmente, por ter exigido e ter mostrado um estilo filosófico.

Aos amigos que cativei em sala e até mesmo fora dela, dentro da universidade, em outros cursos. Em especial, àqueles que me ajudaram a manter viva a chama da Filosofia quando ela ameaçava apagar.

A todos os meus amigos.

“Aquilo que, com efeito, deve dirigir toda a vida dos homens, dos que estão prontos a vivê-la nobremente, eis o que nem a estirpe pode incutir tão bem, nem as honras, nem as riquezas, nem nada mais, como o amor.”

Platão

Sumário

Introdução **17**

Capítulo Primeiro **21**
Sobre a amizade: a busca por um conceito
1.1 De como encantar a quem amamos. 22
1.2 Sobre liberdade e reciprocidade. 26
1.3 Quando se ama, quem se torna amigo do outro? 29
1.4 Sobre a amizade. 30
1.5 Sobre o primeiro amigo. 34
1.6 Sobre a noção de desejo. 35
1.7 Uma aporia afinal. 37

Capítulo segundo **39**
Sobre o amor: a realização de uma vontade
2.1 Sobre os banquetes e *O Banquete*. 40
2.2 *Eros* como princípio moral. 44
2.3 Sobre a dualidade do Amor. 47
2.4 *Eros* como potência universal. 50
2.5 *Eros* como principio de unidade. 53
2.6 Sobre a superioridade do Amor. 57

Capítulo terceiro **63**
Sobre o verdadeiro amor: uma necessidade inerente no ser
3.1 Eros como intermediário. 65
3.2 Conhecer para amar. 68
3.3 Sobre a genealogia do Amor. 72
3.4 Amar para conhecer. 74
3.5 *Eros* como fundamento de Imortalidade. 77
3.6 Sobre o verdadeiro amor. 81
3.7 De como amar o Belo. 85

Considerações finais **87**

Referências **93**

Introdução

É pertinaz ao ser humano o desejo de destinar uma definição para o amor. Isto, no entanto, poderá nos dispor em algumas contradições, visto que, o mesmo, amplamente, tem tido em si, análises em sua forma sincrônica[1] e subjetiva a cada ser, havendo, de certa maneira, a necessidade de uma análise diacrônica[2] do termo em si, para uma possível definição do mesmo. Todavia, esta não será, nem a razão, nem mesmo a base de nosso estudo, posto que nos deteremos nos conceitos platônicos acerca de *Eros*, e na utilidade do mesmo, na relação do ser com o outro, sendo este, entendido como uma necessidade.

Havendo, pois, a necessidade de uma definição como base para tal conceito em nosso estudo, tomaremos a mesma, a partir da obra *Adolphe* de Benjamim Constant, onde o mesmo pode ser presenciado numa forma investigativa atemporal e impessoal:

> No amor, uma espécie de magia supre a falta de lembranças. Todas as outras afeiçoes carecem de passado: como que por encanto, o amor cria um passado com o qual, por assim dizer, envolve-nos, dá-nos a consciência de ter vivido anos a fio com um ser que antes era quase um estranho (CONSTANT, 1944, p. 39).

---

[1] Sincrônico: Eixo da simultaneidade do qual se exclui qualquer intervenção do tempo, a visão sincrônica ou perspectiva sincrônica da línguistica visa a estabelecer os princípios fundamentais pertencentes a um determinado estado de língua. Quando se fala em estado de língua é necessário considerar uma época, a qual é delimitada por acontecimentos repentinos que ocasionam modificações no estado de língua em questão. O estudo sincrônico enfoca o sistema linguístico em funcionamento num determinado momento, sem a perspectiva histórica.

[2] Diacrônico: Eixo das sucessões no qual é possível considerar apenas uma coisa por vez, podendo abarcar todas as coisas do eixo sincrônico com suas respectivas mudanças. A linguística diacrónica, ao propor uma visão diacrónica estuda não às relações entre os termos coexistentes de um estado de língua, mas entre termos sucessivos que se substituem uns aos outros ao longo do tempo. É a linguística tendo como alicerce e viés de leitura a história dos termos.

Prosseguindo nesta estrutura do pensamento de CONSTANT, verificamos o mesmo afirmar que, ao se deparar com o amor, o ser atinge uma outra realidade. Para ele, o amor é algo que se apodera do tempo, onde, o mesmo "há poucos dias ainda não existia, muito em breve não existira mais; mas enquanto existe ilumina a época que o precedeu, como aquela que deve segui-lo" (CONSTANT, 1944, p. 39). Cabe a nós aqui, portanto, perceber para isso, o que vem a ser tal amor.

É uma incerteza com a qual nos deparamos. No entanto, esta, em momento algum, será uma razão para se parar de buscar o "amor", verdade que tanto ansiamos para aquietar nossa alma. Verdade esta, que num mundo contemporâneo, vem sendo de certa forma, tão futilmente banalizada, expondo-se sob as mais distintas formas a que se detêm cada indivíduo em particular.

Tantas já foram as interpretações de tal verdade como sendo o amor, nobre e distinto sentimento aos seres. Não devemos ver como incorreta tal interpretação. Apenas, salientar, sobre que tipo de amor se procura e de que forma o procura. Em meio a estes dois questionamentos é que há de se verificar a real necessidade deste tal amor.

Deste modo, percebemos que o amor vem sendo uma problemática amplamente discutida desde os primeiros filósofos até os dias atuais. Este, de tal modo, é tido como um dos temas mais importantes a serem estudados pela filosofia (COMTE-SPONVILLE, 2002, p. 34), sendo o próprio precursor dela.

> O amor era um tema corrente na Grécia desde os tempos míticos até o tempo de Platão. Os gregos viram no amor, sobretudo uma força unificadora e harmonizadora. Segundo Aristóteles, foram Hesíodo e Parmênides os primeiros a dizerem que o amor é a força que move as coisas e as conduz e as mantêm unificadas (RIBEIRO, 2005, p. 50).

Em Platão, no entanto, percebemos "uma grande distancia em relação às outras maneiras de discorrer sobre o amor" (RIBEIRO,

2005, p. 51). Nele, vê-se pela primeira vez "um filosofo não interessado unicamente no *nous*[3] e no *logos*[4], mas ao mesmo tempo canaliza o desenvolvimento de sua teoria para a importância das potencias afetivas da alma" (RIBEIRO, 2005, p. 51).

Dentre suas obras, merecem destaque, com especial relevância que se dão ao tema amor, três de seus diálogos: *Lísis*, *O Banquete* e *Fédro*. Nestes, *Eros* é apresentado de uma forma peculiar a cada um. Em *Lísis*, *Eros* é tido como o "amor" incessante da busca, o amor da falta, sendo este, amplamente trabalhado na busca conceitual do significado do conceito de *Philia*. Em *O Banquete*, *Eros* é estudado como sendo um intermediário; e no *Fédro*, este é visto como a contemplação do que é belo. Fixaremos nesta dissertação o estudo das obras *Lísis* e *O Banquete*[5], respectivamente, trabalhando os conceitos de *Philia* e *Eros* apresentados na filosofia platônica.

No primeiro capítulo, estudando o diálogo *Lísis*, trabalharemos o conceito de *Philia* e a busca intensa de uma definição para o mesmo, assim como para o termo *Philos*. Perceberemos neste ponto uma busca pela unificação dos dois conceitos. No segundo capítulo, passando a estudar a primeira[6] parte do diálogo *O Banquete*, tomaremos como ponto primordial de estudo a busca que os filósofos fazem a respeito do conceito *Eros*. Serão deste modo, apresentadas cinco conceituações distintas

---

[3] Nous: Termo grego que pode ser traduzido por 'mente', 'espírito' ou 'inteligência'. Conhecimento.

[4] Logos: Conceito central da filosofia grega que possui inúmeras acepções em diferentes correntes filosóficas, variando às vezes no pensamento de um mesmo filósofo. Na língua grega clássica equivale a 'palavra', 'verbo', 'sentença', 'discurso', 'pensamento', 'inteligência', 'razão', 'definição', etc. Supõe-se que em seu sentido etimológico originário de 'reunir', 'recolher', estaria contido o caráter de combinação, associação e ordenação do logos, que daria assim sentido as coisas. A razão enquanto substância ou causa do mundo.

[5] Para uma melhor compreensão do trabalho, se faz necessário uma prévia leitura das obras em questão, posto que nos debruçaremos detalhadamente sobre ambas.

[6] Para facilitar o estudo da obra, tendo em vista a precedência de Sócrates frente aos outros filósofos que se fazem presente no banquete, procedi com a divisão da obra em duas partes, a saber, a primeira onde estudo os discursos de todos os filósofos apresentados e a segunda, onde estudo basicamente o discurso de Sócrates.

para o termo, tendo em vista a concepção mitológica descrita pelos convivas predecessores a Sócrates. No terceiro capítulo, estudando a segunda parte d'*O Banquete*, o diálogo entre Sócrates e a sacerdotisa Diotima, iremos nos ater sobre as formas mais corretas de amar, isto é, sobre o que vem a ser o verdadeiro amor.

Passando, desta maneira, sobre os caminhos propostos pelos filósofos, buscaremos compreender ao fim se há ou não uma real necessidade de amor no ser, e se esta houver, qual seria sua funcionalidade neste mesmo ser que incessantemente o busca e o ama.

Capítulo Primeiro

Sobre a amizade: a busca por um conceito

Lísis, situado no *Corpus Platonicum*[1], entre os diálogos aporéticos, tem toda sua funcionalidade girando em torno da discussão sobre o termo *Philia*, isto é, uma busca para o conceito de amizade. Este pode ser ainda, focalizado como um rápido passeio pela Filosofia Pré-Socrática, onde Platão "pretende superar duas doutrinas opostas sustentadas por seus predecessores e contemporâneos" (RIBEIRO, 2005, p. 51).

Esta discussão acerca do termo *Philia* tem-se num prolongamento inicial desde a Grécia Arcaica até os dias de hoje.

> Na cultura ocidental, a palavra *Philia* geralmente foi traduzida por amizade. Todavia, nos escritos da Grécia Arcaica, o termo tinha uma conotação semântica muito mais ampla e era empregado para traduzir um vínculo de união ou de interesse entre os homens, quer este fosse devido ao sentimento de mútua simpatia, quer fosse fruto de uma vantagem específica, ou até mesmo do próprio acaso (ROCHA, 2006, p. 65).

Com estas palavras, ROCHA vem nos advertir da necessidade de um aprofundamento acerca do que até então entendemos por amizade, visto que, mesmo com toda ênfase que Platão dá em seus escritos acerca de "*Eros*" e de "*Philia*", estes ainda não tem em si uma clara distinção.

---

[1] *Corpus Platonicum* traduzido literalmente por Coro de Platão, é uma expressão originaria em Diógenes Laércio. Este, ao realizar um exame sistemático sobre as obras disponíveis a que se atribuía a autoria de Platão, procurou eliminar as não peças genuínas e classificou as restantes em nove tetralogias, isto é, nove coros.

Mesmo com toda confusão em que se encontrava o termo *Philia*, este possuía seu devido valor entre os gregos, visto que, o mesmo

> [...] já era enaltecido tanto nos poemas épicos como nos líricos, e, sobretudo nos poemas trágicos. Eros era um dos mais expressivos vínculos capazes de reunir os homens, dispersos pela singularidade de suas vidas e de seus interesses individuais (ROCHA, 2006, p. 66).

Este problema, acerca da *Philia*, foi tratado filosoficamente pela primeira vez por Platão (REALE, 1997, p. 344), em seu dialogo *Lísis*, onde o mesmo não se preocupava somente com o conceitual de amizade, mas também sobre o conceito de amigo, nos quais focaremos a partir de agora, procurando realizar um minucioso estudo diretamente sobre a obra.

1.1 De como encantar a quem amamos.

Partimos de um encontro casual, quando Sócrates se dirigia da Academia para o Liceu, e é surpreendido por Hipótales, que o direciona a um recinto onde um sofista chamado Mico estava ministrando uma palestra. É interessante notar, no início desde diálogo, a forma como Platão usa da primeira pessoa em sua narrativa, acentuando ainda dados acerca da geografia do local, procurando desta maneira criar um clima de afetividade, simpatia e receptividade entre emissor e receptor (OLIVEIRA, 1995, p. 11).

Esta preocupação em criar um clima de afetividade, encontramos também expostas nas linhas que se seguem ao diálogo, quando por entremeio, os mesmos começam a direcionar seus assuntos acerca de seus preferidos. (LÍSIS, 204 b)[2]

[2] A numeração que se segue no decorrer do dialogo é utilizada conforme a apresentada na tradução de Francisco de Oliveira, publicada pela Editora UNB em 1995, como consta na bibliografia deste trabalho.

Uma pequena situação de tensão é criada entre os tais, quando, ao ser interpelado sobre o seu preferido, Hipótales cora. Tal situação se dá no exato momento em que Sócrates declara:

> Conheço não só que amas, mas, até que já destes passos em frente, no caminho do amor... Nas outras coisas, sou um homem sem préstimo, mas por um deus, foi-me dada esta espécie de privilegio: reconhecer imediatamente à primeira vista, quem é o amante e quem é o amado. (LÍSIS, 204 b c)

É interessante notar aqui a evocação de um deus por Sócrates, e poderemos entender que este privilégio concedido por um deus a Sócrates, foi-te concedido pelo próprio *Eros*[3], deus amplamente cultuado na Grécia Antiga. Este, considerado o mais poderoso dos deuses e sendo até mesmo uma força a impelir o próprio Zeus[4].

> Seu poder se explica talvez porque mais originariamente nos primeiros mitos que encontram sua formulação mais tardia posteriormente na mitologia grega, *Eros* seja, sobretudo, uma força cósmica, na origem mesmo do universo, de tudo (MARCONDES, 2008, p. 3).

Se fossemos nos atentar à mitologia grega, seria de se estranhar como que, o rei dos deuses pudesse se subjugar a força de *Eros*, neste caso, o amor. Analogicamente, podemos enfatizar aqui aos constantes conflitos existentes entre a razão – representada por Zeus – e a emoção – representada por *Eros*[5].

---

[3] Deve-se ter o cuidado de não entrar em um contra-senso ao afirmar que o próprio Sócrates faz uma elucubração à um deus. O problema está exatamente na palavra deus, podendo esta ser interpretada por forças ou outros componentes, visto que, Sócrates foi condenado exatamente por "recusar" a religião e seus deuses, o que seria, um contra-senso do próprio Sócrates apelar à um deus.

[4] Zeus, na mitologia grega, é considerado o rei dos deuses e soberano do Monte Olímpo, sendo o deus do céu e do trovão.

[5] Utilizei aqui uma analogia entre Zeus e Eros representando a razão e a emoção em constante conflito. Zeus analogamente representa a razão por ser tido como o mais poderoso dos deuses mitológicos gregos, e de tal maneira ser seu superior, assim como, para muito é a razão para o ser

Deve-se atér ao fato de que se a razão se subjuga ao sentimento, e analogamente, Zeus a *Eros*, é porque estes visam o fim ultimo deste ato que para tanto se desmerecem. Este desmerecimento aqui não pode ser entendido de forma negativa, como algo que perde o seu valor, mas, como algo que diminui a potência para, subjugando-se a outro, chegar-se a um fim de bem comum a ambos. REALE explicita claramente em seus comentários, acerca das obras de Platão, que fim último seria este:

> O que se manifesta no amor dos homens é a aspiração da dualidade ou da cisão e separação à Unidade. E, consequentemente o amor é uma nostalgia do uno e um anelo de persegui-lo, que se desdobra em persegui-lo em vários níveis, até alcançar o supremo (REALE, 1997, p. 360).

Este ato de desmerecimento é o que vemos explicitado pelos interlocutores do diálogo ao interpelarem Hipótales, apresentando a Sócrates as atitudes do mesmo – tom coloquial; poemas; canções – para que se pudesse conseguir, sem desmerecimento algum, a atenção de seu favorito, neste caso *Lísis*.

Sócrates o repreende apresentando ao mesmo a sua preocupação em relação ao seu espírito e de que forma este se comporta diante de *Lísis* (LÍSIS, 205 b), colocando ainda ser coisa ridícula "forjar e cantar o seu próprio louvor antes da vitória" (LÍSIS, 205 d), visto que o mesmo, antes de alcançar seu objetivo já o considera vencedor. Para Sócrates, quanto mais Hipótales apresentasse seus louvores a *Lísis*, este mais se envaideceria, e quanto mais se envaidecesse, mais difícil se tornaria a sua conquista (LÍSIS, 205 a).

O ridículo nesta situação está em exatamente perder um amor que ainda não o pertence, devido a expressividade e exacerbação de seus louvores, como o próprio Sócrates afirma:

---

humano. Eros, por ser tido como o deus do amor, analogamente é tido como o provocador do sentimentalismo humano, o que se responsabiliza pelo sentimental da razão humana.

> Se, de fato, alcançares os seus favores desse modo, a gloria será tua, pelos teus discursos, proclamados ou cantados e pelos teus louvores àquele que, na realidade, foi como que vencido de antemão, pois fostes sucedido em tal amor. Mas se ele te fugir, quanto maiores forem os louvores que tiveres pronunciado acerca de seu amor, mais ridículo pareceras, por teres ficado privado do melhor e do mais belo alvo (LÍSIS, 205 e).

Sócrates ainda continua sua represália, advertindo a Hipótales, que "aquele que é experiente no amor [...] não celebra o amado antes de o conquistar, receando que o porvir se encaminhe noutra direção" (LÍSIS, 206 a), e ainda o apresenta como sendo um mal caçador, que ao invés de enredar a presa, afugenta-a (LÍSIS, 206 b).

Longe de nossa concepção querer ter aqui o outro como um objeto a ser tomado ou uma presa a ser capturada. O outro, neste caso o amigo, é um amado e, como tal, há de ser conquistado, cativado. Resta-nos, no entanto, saber como realizar tal feito, visto que, como o exposto acima, querer agradá-lo com palavras e ações podem ser tidos como um efeito contrário ao que se esperava. Esta mesma dúvida é apresentada por Hipótales a Sócrates: "Se tens algo diferente a me dizer sobre o assunto, dá-me o teu conselho: que palavras é preciso dizer ou o que é preciso fazer para nos tornarmos agradáveis aos que amamos?" (LÍSIS, 206 c).

Este questionamento de Hipótales a Sócrates é tido como a questão inicial do diálogo platônico. Se analisarmos, no entanto, detalhadamente, este questionamento, perceberemos aqui o problema que a pouco nos referimos onde, nem mesmo Platão faz uma clara distinção entre os conceitos de *Eros* (amor) e *Philia* (amizade). Para a resolução de tal problema, Sócrates apresenta o uso de uma artimanha para que, aquele a que desejamos a nossa presença, se aproxime de nós.

1.2 Sobre liberdade e reciprocidade.

É interessante notar aqui como Platão continua a delinear a situação, entremeando ao texto explanações acerca do ambiente (LÍSIS, 206 e). Mais interessante é perceber a forma como ele apresenta os detalhes acerca do ritual vivido no momento do diálogo e os detalhes dos que deste participam, dando uma maior ênfase a pessoa de *Lísis* (LÍSIS, 207 a), como se o mesmo desejasse nos mostrar a necessidade de ter o amado – o preferido –, ao centro de nossos rituais, neste caso, nossa vida. Nota-se que, a necessidade de ter o amado ao centro das atenções não pode ser encaminhada ao erro que a pouco fora exposto. Deve-se sim, dar a devida atenção a que se merece o amado, sem deixar de lado a necessidade que se tem consigo mesmo. Mais precisamente, seria ter em conta aqui, um princípio de reciprocidade. Ir ao encontro do amado, mas desejar, e até mesmo permitir, que este também venha ao nosso encontro (LÍSIS, 207 b). É perceber que o outro, sendo o centro de nossas atenções, atrai os nossos olhares, mas que, insistentemente, também nos olha e observa (LÍSIS, 207 a).

Assim, Sócrates trava um diálogo com *Lísis*, onde começa com exemplos banais a mostrar os valores inerentes ao ser. Sua discussão se prolonga por demasiados temas, mas, de grande relevância, sempre colocando em evidência as questões relacionadas a tais temas. Fala-se sobre a idade, não dando total importância a mesma, colocando-a de certa forma em um primeiro plano, mas logo da mesma se esvairindo, o que a torna essencial em um início, mas logo de uma conotação sem relevância para o prosseguimento do diálogo. Assim também o faz ao questionar sobre a raça do mesmo e nesta não se prolonga, pois sendo estes parentes, tem-se que são de mesma raça, o que em nada os diferencia um ao outro. Ao tratar da beleza, o mesmo é tido como um pequeno motivo de chacota, arrancando sorrisos dos demais interlocutores, visto que, sendo tais considerados como iguais um perante o outro, não poderia um querer ser mais belo que o outro, mesmo que assim o fosse perante os olhos dos

demais. O ponto forte deste início de discussão se da no momento em que Sócrates questiona sobre a riqueza de ambos, procurando saber qual dos dois é mais rico que o outro. Ele põe em evidência e, até mesmo exalta, neste trecho, o valor da amizade que existe entre ambos, e chega a propor que, mesmo sendo amigos é preciso ter em conta que "os bens dos amigos são comuns" (LÍSIS, 207 c). Sócrates mostra desta maneira que os que se assim se consideram amigos, em nada são diferentes, a não ser que na verdade não sejam amigos.

Por fim, ele passa a analisar o conceito de felicidade, tomando como exemplo o amor que os pais de *Lísis* têm pelo mesmo (LÍSIS, 207 d). Sócrates começa por mostrar que, mesmo havendo grande amor e desejo de felicidade dos pais para com os filhos, e mesmo que estes empreguem forças para que tais desejos ocorram, é provável que os pais não permitam aos filhos a realização de todos os seus desejos (LÍSIS, 207 e). Continuando em sua prerrogativa, ele acaba por mostrar que, mesmo sendo livres, teremos, de tal modo, nossas vidas sempre regidas por alguém que também não possua total liberdade (LÍSIS, 208 c). Seria está uma tentativa de nos questionar o que entendemos por liberdade? Poderia o próprio Sócrates querer mostrar a *Lísis* a necessidade deste em rever o que até então julgava como sendo o correto? Podemos entender desta maneira, visto que, no fim desta discussão, ele vem mostrar que tudo o que é feito pelos pais em relação aos filhos, não seria por castigo nem muito menos por maldade, mas sim pela própria ingenuidade destes em pensar ser necessário reger a vida de um filho, mesmo este já sabendo reger-se por conta própria. Esses atos, que podemos entender como involuntários, por parte dos pais em relação aos filhos, tem sempre como fundamento o desejo de se alcançar um fim último, neste caso, a felicidade dos filhos. Isto se dá, como apresentamos a pouco, por estes – os pais –, terem em mente uma necessidade subjetiva de sempre acompanhar e direcionar os filhos, concebendo, de tal forma, a incapacidade destes – os filhos –, em direcionar-se por conta própria, havendo, desta maneira, a necessidade de um tutor.

Todo este caminho feito por Sócrates com o jovem *Lísis*, foi para mostrar ao mesmo a imprescindibilidade de percebermos as diferentes formas de amar. Isto, frente aos distintos amantes, posto que, mesmo com toda liberdade que possuímos, sempre estaremos submissos a um outro e da mesma maneira isso se dará de modo inverso. Seria como diz CAMÕES em suas líricas: "querer estar preso por vontade."

É um estranho ir e vir neste caminho do amor a que nos propomos: desejamos de tal modo estar com um outro, mas desejamos ardentemente ser livres. Como conciliar desejos tão distintos? Como desejar ser livre se ansiamos estar presos? Que tipo de liberdade seria esta, demonstrada aqui por Sócrates e enfatizada por Camões? É de certo uma antinomia[6] presente no termo que não demonstrará uma resolução presente. Esta maneira de amar que Sócrates propõe a *Lísis*, utilizando seus pais como exemplo, vem a enfatizar o princípio de reciprocidade que a pouco nos referimos, onde o amado assim será bem quisto na medida da utilidade em que a seu amado prestar (LÍSIS, 210 d). Entenda aqui, o termo utilidade, não em seu sentido pejorativo, como algo descartável ou usual, mas, como algo que lhe é necessário para seu amadurecimento, e, por conseguinte, o alcance de um fim único aos dois, pois, como afirma REALE, "tudo o que o homem faz, o faz para alcançar o bem e para satisfazer a sua essencial e estrutural tendência para ele" (REALE, 1997, p. 352).

Sócrates, deste modo, expõe para Hipótales, a maneira correta de "tratar com os que amamos, diminuindo-os e rebaixando-os, e não, como tu fazes, lisonjeando-os e vergando-se aos seus caprichos" (LÍSIS, 210 e). Deve-se, no entanto, ater-se ao cuidado de aceitar do outro, o tratamento que destinamos ao mesmo.

[6] Antinomia é uma contradição necessária entre duas teses igualmente verossímeis ou supostamente demonstradas. Afirmação simultânea de duas proposições contrárias.

1.3 Quando se ama, quem se torna amigo do outro?

Continuando sua exposição, Sócrates passa, a pedido de *Lísis*, a interpelar Menexeno, dando um outro rumo ao diálogo. Frente a tudo o que já havia dito aos dois e até mesmo, enaltecido pelo carinho de ambos, de um ao outro, Sócrates acaba por declarar seu apreço pela amizade.

> Sucede que, desde criança, desejo possuir uma coisa. Como outros desejam outras. De fato, uns desejam adquirir cavalos. Outros, cães. Outros, ouro. Outros, honrarias. Pela minha parte, diante de tudo isso fico indiferente. Mas perante a aquisição de amigos, sinto grande ardor, e preferiria encontrar um bom amigo a possuir a mais bela codorna do mundo.(LÍSIS, 211 d)

Com esta declaração, Sócrates nos coloca no cerne do diálogo, onde felicitando à Lísis e Menexeno pela amizade de ambos, questiona: "quando alguém ama outrem, quem é que se torna amigo do outro: o que ama, do que é amado, ou o que é amado do que ama?" (LÍSIS, 212 b).

Percebemos assim, o prolongamento acerca do conceito de amizade, posto que, antes "há de se definir corretamente o que significa *Philos*, amigo" (OLIVEIRA, 1995, p. 23), o que, destarte, pode nos colocar frente a novos problemas, tendo em vista que, como afirma OLIVEIRA, este termo *Philos*, é ambíguo, havendo no mesmo uma possibilidade de demonstração e designação.

Apesar de parecer uma questão aparentemente ingênua, esta é pertinente, haja vista, "há casos inegáveis em que o amor não somente não é correspondido, mas pode até mesmo ser retribuído com o ódio" (ROCHA, 2006, p. 86). Estas ocasiões, infelizmente, já não são mais casos raros em histórias de relacionamentos. Percebemos que, o que tomamos por necessário, a reciprocidade de ambos, está sendo destituída de crédito, e, quando utilizada, tal o é com a inversão de valores. Entende-se, no entanto, que

> Não se pode conceber que alguém seja verdadeiramente amigo quando não corresponde a esse amor com ódio. [...] A conclusão, portanto, seria afirmar que a reciprocidade do amor entre amigos faz parte da natureza da amizade, pois é impossível conceber amizade sem reciprocidade. (ROCHA, 2006, p. 86)

A questão central aqui apresentada é conclusivamente de difícil compreensão. Tentar descobrir entre os amantes, qual deles é que é o amigo é precisamente entrar em questões um tanto mais problemáticas do que as até então apresentadas. É necessariamente entrar numa aporia[7].

A primeira hipótese para a possível resolução desta questão seria a de não haver diferença entre os amantes, pois ambos se tornam amigos mesmo se só um amar o outro. Uma segunda hipótese levantada, vem refutar a primeira: a não ser que ambos amem, ninguém será amigo. (RIBEIRO, 2005, p. 52). Isto, posto aqui, equivale ao princípio de reciprocidade que já demonstramos. A correspondência entre ambos. Sócrates, assim, lembra o caso dos seres irracionais e imateriais, que em momento algum podem corresponder à amizade do homem e o diálogo prossegue por outro caminho, onde os mesmos adentram hipóteses completamente inaceitáveis.

Vendo tamanha a dificuldade a que se propuseram neste feito, os interlocutores passaram a examinar os termos vigentes as suas questões, tendo como base teorias de seus predecessores: a unidade entre os iguais, pregada pelos filósofos da escola milesiana e a unidade entre os contrários, pregada por Heráclito.

1.4 Sobre a amizade.

Prosseguindo o diálogo, Sócrates usará como exemplo, para tentar resolver o problema acerca da *Philia*, duas teorias distintas

[7] Aporia: este termo é usado no sentido de dúvida racional, isto é, de dificuldade inerente a um raciocínio, e não de estado subjetivo de incerteza. É, portanto, a dúvida objetiva, a dificuldade efetiva de um raciocínio ou da conclusão a que leva um raciocínio.

entre si, mas que se encontram no mesmo caminho que este estudo se propõe: o que une e mantêm unida as coisas? O que as torna amigos?

A primeira teoria a ser refutada por Sócrates é a difundida pelos milesianos.[8] Tales, Anaximandro e Anaxímenes foram os primeiros que verdadeiramente assumiram uma nova postura de indagação, observação e investigação diante do mundo. Procurando verificar qual seria o princípio de todas as coisas, isto é, da natureza, afirmam que estas nascem da união de iguais, impelidos por força divina (LÍSIS, 214 a).

A refutação socrática desta teoria parte do princípio de utilidade que nos referimos anteriormente, onde, se assim ocorresse e, de tal maneira fosse aceita, entraríamos em contradição, deduzindo que, aquele que já é bom e suficiente em si, não precisa de nada e, portanto, não é amigo, como afirma o próprio Sócrates: "O suficiente, devido a sua autossuficiência, de nada tem necessidade. O que de nada necessita, a nada se dedica. Se a nada se dedica, a nada terá amor. E se não ama, também não poderá ser amigo" (LÍSIS, 215 a b).

Percebendo a incoerência de se atestar a possibilidade da amizade entre iguais, Sócrates acaba por afirmar "que o igual é o maior inimigo do igual" (LÍSIS, 215 c), o que nos direciona a segunda teoria a ser refutada.

Constantemente observamos que os opostos costumam rivalizar-se, e desta maneira, dificilmente aceitaremos a possibilidade de harmonia entre eles. É como se tivéssemos que vencer o oposto para nos afirmar como aquilo que somos. Em Heráclito, esta tese é refutada de maneira veemente: "o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia"[9]. Comentando esta harmonia, REALE vem afirmar ser o amor o que provoca tal união harmoniosa:

---

[8] Milesianos é o termo utilizado para distinguir os filósofos referentes a escola de Mileto, fundada por Tales em meados do século VI a.C. e tendo como representantes Tales, Anaximandro e Anaxímenes.

[9] Fragmento 8. Os fragmentos aqui apresentados foram retirados da Coleção Os Pensadores, tradução de Jose Cavalcante de Souza, edição de 1996.

> Como a medicina, por exemplo, faz a mediação e mistura elementos opostos no corpo humano, fundando e produzindo a saúde, e como a música põe de acordo sons opostos, fundando e produzindo a harmonia, assim, analogamente, o amor ordenado, trazendo temperança e concórdia a todas as coisas, em geral e em particular, opera a mediação entre os contrários e os unifica harmoniosamente. (REALE, 1997, p. 348)

Para Heráclito é como se precisássemos do oposto; é como se, necessariamente, ele fosse uma parte constituinte de cada um de nós, não como uma negação, mas como uma possibilidade. "Não compreende como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias como de arco e lira."[10] No entanto, devemos entender que

> Com efeito, não basta dizer que o amor é, em sentido universal, o acordo dos contrários; é preciso também definir a natureza e a função deste acordo; é preciso dizer que o Amor é amor; é preciso indicar de que maneira o Amor alcançara o seu objeto. (REALE, 1997, p. 349)

Assim, se travássemos hoje um diálogo com Heráclito, com certeza questionaríamos as diretrizes e os caminhos traçados por nós ou por nossa sociedade: serão estes caminhos os únicos? São estes os melhores caminhos? É como se quiséssemos encontrar uma resposta única para todas as coisas. Isso vem nos mostrar o quanto o ponto de vista de Heráclito é superficial e incompleto, como afirma o próprio REALE.

No entanto, existe uma grande contradição no próprio termo em si, não havendo "algo de mais contrário do que a inimizade à amizade" (LÍSIS, 216 a).

Vemos assim, claramente, o que se torna absurdo nesta teoria. No entanto, "se algo é amigo do outro, segundo a lei dos contrários, forçosamente haveria amizade entre essas coisas"

[10] Fragmento 51.

(LÍSIS, 216 a). Desta maneira, os interlocutores chegam a conclusão de que "nem o igual é amigo do igual, nem o contrário é amigo do contrário" (LÍSIS, 216 b), o que nos direciona prontamente a uma terceira hipótese.

Não encontrando, pois, uma lógica posição do conceito *Philos*, para o amado ou o amante, nem entre os iguais, nem mesmo entre os contrários, Sócrates, por inspiração (OLIVEIRA, 1995, p. 24), lança uma nova hipótese, associando os dois gêneros de seres – o bom e o mau –, e criando um novo gênero de ser: aquele que não é nem bom nem mau.

> Aquele que não é bom nem mau é que, por isso mesmo se torna amigo do bom. Possivelmente o belo que é amigo. Ele assemelha-se a algo doce e delicado e escorregadio. É por isso talvez, que facilmente desliza por entre os nossos dedos e nos confunde, por ter essa natureza. Afirmo, pois, que o bom é belo (LÍSIS, 216 c d).

Vemos, neste trecho, a inserção de um novo conceito ao diálogo. Até então somente os conceitos de bom e mau eram tidos como necessários no estudo acerca do termo *Philia*. Platão ao inserir este novo conceito – belo –, nos direciona a mais um desvio de caminho, por assim dizer, necessário. No entanto, para entendermos conjunturalmente ente conceito de belo, devemos situá-lo no plano metafísico da filosofia platônica e entendê-lo no sentido de absoluto. Ao equiparar o bom ao belo, Platão procura direcionar o leitor a uma nova maneira de pensar frente aos seus desejos de amigos e consequente de amado. Se até então obtinha-se somente como critério de escolhas as noções de bom e mau, se faz necessário agora ter em mente a noção de belo. Não falando esteticamente, mas virtuosamente. Belo aqui, necessariamente, deve ser tido como uma virtude a ser buscada. Virtude está nem boa nem má, mas bela em si somente por ser virtude.

1.5 Sobre o primeiro amigo.

Se associarmos, no entanto, o bom ao belo, como afirma Sócrates, adentraríamos novamente na teoria dos iguais. Por isso a necessidade de entender belo aqui como sendo uma virtude nem boa nem má, mas bela. Devemos, deste modo, ter belo como sendo o fim último, pois "não pode existir uma mediação sintética dos opostos sem um termo superior de referência" (REALE, 1997, p. 350), este que, sendo amigo, o temos em vista para alcançá-lo. O que, para tanto, como apresenta Sócrates, seria necessário mudanças de direção:

> Não será porventura forçoso renunciar a esse caminho, ou então chegar a um ponto de partida que não mais reconduza a um outro amigo, mas leve aquele que é o primeiro amigo, em vista do qual dizemos que todas as coisas são amigas (LÍSIS, 219 d).

É um desvio literal no diálogo. Não se procura mais sobre o conceito de *Philia*, muito menos se questiona sobre o *Philos*. Deseja-se saber agora o sentido universal da noção de amigo, ou como o próprio Platão diz, o primeiro amigo, *Primun Abili*. É um desejo incomensurável. Desejo este que passa a definir a amizade, tratando-a, propriamente dita, como um desejo de algo, de alguma coisa, e podemos dizer que neste caso é o bem. É uma carência necessária. Carência de algo que de certa forma já fostes seu, já te pertenceste e, em busca deste, se reconhece a falta. Para tanto, Sócrates nos adverte ao cuidado de não nos atérmos às coisas que temos, em vista do bem que delas podemos tirar, mas sim, sermos sempre direcionados a ele, o bem. Posto que, "todo o nosso cuidado se deve aplicar não as coisas que são preparadas em vista de algo, mas aquilo em vista do qual tudo é produzido" (LÍSIS, 219 e).

Assim, RIBEIRO vem afirmar que

> [...] o Lísis deixa entrever a perspectiva para aquilo que Platão haveria de explicitar melhor n'O Banquete e no Fédro, a

> concepção de que o que mantêm a comunidade dos homens e não só destes como de todo o cosmo, é a ideia do bem. (RIBEIRO, 2005, p. 55)

Tal cuidado, acima descrito, se deve a noção de que, caso venha a desaparecer a causa da amizade, esta mesma venha a desaparecer juntamente, como afirma o próprio Sócrates: "desaparecida a causa, era impossível continuar a existir aquilo de que era a causa" (LÍSIS, 221 c).

Este é um problema recorrente, e de tal forma, angustiante. Não se atêm mais à amizade em si, mas somente à sua causa, ou mesmo à sua utilidade. Estes, não existindo mais, é como se a amizade também já não existisse. Para tanto, Platão conclui que

> [...] deve existir um "primeiro amigo" (um *Prótons Philos*), que é o amável por excelência, em vista do qual tudo é amado. Esse amável por excelência, amável em si mesmo, é o objeto primordial de nossos desejos (ROCHA, 2006, p. 71).

Desta maneira, percebemos que

> A busca do Bem é o que funda toda amizade; é a verdadeira fonte e fundamento do amor. E o desejo da primeira coisa amiga, a qual é justamente o Bem supremo, é aquilo em função de que se amam todas as coisas particulares (REALE, 1997, p. 345).

1.6 Sobre a noção de desejo.

Percebemos aqui, que não há analogias entre o Bem supremo, no que se diz respeito ao amigo, e o Bem supremo, no que se diz respeito à religião. Na segunda, este Bem supremo é uma força maior que impõe sua vontade e subjuga àqueles que se dispõem a servirem mesmo sem o perceberem. Em relação à amizade, este Bem é um valor superior, um desejo de realização pessoal, mas não particular. Valor que aqui pode ser entendido como moral e disciplinador, mas não imponente. Frente a este

problema necessário do *Prótons Philos*, do primeiro amigo, ou melhor explícito, do Bem supremo, surge a noção de desejo, como o Sócrates afirma, sendo este a causa de toda amizade.

> Então, de fato, a causa da amizade é, como há pouco dizíamos, o desejo. O que deseja é amigo daquilo que deseja, e isso sempre que deseja. O que de início dizíamos ser amigo era uma futilidade, como um poema que se alonga demasiado. (LÍSIS, 221 d)

Percebemos assim, que fazer uma análise da noção de desejo se torna fundamental para a compreensão do diálogo, visto que, o mesmo se encontra na raiz de nosso problema. Logo, vemos já nas primeiras páginas do diálogo, a questão dos desejos sobre objetos matériais e temporais. Ali, se tenho amizade em vista de alguma utilidade, é meu desejo possuir aquilo que me falta e que o outro contém. Para tanto, para possuir o que desejo, realizo com o outro laços de amizade. No entanto, ao trabalhar este conceito de desejo, é mais fácil explicar sua origem e como se manifesta do que conceituá-lo como o que realmente o é.

De tal maneira, sempre será estimulante viver em si quando surge o movimento do desejar, não interessando, por conseguinte, o que se está desejando, mas somente o desejo, o desejar. É semelhante a quem se compraz em ser mais do que o conteúdo do que realmente o é. Semelhante a alguém que aprecia ler mais do que o conteúdo da leitura.

Esta é uma pedagogia claramente explícita e com tal característica, percebida no *Lísis*, como nos reitera RIBEIRO:

> Diante da exposição do Lísis de seus desejos de infância, Sócrates ajudá-o a desenvolver o fundamento do justo comportamento de seus pais: só os desejos daqueles que sabem podem ser aceitos; qualquer outro desejo é refutável. O homem que sabe tem desejos fundamentados (RIBEIRO, 2005, p. 57).

No entanto, onde muitos ensinam que o mais simples é ignorar o desejo, Platão vem mostrar que “só atingirá aqueles que

o veem como algo desejável, a ponto de sacrificar por ele prazeres imediatos" (RIBEIRO, 2005, p. 57).

> Quando alguém deseja outrem, meus filhos, ou o ama, certamente não sentiria esse desejo, ou amor, ou amizade, se por acaso não fosse em algo afim do amado, quanto a alma ou a qualquer traço da alma, do caráter ou da figura (LÍSIS, 222 a).

Posto isto, o desejo nos leva a alcançar aquilo que buscamos, por afinidade, seja em sentido particular ou absoluto. Este, no entanto, se visto no caso particular da amizade entre homens, liga-se inevitavelmente a ideia de retribuição. Percebemos, assim, que, mesmo encontrando a causa da amizade, retornamos a uma de nossas primeiras questões: a correspondência entre igual e afim (OLIVEIRA, 1995, p. 25). Entenda-se então, que por necessidade, afim deva ser diferente de igual.

1.7 Uma aporia afinal.

Nas últimas páginas do diálogo, não havendo mais o que refutar ou tentar esclarecer, Sócrates declara que

> se, de fato, nem os que são amados, nem os que amam, nem os iguais, nem os desiguais, nem os bons, nem os que são afins, nem qualquer dos outros que analisamos – e já não me lembro bem devido ao seu número –, se nenhum deles é amigo, eu, por mim, nada mais tenho a dizer (LÍSIS, 222 e).

Com estas palavras, Platão admite não ter avançado no trabalho a que se propusera: alcançar uma definição para o conceito de *Philia*. No entanto, o mesmo faz Sócrates se despedir de seus interlocutores reiterando sua amizade por eles, mesmo que não saibam ainda defini-la (LÍSIS, 223 b). Percebemos assim, que a amizade depende bem mais de sinceridade, e, portanto, da autenticidade deste sentimento, do que da possibilidade de efetivamente defini-lo conceitualmente com clareza e precisão.

Este modo de encerrar seus diálogos sem alcançar o seu objetivo se da constantemente em muitos de seus diálogos aporéticos (ROCHA, 2006, p. 71). No entanto, não devemos classificar Platão como sendo incapaz de solucionar o problema, mas sim tomar tal procedimento como sendo uma abertura para um melhor aprofundamento acerca da questão em outros diálogos (RIBEIRO, 2005, p. 58).

Capítulo segundo

Sobre o amor:
a realização de uma vontade

Visando os diálogos platônicos como um ponto prudentíssimo de estudo, nos deparamos com algo novo ao ler *O Banquete*. Percebemos, já nas primeiras linhas, que tal obra se trata bem mais de uma narração do que propriamente um diálogo. "É a narrativa feita por Apolodoro à um ou mais amigos, do que ouviram de Aristodemo acerca do banquete na casa de Agaton" (RIBEIRO, 2005, p. 58).

Comentando esta forma de narração, FRANCO afirma que ela

> [...] possui uma estrutura interna que já se mostra claramente que a intenção primaria – a de saber quem é Eros? – é acompanhada de uma intenção secundaria que é a de introduzir uma oposição entre os planos divino e humano [...], mas cujo objetivo, damo-nos conta ao final da leitura, não é outro se não o de nos carregar de volta a pergunta inicial quem é Eros? (FRANCO, 2008, p. 60).

Esta afirmação de FRANCO, nos desloca propriamente a aporia vivida no diálogo *Lísis*, onde, o problema acerca da definição do conceito de *Philia* ficou ainda questionável e sem uma precisa solução. Podemos, por conseguinte, entender *O Banquete* como sendo uma espécie de continuação, uma forma de prolongamento da discussão acerca de tal problema. Entretanto, transferindo-se aqui, do conceito de *Philia* para o de *Eros*, propriamente dito. Deste modo, *O Banquete* é tido como um mito romântico, uma metáfora a expressar a importância do

amadurecimento pessoal, a fim de integrar a própria personalidade, e, consequentemente, podermos nos fixar em um relacionamento direto com o outro.

Assim, para funções de estudo, tomaremos a estrutura do diálogo subdividindo-a em três pontos distintos entre si: uma primeira, extremamente monológica, onde estudaremos detalhadamente, os cinco discursos não-filosóficos, tido bem mais como elogios ao amor do que discursos propriamente ditos; uma segunda, mais dialógica, onde trataremos do discurso de Sócrates a rebater os três primeiros discursos; e por fim uma terceira que expõe o fracasso das experiências amorosas e de tal modo transporta-nos de volta a questão inicial do diálogo. Esta primeira parte iremos trabalhar neste capitulo, e as outras duas, no capítulo subsequente. Cabe-nos perceber aqui que, na primeira parte, *Eros* é tido basicamente como um deus. Na segunda, Sócrates refuta a ideia de *Eros* como deus negando, veementemente, sua divindade. E na terceira, o interlocutor não leva em consideração nem a divindade nem mesmo a não-divindade de *Eros* (FRANCO, 2008, p. 60).

O Banquete, portanto, não pode ser considerado propriamente um diálogo, mas, tende muito mais para um duelo no qual os participantes pretendem fazer, cada qual, o melhor discurso sobre o amor. Podemos, até mesmo, procurar perceber aqui uma disputa entre oponentes.

Usando tais pontos, Platão elabora uma complexa narrativa, que, se não for superada, dá à impressão de ser apenas restrita a análise de *Eros*.

2.1 Sobre os banquetes e *O Banquete*.

No diálogo Protágoras, Sócrates faz uma crítica àqueles que participam dos banquetes, uma vez que “não são capazes de se entreterem, durante a bebida, nem com a sua própria voz nem com os seus próprios discursos” (PROTÁGORAS, 347 d). Para ele, os verdadeiros sábios não necessitam de “tocadores de flautas, nem

bailarinos, nem tocadores de harpa" (PROTÁGORAS, 347 d) para se entreterem, bastando-se a si próprios. Este modo de pensar é também enfatizado na obra que aqui nos proporemos a estudar, segundo as palavras de Erixímaco: "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" (O BANQUETE, 1991, p. 11). Ele ainda acaba por traçar um caminho novo para o banquete, um momento destinado aos discursos, como veremos a seguir.

Apesar desta crítica, os banquetes, as reuniões dos homens nobres, pertencem, inevitavelmente, ao quadro da vida cultural da Grécia. Pelo seu significado espiritual e educacional, os banquetes só podem ser comparados aos ginásios. E é por isso que Platão e Xenofontes situam, nesses dois locais, os diálogos de Sócrates. Como diz JAEGUER "os banquetes, com sua relações livres e sua tradição espiritual, constituíam a mais alta conquista para [...] expansão da personalidade individual" (JAEGUER, 2001, p. 168).

Os banquetes gregos, como podemos perceber, podiam ter fins religiosos ou sociais, e tais eram considerados como momentos sagrados, onde, só os homens participavam. Além de ser local de discussão, onde se debatem sobre opiniões políticas, se fazem confissões íntimas, se dão e recebem conselhos, o banquete poderia ser descrito como um encontro que sucede à refeição da noite, com as suas regras formais e sua estrita etiqueta. Em geral, o mesmo iniciava-se com um sacrifício de um animal. Neste momento não havia conversa, esta que se destinaria mais ao fim, no chamado *simposium*, momento de discussão, onde cada conviva, participante como era do banquete, tinha por obrigação apresentar algo que o assinala como homem culto que era, geralmente sendo canções – cantada ou só instrumentalizada –, poesias líricas ou danças. Neste estudo perceberemos que o exposto para os convivas foi traçar elogios ao amor, visto que, irritado, afirma Fédro:

> Não é estranho, Erixímaco, que para outros deuses haja hinos e peãs, feitos pelos poetas, enquanto que ao Amor todavia, um deus tão venerável, jamais um só dos poetas que tanto se engendraram fez sequer um encômio[1]? [...] enquanto em tais ninharias despendem tanto esforço, ao Amor nenhum homem até o dia de hoje teve a coragem de celebrá-lo condignamente, a tal ponto é negligenciado um tão grande deus! (O BANQUETE, 1991, p. 11).

FRANCO procura comentar esta estranheza de Fédro com relação ao Amor, com a afirmação de que "talvez pelo fato de a importância do amor em nossas vidas ser auto evidente, se queixe de que a Eros nunca um grande poeta dedicou um belo elogio, embora haja notícias de escritos sobre o amor na época" (FRANCO, 2008, p. 63).

Assim, esses banquetes eram vistos com tamanha importância por serem um momento lúdico, mas também indispensável para a agregação e coesão social, bem como a demarcação do status e hierarquia dos frequentadores. Deve-se entender que, a questão de status aqui, é ontológica, e, é reputada a alma. Esta que, ainda se encontra complexadamente sem compreensão, haja vista as "descrições discordantes por parte de Sócrates de sua materialidade ou imaterialidade" (ROBINSON, 2004, p. 95), como veremos a seguir ao tratar do amor em seu âmbito humano e divino.

O caminho proposto por Erixímaco, como vimos a pouco, de traçar discursos a um deus, e neste caso, a *Eros*, é basicamente estendido por todo o diálogo, com suas lições, metáforas, valores e conceitos que se transformaram em alguns dos modelos compreensivos de amor, passando a fazer parte de nossa cultura. É uma busca retomada, como vimos em *Lísis*, agora refeita n'*O Banquete*, assentando seus limites e fundamentos em pequenos discursos, que prenunciam uma teoria da participação, isto é, um

[1] Encômio vem a ser uma composição poética consagrada exclusivamente ao louvor de um deus ou de um herói.

amor tido como intermediário entre o sensível e o inteligível, entre os homens e os deuses, entre as ideias e suas manifestações.

Assim, este caminho, passa de uma confraternização à um dialogar, durante o qual alguns atenienses tentam explicar por que o amor exerce tanto poder sobre o ser, o que, tentaram demonstrar da melhor maneira possível, cada um do seu jeito. O interessante, a se notar, e de tal modo, focalizar, é que o tema do discurso foi escolhido no decorrer do próprio discurso, dando uma característica de improviso ao mesmo, o que, em nada, retira sua beleza estrutural. Comentando tal improviso, afirma FRANCO que isso dá-se "talvez porque o amor seja o único acontecimento sublime e inevitável, isto é, comum a todos nós, e, por essa razão, prescinda de qualquer retórica para demonstrar seu valor" (FRANCO, 2008, p. 63). É, por conseguinte, um contra-censo o que percebemos aqui, visto que, tanto no *Lísis* como n'*O Banquete*, este amor é insistentemente procurado sem êxito de alcançá-lo. Isto, todavia, não é visto pelos mesmos como um intento a não mais procurá-lo, mas sim, como um impulso a estar sempre mais a sua procura, uma vez que, sendo o mesmo, algo perfeito, provocará naqueles que se predispõe a procurá-lo, algo de identificativo, isto é, de perfeito.

O desfecho narrativo, como mostramos a pouco, ocorre através de uma conversa entre Apolodoro e um companheiro, sobre um banquete ocorrido na casa de Agatão, poeta ateniense, que ao vencer uma espécie de concurso de Tragédia, oferece a amigos, um jantar, como sendo uma maneira de confraternizar, com os mesmos, a sua vitória. Tal jantar ocorrera muitos anos antes da narração de Apolodoro, que tomou conhecimento de tal fato através de Aristodemo, um dos presentes naquele encontro.

Segundo Apolodoro, Sócrates havia sido convidado por Agatão a participar de um banquete em sua casa. Quando o mesmo estava a caminho, Aristodemo, ao encontrá-lo, se surpreendeu com a forma pela qual este se apresentava, uma vez que era comum vê-lo transitando descalço pelas ruas.

Após um pedido por parte de Aristodemo para acompanhar Sócrates ao banquete, ambos partem. Todavia, somente Aristodemo chega a seu destino, visto que Sócrates tinha ficado para trás por ter encontrado algumas pessoas no caminho e com elas iniciado uma conversa. Como esse era um hábito já conhecido por seus companheiros, iniciou-se o jantar mesmo sem a presença do mestre.

Sócrates, de tal modo, comparece ao encontro após a refeição já se encontrar pela metade, e senta-se ao lado de Agatão, anfitrião do banquete. É então sugerido por Erixímaco que, como maneira de controlar a bebedeira, se iniciasse um simpósio, tendo o Amor como temática, pedindo que cada um dos convidados expusesse o que supunha saber sobre *Eros*, visto que

> O Amor, gênese e princípio de instauração do belo e do Bem, impulsiona o diálogo entre o humano e o divino mas também os próprios homens, porquanto os leva a pronunciar belos e longos discursos e a querer tornar-se melhores e felizes (MACEDO, 2001, p. 15).

A escolha de tal tema, neste caso o amor, foi recebida com grande êxito pelos convivas, mas, em especial por Sócrates, afirmando este que, jamais se oporia a tal escolha, visto que, em nada era mais conhecido, do que nas questões de amor (O BANQUETE, 1991, p. 12).

Assim, iniciam-se as suas exposições e elogios a respeito de *Eros*, ora tido como deus, ora como força, ora não sendo levado em consideração, este tido como um solo, a partir do qual, ao findar da proclamação dos discursos, Sócrates é o último a falar, concebendo seu próprio diálogo com Diotima, a sacerdotisa.

2.2 *Eros* como princípio moral.

O primeiro conviva a discursar sobre o *Eros*, é Fédro, tratando-o como um "grande deus, admirado entre os homens e os

deuses" (O BANQUETE, 1991, p. 12), isto porque, o mesmo, estende o seu domínio a todos os seres humanos do cosmo (FRANCO, 2006, p. 27). Segundo FRANCO, para Fédro, "o *Eros* é um deus velho, por este motivo é mais sábio, cósmico, força primeva que dá coesão interna ao cosmos, que sustenta seu ser de beleza e harmonia" (FRANCO, 2006, p. 38). Pensando deste modo, ele condena o *eros* sexual, e mostra que este deus tem um profundo significado para a vida, pois, sendo este, o mais antigo dos deuses, não seria outro, parafraseando Fédro, para nós a causa dos maiores bens, visto que

> Haja maior bem para quem entra na mocidade do que um bom amante, e para um amante, do que o seu bem-amado. Aquilo que, com efeito, deve dirigir toda a vida dos homens, dos que estão prontos a vive-la nobremente, eis o que nem a estirpe pode incutir tão bem, nem as honras, nem a riqueza, nem nada mais, como o amor (O BANQUETE, 1991, p. 13).

Esta é a crítica que Fédro procura fazer ao *eros* sexual. Ao explicitar este maior bem em vista dos amantes e dos amados com sua relação ao outro, coloca, para tanto, que a soberania deste sentimento está exatamente no ato em que o mesmo funciona como princípio normatizador do que é necessário para aquilo que deve reger a vida dos homens. Esta é de tal modo, uma critica moral que Fédro faz aos que até então se dispuseram a falar sobre o amor, visto que, como poetas, tendo a missão de cantar hinos aos deuses, se esquecem de *Eros*, e de tal modo, não o justificam com o valor que o mesmo merece.

Fédro procura desta maneira, exaltar *Eros* como sendo uma força educadora dos homens, principio normativo, como a pouco nos referimos, de uma presente vida boa. Nesse caso, o Amor seria o próprio deus *Eros*, exercendo influência tanto no mundo mortal quanto no divino, sendo o mais poderoso para a aquisição da virtude da felicidade entre os homens.

Sendo, de tal modo, um princípio normativo, seria este o responsável por dirigir a vida do homem, sempre tendo, como base, o seu amado, como percebemos na afirmação de Fédro:

> Afirmo eu então que todo homem 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 , como se fosse visto pelo bem-amado (O BANQUETE, 1991, p. 13).

Este princípio deve-se prevalecer também em uma situação inversa. Deste modo, percebemos que *Eros*, apesar de ser tido como enlace pessoal, deve ser, de tal maneira, e, exerce como tal, uma força a direcionar os amantes à aquisição da virtude para ambos. Há pois a necessidade de se ter este pensamento em voga no relacionamento de tais, pois que, se mesmo agindo de tal modo, não houver, como foi falado, um princípio de reciprocidade no relacionamento, não há porque este ser tratado como força educadora, e muito bem menos, como Amor, haja vista, tal princípio, na busca da virtude, como afirma Fédro, é o próprio Amor que se dá aos amantes, como sendo uma espécie emanando de si mesma (O BANQUETE, 1991, p. 13).

Assim posto, para Fédro, caso este amor fosse vivenciado por ambos amantes em sua totalidade, seria este de tal modo valoroso, a levar o amado, a doar a própria vida, por aquele que ama. Ele, deste modo, explicita não só a importância sócio-política de *Eros*, mas, afirmando que "se apenas quem ama sabe morrer pelo outro, mostra-se, com isso, a superioridade do amante sobre o amado" (MACEDO, 2001, p. 21). Este ponto, apesar de nos remeter ao diálogo *Lísis* e sua problemática acerca do termo *Philos,* veremos mais a frente, que será retomado por Sócrates em seu discurso dialogado com a sacerdotisa Diotima.

Apesar de se ter o intuito de elevar moralmente a *Eros*, um erro que deve ser levado em conta neste discurso de Fédro, é o mesmo não se ater à preocupação de procurar deixar mais claro a

essência e as diversas formas de amor. Isso se delineia porque o mesmo se encontra apoiado em pressupostos já consagrados, o que não o permite argumentar sobre o tema a que se propõe (RIBEIRO, 2005, p. 59).

Fédro encerra seu discurso, reafirmando o que disse sobre *Eros* ser o deus mais antigo, e deste modo, "o mais honrado e o mais poderoso para a aquisição da virtude e da felicidade entre os homens tanto em sua vida como após a sua morte" (O BANQUETE, 1991, p. 14).

2.3 Sobre a dualidade do Amor.

Pausanias é o segundo a discursar sobre *Eros*. Ele procura corrigir o erro de Fédro – a não argumentação sobre a essência e as formas de Amor –, censurando a falta de precisão do discurso e busca, deste modo, uma definição mais concreta para o mesmo. Para tanto, ele não abandona a ideia mitológica deste, e afirma, em sua oratória, que *Eros* possuiria duas origens, conforme explica:

> Não me parece bela, ó Fédro, a maneira como nos foi proposto o discurso, essa simples prescrição de um elogio ao Amor. Se, com efeito, um só fosse o Amor, muito bem estaria; na realidade, porém, não é ele um só; e não sendo um só, é mais acertado primeiro dizer qual o Amor que se deve elogiar (O BANQUETE, 1991, p. 14).

Essa passagem sustenta a afirmação de que não existe apenas uma natureza de amor para os gregos ou que somente uma natureza seria digna de receber louvores. Havendo, como vimos, duas distintas naturezas, necessário também seria, perceber a que natureza o ser pertencia, ou desejaria pertencer.

Deste modo, ele classifica dois tipos de Amor existentes, sendo estes gerados pelas duas espécies de Afrodite que há: a Afrodite Urânia, a Celestial e a Afrodite Pandêmia, a Popular. O Amor de Afrodite Pandêmia é o amor banal, destinado a qualquer

pessoa, incluindo as mulheres; o Amor de Afrodite Urânia, que existe apenas entre homens, prende-se à inteligência e não ao corpo, ao contrário do de Pandemia.

> 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 que os jovens, e depois o que neles amam é mais o corpo que a alma, e ainda dos mais desprovidos de inteligência, tendo em mira apenas efetuar o ato, sem se preocupar se é decentemente ou não; daí resulta então que eles fazem o que lhes ocorre, tanto o que é bom como o seu contrário. Trata-se com efeito do amor proveniente da deusa que é mais jovem que a outra e que em sua geração participa da fêmea e do macho. O outro porem é o da Urânia, que primeiramente não participa da fêmea mas só do macho – e é este o amor aos jovens – e depois é a mais velha, isenta de violência; daí então é que se voltam ao que é másculo os inspirados deste amor, aperfeiçoando-se ao que é de natureza mais forte e que tem mais inteligência (O BANQUETE, 1991, p. 15).

Percebemos, nessa citação, uma nítida demonstração da apropriação do corpo do outro como obtenção do prazer sexual. No entanto, onde, apesar de relações pederastas envolverem um certo tipo de sensualidade por parte dos envolvidos, o que realmente estava em foco era o conhecimento passado do mais velho ao mais jovem, para o desenvolvimento intelectual do adolescente. Assim:

> Pausanias condena o Eros sexual, que está ligado a Afrodite Pandêmia e exalta o Eros espiritual ligado a Afrodite Celeste, por que a primeira, sendo filha de Zeus e de Dione, é fruto de uma cópula sexual e nasce de uma mulher, enquanto que a última não é produto do sexo, mas nasce da castração de seu pai, Ouranos, o Céu (FRANCO, 2006, p. 39).

Esta condenação que Pausanias faz ao *Eros* usual e corrente, que tem seu instinto de tal modo irrefletido e vulgar, se dá, como percebemos, somente por ser este, vil e repudiável, porque tende-se a mera satisfação dos apetites sensuais; em contrapartida, o

outro que é de origem divina, é exaltado por ele pois impulsiona ao zelo de servir ao verdadeiro bem e a perfeição do amado, visto que, " *Eros*, entendido em geral, é a tendência ao Bem, e, antes, a tendência a possuir o Bem para sempre" (REALE, 1997, p. 352). Este segundo *Eros* pretende ser uma força educadora, reafirmando o que disse Fédro, mas, não só no sentido negativo de desviar os amantes das ações vis, o que o discurso de Fédro realça, mas também em toda a sua essência, como força que serve ao amigo e o ajuda a expandir a sua personalidade (JAEGUER, 2001, p. 727). O amor para Pausanias é sinônimo de liberdade para o homem. O amante faz coisas para o amado que escravo algum aceitaria fazer, tal como se jogar no chão ou se deitar na porta da moradia do amado. O amor é louvável, que denota a liberdade do indivíduo em fazer ou não determinadas coisas e, segundo Pausanias, é ratificado pelas leis, como eles mesmo nos diz:

> Ao amante porem que faça tudo isso acresce-lhe a graça, e lhe é dado pela lei que ele o faça sem descrédito, como se estivesse praticando uma ação belíssima; e o mais estranho é que, como diz o povo, quando ele jura, só ele tem o perdão dos deuses se perjurar, pois juramento de amor dizem que não é juramento, e assim tanto os deuses como os homens deram toda liberdade ao amante (O BANQUETE, 1991, p. 17).

Percebemos aqui que as atitudes de quem ama não o faz parecer ridículo e, se houver agressão aos deuses, é logo perdoado, visto que este mesmo Amor o aproxima das virtudes.

Reafirmando, o que disse anteriormente, vemos aqui que o discurso de Pausanias vem a ser uma contraposição ao de Fédro, quando percebemos que

> Fédro havia se referido de forma discreta ao amor "homossexual"[2] em seu discurso, focalizando-o sobretudo em

[2] - Não é possível falar em homossexualidade na Grécia Antiga, na medida em que a identidade e o estatuto do sujeito não eram constituídos a partir de sua inclinação sexual. A verdade do desejo não estava na preferência pelo homem ou pela mulher. Parece que subordinar a formação da identidade

> seus efeitos morais, e desse modo confundindo-o facilmente num conceito mais genérico. Pausanias, ao contrário, o distingue como o tipo por excelência do amor, superior ao do homem pela mulher (RIBEIRO, 2005, p. 60).

Para Fédro, esta excelência do amor ao masculino se destaca pelo mesmo não estar preso unicamente ao corpo, visto que é divino. Divino entendido aqui no sentindo de absoluto, da busca de um Bem comum, posto que "*Eros* consiste na superação de toda divisão e separação" (REALE, 1997, 357). Deve-se entender, no entanto, que este amor voltado para o masculino, é excelente se, e somente se, tiver em sua essência a busca do bem comum a ambos que se dispõem ao mesmo, pois, para Pausanias, somente o amor que conduz à virtude é belo. Este amor, assim sendo, mesmo tendo aptidões ao corpo, e condenado por ter uma exclusiva satisfação do desejo, tem sua grande justificativa no ato de ser educativo, isto é, tendo inerente ao mesmo, a virtude e o melhoramento dos homens em comum. O que percebemos, portanto, é que Pausanias não faz nenhuma alocução sobre essa virtude e este melhoramento, visto que, o mesmo, passa a ser entendido em sua acepção natural (RIBEIRO, 2005, p. 61).

2.4 *Eros* como potência universal.

O terceiro a proferir seus discursos em relação ao Amor é o médico Erixímaco. Sua dialética irá girar entorno de uma observação que o mesmo faz acerca do discurso de Pausanias, onde este afirma que, apesar de Pausanias ter se lançado bem ao discurso, não o teria arrematado convenientemente. Tal seria assim a tarefa que Erixímaco se propõe: dar-lhe o remate (RIBEIRO, 2005, p. 60).

à inclinação sexual é algo totalmente estranho ao imaginário grego, que não opunha o amor pelos rapazes ao amor pelas mulheres. Nesse sentido, refiro-me ao relacionamento entre dois homens em termos de amor masculino.

Neste rematé ele enfatiza a bela distinção entre a duplicidade do Amor feita por Pausanias, mas afirma que este não está "apenas na alma dos homens, e para com os belos jovens, mas também nas outras partes, e para com muitos outros objetos, nos corpos de todos os outros animais, nas plantas da terra, e em todos os seres" (O BANQUETE, 1991, p. 19), tanto na ordem das coisas humanas como entre as divinas. Para ele, *Eros* é "em si mesmo, por si mesmo, consigo mesmo como forma única sempre existente" (REALE, 1997, p. 352). Esta distinção, ele afirma que se apoderou de tal maneira pelo uso da medicina.

Assim, Erixímaco começa seu discurso, formulando de tal modo um "elogio de sua própria profissão" (MACEDO, 2001, p. 29), esta que, para ele, era entendida como arte. Arte esta que seria o melhor caminho para que o mesmo pudesse entender tal duplicidade existente no amor. Duplicidade esta apresentada pelo mesmo como sendo um amor sadio e um amor mórbido, visto estes como termos próprios da medicina. Para ele

> É com efeito a medicina, para falar em resumo, a ciência dos fenômenos do amor, próprios ao corpo, no que se refere à repleção e à evacuação, e o que nestes fenômenos reconhece o belo amor e o feio é o melhor médico; igualmente, aquele que faz com que eles se transformem, de modo a que se adquira um em vez de outro, e que sabe tanto suscitar amor onde não há mas deve haver, como eliminar quando há, seria um bom profissional (O BANQUETE, 1991, p. 20)

Retomando o problema exposto no *Lísis*, sobre os estados diversos e dessemelhantes, Erixímaco, procurar expor a medicina, como sendo capaz de fazer com que os elementos mais hostis no corpo fiquem amigos e se amem mutuamente. Ele, desta maneira, vê a existência de um *Eros* bom e um ruim e, é o *Eros* bom que promove o bem-estar e a harmonia, estando em todas as esferas do cosmo e das artes humanas. Ele acaba por comparar a medicina e a música onde a primeira deve fazer existir a harmonia entre as

forças físicas antagônicas e a segunda deve combinar tons altos e baixos para formar uma sinfonia. A ideia de harmonia, tão presente no diálogo *Lísis*, aparece aqui novamente, até mesmo quando o médico grego diz que o homem deve sim consentir o prazer, mas não deve se deixar corromper por esse. É de modo, uma assertiva moral, o que Platão procurou explicitar em seu dialogo *Lísis* e volta a asseverar aqui, nas palavras de Erixímaco. Ele, de tal modo, enfatiza a necessidade do respeito mútuo frente às diversidades existentes na humanidade. Para tanto, estipula o amor como força criadora e motora de tal assertiva.

Este discurso de Erixímaco é, portanto, algo que de tal modo, transpassa o homem, tido até então como único objeto do amor, e atinge a natureza, criando em relação ao mesmo, uma nova maneira de conceber as formas de amar, visto que, "para ele, o amor perfaz uma universal e eficaz potência" (RIBEIRO, 2005, p. 62). No entanto, "o que Erixímaco faz é desdobrar a tese da potência universal de *Eros* presente nas almas dos homens para com os belos jovens, em muitos objetos e nos corpos de todos os animais, e aplica-la às demais artes" (RIBEIRO, 2005, p. 62). Com a visão de um médico, visão naturalista, *Eros* aparece aqui como um deus poderoso, princípio e devir de todo o físico, "como potência criadora daquele amor primogênito que tudo anima e penetra, com o seu ritmo periódico de pleno e de vazio" (JAEGUER, 2001, p. 730).

> Assim, múltiplo e grande, ou melhor, universal é o poder que em geral tem todo o Amor, mas aquele que em torno do que é bom se consuma com sabedoria e justiça, entre nós como entre os deuses, é o que tem o máximo poder e toda felicidade nos prepara, pondo-nos em condições de não só entre nós mantermos convívio e amizade, como também com os que são mais poderosos que nós, os deuses (O BANQUETE, 1991, p. 21).

Esta concepção do amor como potência universal, como afirma MACEDO, é uma maneira que Platão ver de preparar o

caminho para o longo diálogo entre Sócrates e Diotima de Mantinéia. “No diálogo entre Sócrates e Diotima, essa potência universal revelar-se-á como dimensão cósmica a unir homens e deuses, mortais e imortais” (MACEDO, 2001, p. 32).

Erixímaco conclui sua fala passando a vez para o poeta Aristófanes completar ou elogiar o deus *Eros*, que elabora um dos discursos mais interessantes da obra.

2.5 *Eros* como princípio de unidade.

O discurso de Aristófanes, próximo orador a falar, inicia-se com uma importante afirmação sobre o valor do amor:

> Com efeito, parece-me os homens absolutamente não terem percebido o poder do amor, que se o percebessem, os maiores templos e altares lhe prepararíam, e os maiores sacrifícios lhe fariam, não como agora que nada disso há em sua honra, quando mais que tudo deve haver (O BANQUETE, 1991, p. 22).

Este trecho nos mostra, e até mesmo volta a reafirmar, o porquê de ser o amor o título de tais discursos. Aristófanes ainda o classifica como “o deus mais amigo, protetor e medico desses males, de cuja cura dependeria sem dúvida a maior felicidade para o gênero humano” (O BANQUETE, 1991, p. 22). Para tanto, ele se coloca como uma espécie de professor, alguém a iniciar a outro no assunto, e estes, o passarem adiante. Este ato poderia ser entendido como uma espécie de cadeia, de caminho continuado, levado em conta, até mesmo, como um princípio ético, a ser vivido e repassado aos descendentes. Esta rememoração nos direciona ao que REALE vem afirmar como sendo desejo de eternidade:

> A superação da dualidade não se realiza simplesmente buscando a outra metade que nos corresponde no nível antropológico, ou seja, um outro individuo como nós, mas buscando algo bem mais elevado, ou seja, o bem em si. Como o que cada um busca no outro é o Bem, daí se segue que tentar possuir sempre o outro

> significa tentar ter sempre o Bem, ou seja, o Uno no sentido que conhecemos. (REALE, 1997, p. 358).

Ao se referir à dualidade, REALE coloca em cheque e volta a reafirmar a necessidade de se superar as diferenças existentes entre os gêneros humanos, para que se possa, através desta, se chegar à felicidade total, ou, ao supremo bem. "*Eros*, entendido em geral, é a tendência ao Bem, e, antes a tendência a possuir o bem para sempre" (REALE, 1997, p. 352). Para isso, *Eros* seria tido como o caminho mais curto, ou, até mesmo, podendo dizer, o único caminho, se fosse vivenciado unicamente em sua verdadeira forma, isto é, como sendo um princípio de virtude, visto que, "o caminho de *Eros* leva à superior beleza das almas, e ensina a amar mais a esta do que a dos corpos" (REALE, 1991, p. 352).

Deste modo, ele inicia sua explanação narrando um mito sobre a origem do homem. Seu discurso é menos extenso que o de Erixímaco, mas um pouco maior que o de Fédro. Nele, percebemos que a discussão vai avançando e se aproximando de definições mais claras para o que seria o amor, ou a amizade, ou *Eros*.

Segundo ele, no princípio existiam três gêneros humanos: o masculino, de início, descendente do sol; o feminino, descendente da terra; e o andrógino, descendente da lua. Esse último era um ser duplo, com costas e flancos duplos, quatro mãos e quatro pernas e dois rostos virados em direção opostas na mesma cabeça, possuindo uma grande força, vigor e presunção. Havia andróginos com uma metade masculina e outra feminina, e outros com as duas metades masculinas ou duas femininas. Certo dia, os andróginos revoltaram-se contra os deuses, no que provocaram a ira de Zeus, tomando este, segundo as palavras de Platão, a seguinte atitude:

> Acho que tenho um meio de fazer com que os homens possam existir, mas parem com a intemperança, tornados mais fracos. Agora com efeito, continuou, eu os cortarei a cada um em dois, e ao mesmo tempo eles serão mais fracos e também mais úteis

> para nós, pelo fato de se terem tornado mais numerosos; e andarão eretos, sobre duas pernas. Se ainda pensarem em arrogância e não quiserem acomodar-se, de novo, disse ele, eu os cortarei em dois, e assim, sobre uma só perna eles andarão, saltitando (O BANQUETE, 1991, p. 23).

Se assim fossemos julgar a atitude de Zeus e dos deuses, é por certo que acharíamos tal como sendo uma barbárie. No entanto, se nos inserirmos na situação, perceberemos tal atitude, como sendo necessária para o amadurecimento humano, visto que, "contemplando a própria mutilação, fosse mais moderado o homem" (O BANQUETE, 1991, p. 23).

> Por conseguinte, desde que a nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada uma por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, no ardor de se confundirem, morriam de fome e de inércia em geral, por nada quererem fazer longe um do outro (O BANQUETE, 1991, p. 23).

Assim, condenados por Zeus, desde então as pessoas buscam na sua "outra metade" aquilo que não encontram em si. A procura desse todo se daria o nome de amor.

Segundo Aristófanes, a pessoa amada é nossa "outra metade" há muito perdida, a cujo corpo estávamos originalmente ligados. De tal modo, este "mito de Aristófanes apresenta Eros como o que se perdeu e que, portanto, se pretende voltar a encontrar" (JAEGUER, 2001, p. 733). Sendo assim, Eros passa a ser um anseio, uma busca metafísica pela totalidade do Ser, cuja meta, é a harmonia, a plenitude espiritual. Comentando tal passagem, afirma REALE que:

> Eros é o desejo radical que move cada um a buscar a outra metade que lhe corresponde, para alcançar a totalidade que perdeu. Eros, portanto, é a força metafísica que move as duas metades a juntar-se na unidade, para conduzi-las à antiga

> natureza e ao todo; e justamente por isso tenta fazer de dois um (REALE, 1997, p. 352).

Portanto, Eros está dentro do processo de formação da personalidade. Esta que, de certo modo, se encontra inacessível sempre à natureza do indivíduo, sendo, a procura da sua metade à procura da plenitude do eu. Segundo JAEGER:

> O amor por outro ser humano é aqui focalizado à luz do processo de aperfeiçoamento do próprio eu. Essa perfeição só é atingível na relação com um tu, pela qual as forças do indivíduo precisado de complemento se incorporam no todo primitivo e assim possam atuar na sua verdadeira eficácia (JAEGUER, 2001, p. 732).

Após relatar o mito dos andróginos, Aristófanes eleva a honra e moral dos que procuram sua outra metade nos rapazes, afirmando que é uma prova de ousadia, masculinidade e bravura por parte de quem a pratica e acolhe o que lhes é semelhante, reportando-se as relações homossexuais em Aténas.

> Quando então se encontra com aquele mesmo que é a sua própria metade, tanto o amante do jovem como qualquer outro, então extraordinárias são as emoções que sentem, de amizade, intimidade e amor, a ponto de não quererem por assim dizer separar-se um do outro nem por um momento. E os que continuam um com o outro pela vida afora são estes, os quais nem saberiam dizer o que querem que lhes venha da parte de um ao outro. A ninguém com efeito pareceria que se trata de união sexual[3], e que é porventura em vista disso que um gosta de companhia do outro assim com tanto interesse; ao contrário, que uma coisa quer a alma de cada um, é evidente, a qual coisa ela não pode dizer, mas advinha o que quer e o indica por enigmas (O BAQUETE, 1991, p. 24).

[3] Observa-se aqui a facilidade com que o discurso muda de tom, atingindo aqui um lirismo saudável que permite a eclosão de uma ideia importante nessa sucessão dialética dos discursos: a de que o sentimento amoroso não é exclusivamente sexual.

É evidente que Platão transmite através de Aristófanes a ideia que uma união amorosa não era, necessariamente, sexual. O mito dos andróginos vislumbra o aperfeiçoamento das relações em sua essência com o auxílio de outro, não necessariamente através do prazer sexual. Para ele, a união entre dois amantes seria algo muito mais além que um simples contato sexual. Era um transpor metafísico de um ao outro, um encontro, como o mesmo afirma.

> Pois se é isso que desejais, quero fundir-vos e forjar-vos numa mesma pessoa, de modo que de dois vos torneis um só e, enquanto viverdes, como uma só pessoa, possais viver ambos em comum, e depois que morrerdes, lá no Hades[4], em vez de dois, ser um só, mortos os dois numa mesma morte comum (O BANQUETE, 1991, p. 25).

2.6 Sobre a superioridade do Amor.

O próximo a falar é o anfitrião do banquete, o poeta Agatão. Ele começa por demonstrar um erro nos discursos que foram feitos pelos outros presentes em relação ao que fora proposto. Para ele, até então, "todo os que antes falaram, não era o deus que elogiavam, mas os homens que felicitavam pelos bens de que o deus lhes é causador" (O BANQUETE, 1991, p. 27). Assim, ele diz ser necessário primeiro tratar da natureza do deus e somente depois de seus benefícios. "Importa notar como esse preceito está perfeitamente de acordo com aquilo que Sócrates há de expor brevemente" (MACEDO, 2001, p. 42) tal como era o proposto no início do *convivium*[5]. Ele ainda atribui ao Amor: beleza, juventude, coragem, sapiência, justiça e temperança, todas as qualidades que buscavam nas relações, e trata a respeito do mesmo de uma

[4] Na mitologia grega, Hades é o deus do submundo e das riquezas dos mortos. O nomes Hades era usado frequentemente para designar tanto o deus quanto o reino que governa nos subterrâneos da terra.

[5] O convivium era desfrutado somente por homens, cidadãos livres, sendo realizados em salas exclusivas e tradicionalmente mobiliadas com divãs, tendo em vista o hábito de se comer estando reclinado.

maneira bem menos psicológica, sendo este discurso, o menos relacionado com a alma. No entanto, percebemos aqui, que "apesar da distinção por ele próprio formulada, o tragediográfo Agatão incorre no mesmo erro dos que o antecederam na ordem dos discursos" (MACEDO, 2001, p. 43). Assim, ele limita-se a descrever *Eros* em suas características e seus dotes e não em sua essência.

JAEGER muito bem resume o discurso de Agatão sobre *Eros*:

> Conforme Agatão o descreve, Eros é o mais feliz, o mais formoso e o melhor de todos os deuses. É jovem, fino e delicado, e só mora em locais floridos e perfumados. Sobre ele nunca põe as mãos a coação, pois o seu reino é o da vontade pura e livre. Possui todas as virtudes: a justiça, a prudência, a bravura e a sabedoria. É um grande poeta e ensina os outros a sê-lo. Desde que Eros pisou o Olímpo, o trono dos deuses passou de terrífico a belo. Foi ele quem ensinou à maioria dos imortais as suas artes. E o entusiasta adorador do deus de Eros, hino capaz de competir com qualquer hino em verso, tanto pelo equilíbrio harmônico da composição como pela sonoridade musical (JAEGUER, 2001, p. 734).

Ele, em seu discurso, comenta alguns dos discursos feitos até então, de tal forma que, refutando as teorias propostas pelos mesmos, aceita alguns dos conceitos expostos, mas, apresenta outros inerentes à sua concepção.

Um ponto interessante relatado por Agatão em seu texto é a alusão que o mesmo faz ao poeta Homero, onde este trata da deusa *Até*[6], quando diz: "seus pés são delicados; pois não sobre o solo se move, mas sobre as cabeças dos homens ela anda."[7] Ao tratar da

[6] A deusa Até, filha de Zeus, deus do poder, e de Éris, deusa da discórdia, tinha combinado em si mesma a obstinação do pai e a qualidade rixenta da mãe; é ela quem conduz os seres humanos à discórdia obstinada e a tola confusão. Com efeito, a palavra grega *Até* significa perplexidade, insensatéz e impulso inconseqüente. Até é, deste modo a divindade que, quando possui ou engana um mortal, faz com que ele perca todo o poder de discernimento moral, a capacidade para um julgamento sadio, ou mesmo a capacidade de agir a partir de um auto-interesse esclarecido.

[7] Trecho da obra Ilíada, XIX, 92, cit.in Platão, O Banquete, p.28.

delicadeza de tal deusa, Agatão procura por a prova o que procura dizer a respeito do Amor.

> Não é com efeito sobre a terra que ele anda, nem sobre cabeças, que não são lá tão moles, mas no que há de mais brando entre os seres é onde ele anda e reside. Nos costumes, nas almas de deuses e de homens ele fez sua morada, não indistintamente em todas as almas, mas da que encontre com um costume rude ele se afasta, e na que o tenha delicado ele habita (O BANQUETE, 1991, p. 28).

De grande importância se coloca este trecho da fala de Agatão: expondo para tanto de como a delicadeza da deusa *Até* se assemelha ao Amor, demonstra algumas das maneiras, modos e caminhos de como se faz necessário para se ter como companhia o Amor – o amado. Primeiramente ele alude para a delicadeza. Para ele, o amor foge ao que é rude e procura, portanto, a brandura. Em segundo plano, o amor procuraria o que é belo, afirmando para tanto sobre esta beleza, como a já entendemos no sentido de absoluto[8], e não estético.

Continuando sua exposição Agatão alude para a questão da justiça, tornando para tanto, ser o Amor, uma busca virtuosa, como vimos no discurso de Fédro. Referindo-se a este, como princípio moral, alude de tal modo à questão da força, condenando-a insistentemente. Assim, o amor seria de "máxima temperança" (O BANQUETE, 1991, p. 28), sendo esta, portanto, o domínio sobre os prazeres e desejos, estes vistos até então, como mostramos, um caminho contrário para aqueles que se propõem a ter o amor como virtude.

Ao se referir sobre a coragem, Agatão faz uma alusão ao deus Ares[9], colocando o amor superior a este, considerado,

[8] Como vimos anteriormente, o belo em Platão é entendido no sentido de absoluto, de bem comum, sendo, portanto, a essência do que se busca. Ele neste ponto, pode também estar se referindo a questão exposta nos discursos anteriores onde à paixão pelo corpo estético é de tal maneira rejeitada e condenada como sendo mal. Esta sendo de tal modo, não poderia ser caminho para o belo, para o bem.

[9] Na Mitologia Grega Ares é filho de Zeus e Hera. Embora muitas vezes tratado como deus olímpico da guerra, ele é mais exatamente o deus da guerra selvagem, ou sede de sangue, ou matança

portanto como o mais corajoso de todos. Ele coloca deste modo, a superioridade do Amor frente ao que lhe impõe medo, citando aqui como exemplo, a presença da morte, como vimos em Fédro, onde o amor faz com que o amado se entregue e ela, e a enfrente-a como lhe é pertinente.

Ao se pronunciar a respeito da sabedoria do deus, admite primeiramente a necessidade de não ser omisso, buscando afirmar a necessidade conjunta de ser verdadeiro, de apresentar-se como deve ser. A verdade é apresentada de tal modo como uma identidade da sabedoria, sendo a sabedoria a busca pela verdade.

Assim, como estas expostas até aqui, Agatão prossegue sua alocução fazendo outras e devidas alusões a deuses, expondo, com os tais, tantos outros e distintos conceitos característicos do Amor. Por fim Agatão demonstra a superioridade do Amor até mesmo em relação aos deuses:

> Enquanto à arte do arqueiro, à medicina, à adivinhação, inventou-as Apolo guiado pelo desejo e pelo amor, de modo que também Apolo[10] seria discípulo do Amor. Assim, como também as Musas[11] nas belas-artes, Hefesto[12] na metalurgia, Aténa[13] na

---

personificada. Apesar de ser um soldado valente, ele é frequentemente descrito de alguma forma como covarde.

[10] Apolo, filho de Zeus e Leto, e irmão gêmeo de Ártemis, deusa da caça, era um dos mais importantes e multifacetados deuses do Olímpo. Na mitologia grega é identificado como o deus da luz e do sol, da verdade e da profecia, do pastoreio, do tiro com arco, da beleza, da medicina e da cura, da musica, da poesia e das artes. Apolo representa a harmonia, a moderação, a ordem e a razão, em contraste complementar com Dionísio, o deus do êxtase e da desordem.

[11] As Musas são entidades mitólogicas a que são atribuidas capacidade de inspirar a criação artística ou científica; na Grécia, eram as nove filhas de Mnemosine e Zeus. Musa, no singular, é a figura feminina real ou imaginária que inspira a criação. O correspondente masculino seria o fauno, todavia este ser não tem exatamente a mesma capicidade inspiradora na mitologia. O templo das musas era o *Museion*, termo que deu origem à palavra museu, nas diversas línguas indo-européias, como local de cultivo e preservação das artes e ciências. Clio era a musa da História, sendo simbolos seus o clarim heróico e a clepsidra. Euterpe era a musa da pesia lírica e tinha por símbolo a flauta, sua invenção. Tália era a musa da comédia que vestia uma máscara cômica e portava ramos de hera. Melpômene era musa da tragédia e usava máscara trágica e folhas de videira. Terpsícore era a musa da dança, e apresentava-se coroada de grinaldas, tocando uma lira, ao som da qual dirige a cadência de seus passos. Érato era a musa do verso erótico e apresentava segurando na mão diretia uma lira e com a esquerda um arco, tedno ao seu lado um pequeno amor que beija-lhe os pés. Polímnia era a musa dos hinos sagrados e da narração de historias, costumando ser apresentada em atitude

> tecelagem, e Zeus na arte de governar os deuses e os homens (O BANQUETE, 1991, p. 29).

Para ele, foi neste ato de superioridade do Amor em relação aos deuses, que se deu o mesmo evidentemente na beleza, sendo estes os princípios belos existentes. Antes, entre tais deuses, reinava o caos e "desde, porém, que este deus existiu, de se amarem as belas coisas, toda espécie de bem surgiu para os deuses e os homens" (O BANQUETE, 1991, p. 29). Quando se refere à beleza, deve se atér, como afirmamos a pouco, na necessidade análoga de tê-la como princípio eterno, e, o seu contrário, como o que não promove a virtude no homem.

Trabalhando deste modo os conceitos em seu discurso, é que Agatão mostra

> Que o Amor, primeiramente por ser em si mesmo o mais belo e o melhor, depois é que é para os outros a causa de tantos bens [...], pois o que não se tem ou o que não se sabe, também ao outro não se poderia dar ou ensinar. [...] É ele que nos tira o sentimento de estranheza e nos enche de familiaridade (O BANQUETE, 1991, p. 29).

---

pensativa, com um véu, vestida de branco, em uma atitude de meditação, com o dedo na boca. Urânia era a musa da astronomia, tendo por simbolos o globo celeste e um compasso. Calíope a primeira entre as irmãs, era a musa da eloquencia e seus simblos eram a tabuleta e o buril.

[12] O deus Hefesto era um deus da mitologia grega, filho de Hera e Zeus, conhecido como Vulcano na mitologia romana. Era a divindade do fogo, dos metais e da metalurgia, conhecido como o ferreiro divino. Hefesto foi responsável, entre outras obras, pela égide, escudo usado por Zeus em sua batalha contra os titãs. Construiu para si um magnífico e brilhante palácio de bronze, equipado com muitos servos mecânicos. De suas forjas saiu Pandora, primeira mulher mortal. Casou-se com Afrodite, porem ela lhe foi infiel, tendo vários amantes dentre eles deuses e mortais. O seu principal rival era Ares, deus da guerra. Outra versao do mito conta que Afrodite o amava realmente, e suas traiçoes refletiam as outras faces do amor, isto é, ela lhe queria causar ciumes ou tinha desejos passageiros.

[13] A deusa Aténa é a deusa grega da sabedoria, do ofício, da inteligência e da guerra justa. Há também quem grafe o seu nome como Palas Aténá. Frequentemente é associada a um escudo de guerra, à coruja da sabedoria ou à oliveira. Aténa, ao que tudo indica, permaneceu virgem durante toda sua historia, pois pediu aos deuses Olimpicos para não se apaixonar, porque se ela tivesse filhos, teria de abandonar as guerras pela justiça e viver uma vida domestica.

Terminando este discurso com tal afirmação, é a forma que Platão encontra de já iniciar o discurso de Sócrates. Percebemos assim, que estes cinco discursos somente procuram embelezar e enaltecer o objeto estudado, que será, de tal maneira, melhor trabalhado por Platão no diálogo de Sócrates com a sacerdotisa Diotima de Mantinéia. Tal discurso é o que me proponho a estudar no próximo capitulo deste trabalho.

Capítulo terceiro

Sobre o verdadeiro amor: uma necessidade inerente no ser

Na obra *O Banquete,* a*pós* os hinos em exaltação ao Amor, proferidos pelos convivas, como apresentamos no capítulo anterior, somente no final da obra, Platão permite ao Sócrates elucidar seu pensamento sobre *Eros*. Este é tido como o grande momento d'*O Banquete*, e talvez, o mais esperado. É quando ele começa a discursar "sobre o amor". Aponta, logo de início, novamente, um erro sobre o que havia sido proposto no início do banquete: "foi com efeito combinado como cada um de nós entenderia elogiar o amor, não como cada um elogiaria" (O BANQUETE, 1991, p. 30). Usando tal pretexto, se assim pudermos tomar tal dito de Sócrates, parece-nos que ao mesmo que ele procura elevar a reclamação do anfitrião do banquete a respeito do erro cometido, queria também apresentar-se como impotente acerca do trabalho exposto, visto que o mesmo, de tal modo, já havia sido muito bem realizado. Para ele, ao contrário de Agatão, *Eros* não é o próprio belo, ma aspira-o, tem o desejo de possuir algo. Ele lembra que quem ama deseja possuir aquilo que ama. Possuir não como um objeto a ser descartado, mas como algo – alguém – a se tornar sempre presente.

No entanto, apesar de tal prescrição, Sócrates põe uma certa utilidade ao que fora feito pelos seus predecessores.

> Eis por que, pondo em ação todo argumento, vós o aplicais ao Amor, e dizeis que ele é tal e causa de tantos bens, a fim de aparecer ele como o mais belo e o melhor possível, evidentemente

> aos que o não conhecem – pois não é aos que o conhecem – e eis que fica belo, sim, e nobre o elogio (O BANQUETE, 1991, p. 30).

Percebemos assim, que Sócrates acaba por afirmar que, mesmo não o sendo da maneira correta, os elogios feitos pelos tais, eles têm seu certo valor ao servirem como que um caminho para que se conhecessem tal amor. Caminhos distintos a prepararem a *alethéia* do verdadeiro Amor. Caminhos tão distintos quanto são os homens que se predispõem a amar. Podemos assim, portanto, apreciar uma alusão à individualidade do homem frente a tantas maneiras de amar, cabendo ao mesmo o conceito livre de escolher a sua própria. Sócrates acaba, porém, por mostrar como irá fazer tal elogio: "não vou mais elogiar deste modo, que não o poderia, é certo, mas a verdade sim, se vos apraz, quero dizer a minha maneira, e não em competição com os vossos discursos" (O BANQUETE, 1991, p. 31). Deste modo, Sócrates passa, assim como no *Lísis*, a utilizar seu método *maiêutico* a fim de demonstrar aos demais a verdade escondida nos diálogos que se propuseram e no que ele ainda ia se propor. Assim, utilizando das palavras da sacerdotisa Diotima de Mantinéia, faz o seu discurso ao verdadeiro amor.

Ele quer, desta maneira, romper "radicalmente com toda maneira anterior de tratar o tema. Ele não pretende, como os demais, uma exaltação e embelezamento ainda maior de *Eros*, mas antes, conhecer a verdade." (RIBEIRO, 2005, p. 66). Afirma ainda que

> achava, por ingenuidade, que se devia dizer a verdade sobre tudo o que se está sendo elogiado, e que isso era fundamental, da própria verdade se escolhendo as mais belas manifestações para dispô-las o mais decentemente possível; e muito me orgulhava então, como se eu fosse falar bem, como se soubesse a verdade em cada elogio. (O BANQUETE, 1991, p. 30).

É a própria ironia socrática que vemos mais uma vez exposta em um dos diálogos platônicos.

> Com isto, Sócrates declina da sua responsabilidade de concorrente, dando de antemão a vitória aos seus parceiros, mas ao mesmo tempo explora esta condição deles, solicitando de sua reconhecida competência a permissão para que ele conduzisse o debate no sentido da sua "ignorância". Assim Sócrates se isenta da maneira de elogiar dos seus convivas. Ao mesmo tempo, ele denuncia nos primeiros discursos a despreocupação com a verdade (RIBEIRO, 2005, p. 67).

3.1 Eros como intermediário.

Ao iniciar seu diálogo, Sócrates passa a dirigir, com *maiêutica*, algumas perguntas a Agatão, anfitrião da festa. "Agatão faz menção em seu discurso à bondade, à beleza, à coragem, à virtude, à sabedoria, e a outros atributos do amor. Sócrates, por sua vez, desfaz tal interpretação com perguntas a Agatão" (RIBEIRO, 2005, p. 67) a respeito do mesmo amor. Sendo ele, o grande pensador da época, era até mesmo uma forma de respeito, travar um pequeno diálogo com o anfitrião do banquete, este que, o convidara a banquetear contigo. Este diálogo pode ser levado em conta, como sendo uma espécie de pedido de desculpas pelo atraso do mesmo no início do banquete.

Ele inicialmente começa por questionar sobre a natureza do amor: "é de tal natureza o Amor que é amor de algo ou de nada?" (O BANQUETE, 1991, p. 31) Ao que Agatão responde ser de algo. E prosseguindo apresenta algumas outras questões pertinentes ao assunto: "será o Amor, aquilo de que é amor, ele o deseja ou não? [...] E é quando tem isso mesmo que deseja e ama que ele então deseja e ama, ou quando não tem?"(O BANQUETE, 1991, p. 32) Estes questionamentos são, de tal modo, tão necessários, que Sócrates já deixa claro a precisão de se esquivar de exemplos fúteis, tais como o amor à pessoas próximas – familiares –, para respondê-las, e desta maneira, se ater a um conceito mais duradouro – universal – como resposta. Agatão concorda

plenamente com Sócrates, mas afirma a probabilidade de só amarmos quando não temos aquilo que amamos (O BANQUETE, 1991, p. 32). É a lembrança, como expus a pouco, de que quem ama, deseja possuir aquilo que ama, como afirma o próprio Sócrates.

> 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, sem o que não deseja, se não for carente. É espantoso como me parece, Agatão, ser uma necessidade. (O BANQUETE, 1991, p. 32)

Continuando sua interpelação, Sócrates expõe alguns erros que estão afigurados nesta teoria, visto que, seria impossível admitir que "porventura desejaria quem já é grande ser grande, ou quem já é forte ser forte."(O BANQUETE, 1991, p. 32) A impossibilidade desta afirmação está em exatamente se direcioná-la ao Amor, pois, se assim afirmássemos, estaríamos proclamando ser feio o amor. "Como poderia *Eros* ser bom, belo corajoso e sábio e ainda assim ser desejante se, aqueles atributos pertencesse à sua natureza e não àquilo pelo qual anseia e procura?" (RIBEIRO, 2005, p. 67) E se assim proclamássemos, estaríamos, portanto, colocando abaixo tudo o que até agora estudamos.

> Portanto, o que se ama é somente aquilo que não se tem. E se alguém ama a si mesmo, ama o que não é. O objeto do amor sempre está ausente, mas sempre é solicitado. A verdade é algo que está sempre mais além, sempre que pensamos tê-la atingido ela se escapa entre nossos dedos. (RIBEIRO, 2005, p. 67)

É este inquietar-se, esta procura incessante, afirmada por RIBEIRO, que Sócrates deseja expor, por *maiêutica*, à Agatão. Para ele, este objeto do amor, será sempre a verdade, que estaremos sempre em busca, em desejo de encontrá-la, e encontrando-a, sempre estaremos em busca de uma outra mais absoluta. Um constante inquietar-se.

> Essa inquietação na origem de uma procura, visando uma paixão ou um saber, faz do amor um filósofo. Sendo o Amor, amor daquilo que falta, forçosamente não é belo nem bom, visto que necessariamente o Amor é amor do belo e do bom. Mas por não ser nem belo nem bom, não quer dizer com isso que seja feio ou mal. (RIBEIRO, 2005, p. 67)

Deste modo, vemos aqui, que *Eros* "não é um deus, conforme os elogios dos outros convivas do banquete fazia transparecer. *Eros* é um intermediário entre o divino e o humano." (RIBEIRO, 2005, p. 67) Esta intermediação, é o que o torna tão importante, não o desmerecendo em nenhuma das posições em que se predispõe a estar, mas estando como um ponto ao meio, um elo pronto a unir o que se encontra disperso, separado. Comentando tal trecho, REALE, afirma que:

> Eros é sempre desejo daquilo de que se carece. Tal desejo e tal carência, que o caracterizam de maneira essencial, referem-se às coisas belas e boas. Mas se Eros é carente de coisas belas e boas, não pode ser, por si, belo e bom; nem por isso se mostra feio ou mau, porque se tal não poderia desejar o belo e o bom. Eros é um intermediário entre o belo e o feio, entre o bom e o mau. (REALE, 1997, p. 351)

Esta afirmação, feita por Sócrates, apesar de necessária, custou-lhe a própria vida, servindo como motivo de acusação no dia de sua morte.

> A acusação feita contra Sócrates imputava-lhe dois crimes: um, corromper os jovens; outro, admitir, em detrimento dos deuses "oficiais", um deus novo. Esta era a súmula da acusação: Sócrates age ilegalmente na medida em que corrompe os jovens e não reconhece os deuses que a Pólis admite, pois anuncia uma divindade nova. (SPINELLI, 2006, p. 50)

Esta nova divindade, o *daimon*[1], era para Sócrates o responsável pela realização humana, a felicidade como a conhecemos. Era, de maneira intermediária, que tal divindade agia, não sendo totalmente voltada para o mau, nem da mesma forma para o bem, mas contrabalanceando os dois. Platão, através das palavras de Sócrates procura mostrar, através da colocação deste intermediário, a necessidade de uma justa medida, uma justa feição, entre os dois pontos, para que haja uma harmonia.

Prosseguindo, ainda encontramos mais argumentos que nos conduzem a formulação do princípio da falta durante o diálogo entre Sócrates e Agatão. Neles, o amor é possuidor de um objeto direto que nos levará ao argumento da falta. Busca-se o amor de algo que deseja e de que não se é possuidor, onde, o oposto a isto, é estar satisfeito com o que se tem. No entanto, deve-se manter o que se conseguiu no amor, e isso gera em nós o dever continuar a ter no futuro aquilo que se conquistou para não perdê-lo. Logo, os filósofos, enquanto amantes da sabedoria, desejam eternamente, talvez nunca conseguindo o status pleno do "ser sábio". "*Só sei que nada sei*", disse Sócrates. O desejo de ter o futuro é o desejo de ter sempre. Daí associar-se a ideia do bem com a de continuidade, a qual será também ideia referida ao homem, ser mortal, que assume a feição de imortalidade.

3.2 Conhecer para amar.

Quando Sócrates faz tais alusões, ele está procurando demonstrar a verdade sobre o amor, não fazendo isso de forma direta, mas, através da fala da sacerdotisa Diotima de Mantinéia. Inusitadamente, visto que as mulheres eram tidas como isentas de intelecto, é estranho perceber como Sócrates faz a introdução de

[1] *Daimon* é um tipo de divindade de ser que em muito se assemelha aos gênios da mitologia árabe. A palavra *daimon* originou-se com os gregos da Antiguidade; no entanto ao longo da Historia, surgiram diversas descrições para esses seres. O nome em latim é *daimon*, que veio a originar o vocábulo em português demônio.

uma, já praticamente no final da obra. Ele, apresentou-a como a entendida no assunto do amor, sendo esta, a responsável pelo discurso que ele procuraria proferir. (O BANQUETE, 1991, p. 33) No entanto é através dela que Platão apresenta a sua concepção de amor nesta obra, afirmando, de tal modo, ser Eros um intermediário entre os homens e os deuses[2]. Podemos entender a introdução desta – Sacerdotisa Diotima –, de duas distintas maneiras: a primeira, seria uma alusão a docilidade feminina, a beleza da mulher e, deste modo, o cuidado consigo mesmo, aténtando-se ao cuidado de não se transpor à vaidade, como nos referimos no início deste estudo; a segunda maneira seria a expressão do sagrado em si, do poder que a sacerdotisa tinha sobre o homem. Não um poder de subjuga, mas um que conduz.

Percebemos claramente que é próprio do feminino o cuidado consigo mesmo, o desejo da beleza, a docilidade no falar e no se expressar. Analogicamente, percebemos também, como nos é necessário este mesmo cuidado em relação ao Amor. Como anteriormente apresentamos, ele não se apresenta feio, porque se assim o fizesse, afastaria o amado. Também não se demonstra rude ou grotesco, porque é carente do que lhe é benévolo. O amante, de tal modo, se põe sempre de modo afável, delicado e dócil, para que possa ter e se ater ao amado consigo e, com ele poder demonstrar o carinho a que propõe.

A figura da sacerdotisa neste trecho é a própria alusão ao intermédio ao amor, pois, na Grécia antiga, eram elas que representavam uma figura materna, grande obtentora do conhecimento. Eram as sacerdotisas as responsáveis por transmitir as mensagens dos deuses aos homens. É desta forma que tais sacerdotisas, e neste caso, a sacerdotisa Diotima de Mantinéia, é aludida ao Amor. Sendo assim,

[2] Esta alusão pode ser dirigida também ao papel do filosofo para Platão, que estando sempre como aquele que busca a saberia, que ama o saber, é o intermediário entre a ignorância e a sabedoria.

> Ele tem a função de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos, ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo. Por seu intermédio é que procede não só toda arte divinatória, como também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios, das iniciações e dos encantamentos, e enfim de toda adivinhação e magia. Um deus com um homem não se mistura, mas é através desse ser que se faz todo o convívio e dialogo dos deuses com os homens, tanto quando despertos quando dormindo. (O BANQUETE, 1991, p. 34)

Era Diotima, portanto, a responsável por transmitir, do Amor aos homens, o que era verdadeiramente amar. No entanto, Platão, é o primeiro e praticamente a única fonte a falar sobre esta sacerdotisa, porquanto é improvável assegurar se era Diotima uma personagem somente, ou de fato alguém que tenha vindo a existir. Isto se contrapõe ao diálogo, dando a este trecho uma vicissitude maior, visto que, praticamente, todos os personagens tratados até aqui eram pessoas que viviam na antiga Aténas. Atém-se, assim, a necessidade de se ter o amor, não como algo concreto, mas necessário.

Apesar de Sócrates, contrapondo-se aos deuses de sua época, aludir à sacerdotisa e de tal modo, expressar-se com relação aos deuses, não entenderíamos isso como um erro, falha ou dicotomia. É, deste modo, que o próprio Platão alude a sua Filosofia do mundo das ideias, no ato que o ser tem de mover-se "como um deslocamento progressivo da fonte matérial – do mundo – em direção à alma." (MUNIZ, 2006, p. 63) É, para ele, este, o momento que o homem descobre as suas verdades, a verdade sobre o que busca, e neste caso, o amor. É o ato de "adquirir um domínio sobre si mesmo, isto é, sobre os elementos que resistem à ordenação unitária do mundo." (MUNIZ, 2006, p. 64) Portanto, a sacerdotisa na filosofia platônica pode ser entendida como uma resistência ao ato divino, e "essa resistência ao ato divino da criação deixa

resíduos, resíduos da necessidade, e seriam esses resíduos que encontramos espalhados sobre os vários planos da realidade humana." (MUNIZ, 2006, p. 63) É o ato de descobrir-se e amar-se. O próprio conhecer-se a si mesmo exposto claramente na filosofia socrática, tido como base imperativa do pórtico de *Delfos*.[3] Assim, o *Eros* socrático é o anseio de quem se sabe imperfeito por se formar espiritualmente a si próprio, com os olhos sempre fitos na ideia. É, em rigor, o que Platão expõe como "filosofia": a aspiração de conseguir modelar dentro do homem e verdadeiro Homem. Moldando assim o homem, moldariam também a sociedade, esta que, de tal maneira, também se voltaria a buscar o Bem, e essa busca do Bem, do supremo, divino, é o que Platão chama de amizade e Eros, nas palavras do diálogo de Sócrates com Diotima.

Sendo assim, exposta pela primeira vez, Diotima, como a iniciante e também iniciadora (O BANQUETE, 1991, p. 33), ensina a Sócrates a genealogia do amor. Estas que por sua vez estão expostas nas origens do conceito socrático-platônico do amor.

Toda esta discussão inicial entre Sócrates e Diotima, foi basicamente um resumo exposto de tudo o que até então já tinha sido exposto pelo outros convivas. O próprio Sócrates afirma isso ao dizer: "o discurso que me fez aquela mulher eu tentarei repetir-vos, a partir do que foi admitido por mim e por Agatão."(O BANQUETE, 1991, p. 33) Ele novamente alerta, assim como Agatão, sobre a necessidade de "primeiro discorrer sobre o amor, quem é ele e qual a sua natureza e depois sobre suas obras." (O BANQUETE, 1991, p. 33)

[3] Delfos era um recinto e um complexo de construções em um terreno sagrado para os antigos gregos – acreditavam eles que ali era o centro do mundo, o . neste espaço se realizavam os Jogos Piticos e havia um templo dedicado a Apolo. Neste templo, as sacerdotisas de Apolo faziam profecias baseando-se em transes. As respostas e profecias ali obtidas eram consideradas verdades absolutas. Hoje, suspeita-se que os transes e visões das sacerdotiisas eram provocados por gazes emitidos por uma fenda subterrânea no local. Era neste oráculo, que se encontrava as inscrições "Conhece-te a ti mesmo que conheceras os deuses e o universo", tão difundida por Sócrates.

3.3 Sobre a genealogia do Amor.

A pergunta inicial de Sócrates a Diotima foi sobre quem seria o pai e mãe do Amor,[4] pois, como ele mesmo afirmou, há uma necessidade em saber inicialmente sobre o que é e qual a natureza deste amor (O BANQUETE, 1991, p. 33), o que o leva a querer saber a genealogia do mesmo. Para tal resposta, Diotima recorre a um mito: o mito do nascimento do Amor.

> Quando nasceu Afrodite, banqueteavam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Méthis, Poros. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Penia, e ficou pela porta. Ora, Poros, embriagado com o néctar – pois vinho ainda não havia – penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Penia então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de Poros, deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor. (O BANQUETE, 1991, p. 35)

O mito do nascimento do Amor nos apresenta *Eros* como filho de *Poros*, ele mesmo filho de *Méthis* (sabedoria, inteligência, astúcia) e *Penia*. O nome da mãe – *Penia* – pode ser traduzido sem dificuldades por pobreza, penúria, escassez, inópia, indigência. Já com o nome do pai – *Poros* –, as coisas não são tão simples assim, pois há quem traduza por abundancia, plenitude, riqueza. Devemos ter o cuidado ao tomar tal tradução, pois se assim fosse, teríamos o Amor como fruto de dois contrários, pobreza e riqueza, o que não é bem verdade, visto que entraríamos na tese dos dois contrários como antes já foi refutada. *Poros*, deste modo, quando

[4] Amor entendido como um deus, para os romanos era o Cúpido e para os gregos, Eros. Era ele, um deus brincalhão, astuto, cruel e impiedoso, tiranizava os deuses e os homens, e se divertia com suas vitimas. Filho de Poros e Pénia, e esposo de Psique, espalhava sobre a terra a vida, a alegria, e a fecundidade; imperava no coração humano e em toda a natureza; é ele, a misteriosa força de afinidade universal, que atrai os elementos e seres, unindo-os, em intima harmonia, para a maravilhosa obra da geração da vida. Por sua mágica influencia, tudo surge do caos e da terra. Os artistas representam-no dotado de asas e armado de flechas e setas fatais, que atravessam os corações, ou de fato os devora. Tem sido e será manancial fecundo das mais ardentes aspirações dos poetas.

melhor traduzido, quer dizer recurso, passagem, abertura, saída. Assim, *Poros* é aquele que tem saída para tudo, tem os recursos necessários para resolver todos os problemas. Sendo, portanto, gerado de deuses tão distintos, o Amor originou-se com a seguinte condição:

> 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 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. (O BANQUETE, 1991, p. 35)

Percebemos assim, que *Eros,* não sendo nem belo nem bom, nem mortal nem mesmo imortal, tendo em vista a condição de seus pais, não é um deus e sim um *daimon*. Com tal natureza e função, a unidade desse *daimon* consiste em inspirar nos homens o desejo de possuir o que é belo e o que é bom não apenas momentaneamente, mas sempre. Assim, ninguém ama verdadeiramente se, ao mesmo tempo, não desejar que seu amor seja eterno. *Eros*, deste modo, não é só o amor do que é belo, mas da geração no que é belo. Isso se dá por ter sido ele gerado no dia do nascimento de Afrodite, nascendo assim sob o signo da beleza.

Eros herdou de seus pais uma feliz mistura, porém não estável: mendigo e investigador, inquieto e apaixonado, pobre em bens materiais, mas rico em recursos potenciais, não tem nada, mas quer muito. Tem uma natureza dinâmica, mas instável, um caráter ardente, mas caprichoso, uma engenhosidade inventiva, mas insatisfeita. Está em penúria, mas conhece sua penúria; quer sair de si, e para tanto, aspira por saber, por beleza e fecundidade. É o que Sócrates vem afirmar quando se refere a este como sendo o intermediário, o que está sempre no meio, entre dois extremos. Portanto, *Eros* é aquele que partindo do mundo da sensibilidade

direciona e impulsiona o homem para o mundo inteligível (RIBEIRO, 2005, p. 68), a realidade que vê verdadeiramente sem ser percebida. Essa realidade, que deve verdadeiramente ser percebida, é o que Sócrates chama de sabedoria, sendo o Amor ligado a ela, devido a sua beleza, sendo admitida pelo próprio Sócrates como a mais bela de todas as coisas. Sendo esta condição de ligação apenas um intermédio devido à natureza do amor.

> Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor ao belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante. E a causa desta condição é a sua origem: pois é filho de pai sábio e rico e de uma mãe que não é sábia, e pobre. (O BANQUETE, 1991, p. 36)

O mito do nascimento do amor apresenta um *Eros* numa posição diametralmente oposta às fixadas pelos discursos anteriores. Contra Agatão que ressalta as virtudes do amor, temos fragilidade e instabilidade. Opondo-se a Pausanias, temos um único *Eros*, porém, com uma unidade complexa e rica em virtualidades. Contra o mito de Aristófanes, *Eros* é inovador e fecundo, estimula o que ama, incita-o a criar e ir mais além. Abre-se para o inédito, inventa o novo e prolonga-se, a si mesmo, numa criação original. "É *Eros* que possibilita o diálogo entre o humano e o divino, o que equivale a dizer que possibilita a relação entre o devir e a ideia. É *Eros* que faz o divino habitar entre nós." (RIBEIRO, 2005, p. 69)

Assim, o discurso de Diotima, na fala de Sócrates, está na tradição grega e colocaria na ideia de *Eros,* toda a atividade de criação espiritual. *Eros* é um poder educador e que mantêm unido todo o cosmo espiritual, isso porque, ele é a aspiração comum a todo homem de buscar e se apossar por completo do belo.

3.4 Amar para conhecer.

Este discurso entre Sócrates e Diotima, não somente procura mostrar o caminho certo para o amor, mas direcionar os

interlocutores do banquete, libertando-os das suas opiniões parciais e equivocadas a respeito de *Eros*. "Os interlocutores de Sócrates se limitavam a oferecer imagens e opiniões de *Eros*, identificando assim o seu impulso e sua ação ao corpo sensível." (RIBEIRO, 2005, p. 69) O que Sócrates vem rebater aqui, portanto, não é duas concepções distintas de amor somente, mas também duas formas de conhecimento, tendo em vista que, o que até agora fora proposto ainda não havia sido manifestado em nenhum dos diálogos, pois, até então, só houve uma disputa, uma competição entre a filosofia e a poesia.

> De um lado a filosofia, com seus recursos argumentativos e discursos abstratos; de outro, a poesia, com suas imagens concretas. Duas formas de conhecimento que aparentemente se opõem, mas que Platão tenta, de alguma maneira, conciliar n'*O Banquete*. Não é por acaso que os discursos de Aristófanes e Agatão servem de transição e preparação ao diálogo Sócrates-Diotima. (RIBEIRO, 2005, p. 69)

Todavia, vemos aqui que, tanto no mito de Diotima quanto no de Aristófanes, aparece à ideia da dualidade do homem, conflituoso pelas contradições de sua natureza, dilacerado por suas carências e suas esperanças, pela fragilidade de seu ser e o ardor de suas aspirações. O próprio sentido de filosofia, para Platão, não deixa de ser uma tensão de todo o ser em direção a um objeto que não temos ou que já perdemos por esquecimento. Assim, este "amor pela sabedoria" é primeiro carência, consciência de uma carência, depois a implementação de recursos para suprir essa carência. Contudo, os ensinamentos de Diotima vão muito mais além do que os do mito de Aristófanes. O amor é muito mais do que a tensão de dois seres, um face ao outro, é parto na beleza, de acordo com a alma e o corpo, é fecundo, procriador ou, de maneira geral, criador.

> O que Platão oferece é uma teoria do amor que se expressa em um discurso autofundante da experiência amorosa, discurso e

> experiência que tem em vista alcançar a verdade e o belo. Através do entendimento de Eros como um intermediário, Platão vincula a natureza indigente do ser humano ao mundo dos deuses, em uma operação simultaneamente dialética e mística. (MACEDO, 2001, p. 61)

É aqui o mistério de relação existente no amor: ele é um exercício de inclinação ao saber, ao bem imutável. É *Eros* o intermediário entre a ideia do bem e o tornar possível tal beatitude. É o que tratamos anteriormente quanto falamos sobre o assunto da virtude e reafirmamos agora: *Eros* é a possibilidade de tornar possível a ideia de virtude, seja está para o bem próprio ou para o bem comum.

Assim, para além da hipótese de dois seres presos a um passado perdido, o amor convida a superação, abre-se ao inédito e assegura, mediante a criação, a passagem da mortalidade à imortalidade. A finalidade não é o prazer individual e imediato da beleza, mas sim, a perpetuação da vida por intermédio de um ato criador ao qual assiste a Beleza. A procriação é um atributo divino do animal mortal. *Eros* é, em última estância, o desejo da imortalidade. O amor, aqui, é uma tensão dinâmica e extrovertida, que estimula, enriquece e eleva o indivíduo que ama. O amor, deste modo, é o motor da transcendência.

Destarte, em todos os discursos sobre *Eros*, como vimos, aparece a descrição do seu comportamento e dos seus impulsos. Contudo, para Diotima, o alvo dos seus impulsos é aqui, não o prazer superior da amizade masculina, entendida como um clima de virtude e uma condição de educação, nem aquela procura de uma metade perdida, que corrigiria em parte nossa irremediável mutilação, mas simplesmente os belos seres. É o que ela afirma ao dizer que ao amar o que é belo, o amante ama tê-lo consigo. (O BANQUETE, 1991, p. 36) E, como veremos adiante, belos podem ser os corpos, as almas, as leis, as ciências, etc. *Eros*, amante da beleza, necessariamente terá de amar a sabedoria, bela entre as coisas mais belas. Assim, o Amor, conclui Diotima, é filósofo. Com

isso, vemos que ao tratar do amor, Platão dá um enfoque totalmente diverso do que a tradição havia dado: ele conduz a questão de *Eros* ao elogio da verdade.

3.5 *Eros* como fundamento de Imortalidade.

Uma questão preponderantemente necessária é como se conectam no discurso filosófico sobre o amor o desejo de ser feliz e o desejo de imortalidade? No objeto do amor procura-se o belo e a felicidade. Ocorre que o belo é imortal. Se buscarmos no belo a nossa felicidade, faltando aquilo que não possuímos, nós mortais acabamos por desejar e gerar a imortalidade. E o desejo impulsiona em direção à beleza, à sabedoria, à justiça, e tudo mais quanto nos ofereça o reflexo da ideia do bem. Quando este topo é alcançado, porém, revela-se uma espécie de miragem. Segundo Diotima, participante desta discussão platônica, nos seres humanos existe um desejo mais profundo: o da imortalidade. *Eros* seria considerado então como o desejo de perpetuação, porque as pessoas o veneram, dado que ele é o grande impulsionador deste desejo, uma vez que é deus da beleza, e, o ato de procriar, é belo. E amar é desejar ser feliz.

Recordemos que Diotima definia acima a essência do *Eros* como a aspiração a apropriar-se "para sempre" do Bem. Este Bem constitui do amor humano a si próprio, no seu mais alto sentido. Então é evidente que o objeto sobre o qual ele recai, o eternamente Belo e Bom, não pode ser senão a substância deste mesmo eu.

Esta segunda parte dos ensinamentos da sacerdotisa Diotima pode ser considerado muito mais um discurso inspirado do que propriamente um mito. É um "mistério", uma revelação que se apresenta à maneira de uma narrativa iniciática.

> Pois eu te falarei mais claramente, Sócrates, disse-me ela. Com efeito, todos os homens concebem, não só no corpo como também na alma, e quando chegam a certa idade, é dar a luz que deseja nossa natureza. Mas ocorrer isso no que é inadequado é

> impossível. E o feio é inadequado a tudo o que é divino, enquanto o belo é adequado. (O BANQUETE, 1991, p. 38)

Essa narrativa apresenta três características: é continua, é inspirada e, é sugestiva e evocadora. É continua, pois é um caminho de certo modo sem fim, em que o ser que se dispõe a amar estará sempre em desenvolvimento, sempre aprendendo mais, como na filosofia, um anseio pela sabedoria. É inspirada, visto que o Amor é um atributo próprio dos deuses que nasce do benéfico para provocar o benefício ao homem; ele não gera dor, pois, a dor não faz parte de sua natureza. É sugestiva e evocadora, pois sendo continua e inspiradora, está sempre a propor outros, novos caminhos, está sempre a sugerir novas posições e colocações àquele que ama; evoca no ser um novo modo de ser como é para que se ame; renova-o, refaz.

Apesar de não ser um mito, move-se no campo mitológico da filosofia platônica. Vemos aqui que o objetivo socrático era a instauração da metáfora do amor; passar do ter ao ser. E que os que se dispuseram a amar, sendo amantes ou amados, passem de objeto passivo na relação, isto é, daquele que espera sempre pelo amor que vem, para ativos e desejantes, ou seja, àquele que estará sempre em busca, sempre a promover o bem que deseja e quer, para com o outro e para si. Desta maneira, o amado ou amante, procura, como o outro, a coerência do significante em sua relação como única forma de se atingir a verdade. A falta do outro, implícita em toda manifestação do Amor, seria a força criadora do espaço para o encontro filosófico. Esta falta do outro, é o que proporciona a busca, sendo esta, consequentemente, necessária, para que, ao estar com o outro, o eu atinja merecidamente com ele e por ele, o que se busca.

Segundo o discurso de Diotima o objeto do amor é o parto na beleza, tanto no corpo como na alma. Além da tensão em direção ao que não se tem, agora aparece um novo elemento: a fecundidade. O amor é fecundo, tanto na procriação ao nível do corpo, quanto ao

nível intelectual ou espiritual. O amor é criação, motor para a transcendência, como vimos há pouco. O que vemos aqui é que, aos seres humanos, só restaria uma saída, levados pelo desejo: procurar as formas de imortalidade reservadas aos mortais, mas que os aproxima do dom máximo dos deuses. A partir da beleza sensível deste mundo, vamos subindo degrau por degrau a escada que nos levara até a beleza em si, a beleza absoluta do mundo inteligível.

Este ato de transcender-se do humano ao divino é o que Sócrates entende por criação. Assim, criação aqui, é entendida como tudo aquilo que passa da não existência para a existência. Sendo deste modo, todos os homens desejariam procriar segundo o corpo e segundo o espírito. Esta procriação é, portanto, o nascimento de coisas imortais em um ser mortal.

O que percebemos aqui é que muitos procriam através do corpo – a imortalidade através dos filhos, a criança que substitui o velho; e muitos através do espírito com a imortalidade pela criação dos saberes e do amor aos mesmos, da arte e, a mais importante para Platão, da constituição das leis que regem o homem em sua polis representada pela política. Esta constante renovação, conduz assim, o ser à felicidade e à imortalidade do corpo.

Quando o amante encontra uma bela alma, esta união amorosa gera não uma criança, mas sim belos discursos, com a finalidade de educar. Sendo assim, os discursos podem ser entendidos como os filhos de um amor espiritual. Com isto, os discursos com o propósito de educar, isto é, fazer espiritualmente uma criança, são o fruto da geração de um novo ser. Ser este que garante ao seu criador uma imortalidade desta vez ao nível espiritual, da alma.

Procurando explicar melhor tal princípio de geração, a sacerdotisa volta a reafirma sobre o desejo do homem em alcançar o bem para sempre.

> Porque é algo de perpetuo 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. (O BANQUETE, 1991, p. 38)

É como ela afirma. Esta geração é necessária e sua necessidade deve ser trabalhada, contida no desejo de ambos relacionados. O desejo da imortalidade não deve haver somente em um dos amantes, mas em ambos, e sendo em ambos trabalhado conjuntamente pelos dois, visto que, anseiam pelo mesmo bem comum. Isto se da porque "a natureza humana mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal" (O BANQUETE, 1991, p. 39). E segundo Diotima, esta imortalidade só se alcança através da geração, como vimos acima.

Seria por demais estranha tal posição, por parte de nós humanos, feita por Diotima. É evidente a não possibilidade de sermos imortais, visto que não somos deus. É comum o medo da velhice e por este, o medo da morte. Percebemos aqui, que um traz implícito em si o outro, visto que, se envelhecemos, morremos e, consequentemente, não seremos eternos. Mas

> [...] 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. (O BANQUETE, 1991, p. 39)

Diotima continua assim a explicar esta constante alteração nos seres, assim como na ciência. Estas, para ela, assim como presenciamos, procuram sempre se aprimorar, evoluir, usando um termo mais contemporâneo. Para ela, este aprimoramento é um eterno exercitar-se necessário para a evolução e alcance da eternidade.

> O que, com efeito, se chama exercitar-se é como se de nós estivesse saindo a ciência; esquecimento é escape de ciência, e o exercício, introduzindo uma nova lembrança em lugar da que está saindo, salva a ciência, de modo a parecer ela ser a mesma. (O BANQUETE, 1991, p. 39)

Com esta explicação, uma alusão dialética própria de Platão, é que Diotima procura esclarecer de como é que o amor é participe da imortalidade dos mortais.

> É desse modo que tudo o que é mortal se conserva, e não pelo fato de absolutamente ser sempre o mesmo, como o que é divino, mas pelo fato de deixar o que parte e envelhece um outro ser novo, tal qual ele mesmo era. (O BANQUETE, 1991, p. 39)

3.6 Sobre o verdadeiro amor.

Um terceiro ponto tratado no diálogo de Sócrates com Diotima é o momento em que os mesmos partem para a designação do que realmente vem a ser o verdadeiro amor. Para tanto, a sacerdotisa expõe uma espécie de escala, uma iniciação. Os graus, ou "degraus" da iniciação à beleza são na realidade três, cada um deles dividido, por sua vez, em dois momentos.

Primeiro o amante afeiçoar-se-á a um corpo belo, então fará belos discursos; depois verá que a beleza de um corpo é irmã da beleza de todos os outros corpos, assim, passará a amar todos os corpos belos. É o amor físico não individualizado.

> Deve com efeito [...], o que corretamente se encaminha a esse fim, começar quando jovem por dirigir-se aos belos corpos, e em primeiro lugar, se corretamente o dirige o 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 se deve procurar o belo na forma, muita tolice seria não considerar uma só a mesma beleza em todos os corpos. (O BANQUETE, 1991, p. 41)

Algo que deve ser levantado e levado em conta aqui é uma analogia erroneamente presente que se faz em relação ao conceito de "corpo". Ao se tratar de corpo, Platão não está direcionando nossos olhares para o que entendemos como matérialidade do ser humano, corpo físico, o que conduziria nosso dialogo ao erro do erotismo tão em voga nos belos corpos presentes e desejados. Corpo aqui, para Platão, é tudo aquilo que possui uma massa corpórea, seja ele irracional ou inanimado, e para tanto possui designação, nome, qualidade sejam elas quais forem.

É interessante notar que ao se referir a esta escala, a sacerdotisa enfatiza a presença do "dirigente" para o "dirigido", apresentado e explicitando, ser este processo um ato de crescimento e desenvolvimento do homem. Ou como já afirmamos, um aprimoramento de sua virtude. Para tanto, ela mesma enfatiza a necessidade de amando um belo corpo, compreender que esta beleza que ele percebe é coexistente em qualquer outro corpo que seja, seja ela em maior ou menos grau de necessidade ao homem.

O segundo degrau permite passar do amor pelos corpos ao amor pelas almas. O verdadeiro discípulo do Eros afeiçoar-se-á, num primeiro momento, a uma alma em particular, para depois descobrir a beleza moral, a dos atos, que torna belas todas as atividades e comportamentos humanos.

> [...] e depois de entender isso, deve ele fazer-se amante de todos os belos corpos e largar esse amor violento de um só, após despreza-lo e considera-lo mesquinho; depois disso a beleza que está nas almas deve ele considerar mais preciosa 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. (O BANQUETE, 1991, p. 41)

Esta segunda etapa é o próprio ato transcendente a pouco referido. O amante passa da contemplação da beleza nos corpos para a vivência da beleza nas almas. É o contemplar virtudes. O compreender necessidades, sejam elas quais forem. Este é ato de perceber uma virtude, sendo presente em um belo corpo, esteticamente ou não. É como, permita-me afirmar, uma elucubração ao conceito estético de beleza, havendo neste uma necessidade de revisão, e podendo o mesmo ser rediscutido, revisitado.

Desprezando a beleza dos corpos, passa ele a amar a beleza presente na alma. Seu encanto encontra-se na virtude do ser. Em seus belos atos, sejam estes de complacência ou de coragem. Seus discursos passam a ser reescritos, porque de tal modo, reencontra novos modos e novos discursos. É através da contemplação da essência do ser que ele passa a desejar para si o que quer ao outro, traçando para tanto normas regentes, leis que os direcionam ao bem comum. Tendo em vista sempre a presença do supremo Bem.

Já na terceira etapa, o iniciado passara dos atos às ciências. Aqui, também, num primeiro momento o amor será amor das particularidades das ciências para, em seguida, expandir-se num amor pela ciência ou saber em geral, e enfim alcançar a ciência única, a da Beleza.

> [...] depois dos ofícios é para as ciências que é preciso transportá-lo, afim 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 criançola, 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. (O BANQUETE, 1991, p. 41)

Neste terceiro ato subitamente desvenda-se a beleza eterna e única, o Belo em si e por si. Contempla-se a verdade nela mesma, a beleza divina nela mesma, na unidade de sua forma. A iniciação

tendo sido lenta e gradual, a revelação, no entanto, é súbita e instantânea. Livre da multiplicidade das aparências e da volubilidade das opiniões, sua existência reside inteiramente na sua essência. O amor deixa de ser tensão e tendência em direção àquilo de que ainda estava desprovido. Enfim, terminam após tantas lutas as dores do parto.

Deste modo, a sacerdotisa mostra tal qual é o caminho para se alcançar o verdadeiro amor:

> Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro deixar-se conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos belos ofícios para as belas ciências até que das belas ciências acabe naquela ciência, que nada mais é senão daquele próprio belo, e conhecerá enfim o que em si é belo. (O BANQUETE, 1991, p. 42)

É um caminho, que logicamente direciona à algum ponto necessário. Este ponto, de descobrir a ciência do belo em si, é o que a sacerdotisa Diotima demonstra como sendo o verdadeiro amor. Para ela, este contemplar a beleza em si, seria ao homem contemplar o próprio belo. Ou como afirmaria Sócrates: conhecer-se a si mesmo. Para ela, o homem contemplaria aqui "o próprio belo, nítido, puro, simples, e não repleto de carnes, humanos, de cores e outras muitas ninharias mortais, mas o próprio divino." (O BANQUETE, 1991, p. 42) Este contemplar em maneira nenhuma seria vão, visto que, buscando o bem comum, o Bem supremo, tocando na essência do belo, "ocorrer-lhe-á produzir não sombras de virtude, porque não é sombra que estará tocando, mas reais virtudes, porque é no real que estará tocando." (O BANQUETE, 1991, p. 43)

Este é, não só, um momento de êxtase, mas também místico: "êxtase" porque o discípulo sai fora de si na contemplação do belo transcendente; e "místico" porque é uma coisa tão oculta, que só se revela ao fim de uma longa iniciação pela qual poucos passam.

Portanto, o que *Lísis* é denominado como *Primum Amabile*, agora, n'O Banquete, é apresentado como o belo em si.

3.7 De como amar o Belo.

Sócrates, desta maneira, expõe uma teoria que ficaria conhecida como o "amor platônico". Esta revela a ignorância daqueles que não refletem a tendem a se apaixonar por pessoas fisicamente atraentes. Infelizmente, essa não é uma forma nobre para Sócrates, embora com o devido aconselhamento possamos chegar a ver que a beleza especifica de um corpo é somente um exemplo da beleza dos corpos em geral. Quando nos damos conta disso, passamos a amar a beleza dos corpos em geral. Quando assim procedemos, passamos a amar a beleza onde quer que ela se encontre. Somos capazes de aprender que a beleza da alma é muito mais valiosa do que a beleza física. A partir deste momento é que passamos a contemplar a beleza; em outras palavras, o amor à beleza absoluta.

Tendo em vista toda esta dialética platônica em relação ao amor, na contemporaneidade, o Amor platônico passou a ser entendido, erroneamente, como um amor a distância, que não se aproxima, não toca, nem se envolve. Reveste-se de fantasias e de idealização. O objeto do amor é o ser perfeito, detentor de todas as boas qualidades e sem máculas. Parece-se que o Amor platônico se distancia da realidade e, como foge do real, mistura-se com o mundo do sonho e da fantasia.

No entanto, entendido na visão correta, o amor platônico é o mais precioso auxiliar daquele que quer atingir a perfeição, pois é o movimenta em direção a ela. É sublime e poderoso; faz-nos procurar o que nos falta, garantindo a essência, as formas, o ser e o conhecimento. O amor platônico é filósofo porque nos faz ver qual é a verdade de nossa natureza, que é o procurar, o procurar o saber. Essa é a lição d'*O Banquete*.

Considerações finais

Desde que o homem passou a perceber-se como ser pensante, o problema da existência tornou-se ávido em suas indagações. Sua procura por constantes respostas frente aos novos questionamentos que se delineavam em seu caminhar colocou-o ante momentos cruciais para seu desenvolvimento no mundo ao qual o mesmo estava inserido. Seus atos e modos de perceber a realidade que o rodeava, eram constantemente influenciados pelo momento histórico em que vivia. Assim, o que em tempos era visto como correto e necessário, em outros passou a ser tratado como um tabu.

Fazendo assim, uma leitura de si mesmo, o homem se percebe e experimenta em seu interior o vazio. Buscando socorro nas coisas exteriores, tudo o faz para preenchê-lo. Esta leitura se manifesta no momento em que este toma conhecimento de si como um ser capaz de consciência e de liberdade. Ele percebe então a sutil diferença que o mesmo tem em relação ao restante da natureza. Passa desde então a sentir uma solidão que acompanha a individualidade de seu ser. Solidão esta que desemboca no vazio de sua existência. Existência que se torna para o mesmo como uma prisão, onde este é de tal modo obrigado a ser “um” em potencial, tomar decisões e responder pela própria vida.

Estes fatos, que para alguns é interpretado como um enlace libertário, provoca no homem um sentimento doloroso de abandono e desamparo. Procurando liberta-se de tal prisão, o homem percebe o amor como sendo o responsável por tal libertação. Para ele, este ato seria o alcançar um outro ser e com ele unir-se, assim como o mundo que rodeia o mesmo.

O amor torna-se a partir desta percepção, fundamental para o homem e para a sociedade. Sem ele, o homem torna-se árido, incapaz de encantar-se com a vida e de envolver-se com os outros; não há encontro, não há diferença; resta a escuridão do individualismo, do ser incapaz de relação.

Tendo em vista a natureza humana finita e limitada, marcada precisamente pela falta, o amor torna-se uma busca infindável. Este amor debruça-se pela busca do sempre mais, onde, mesmo alcançando o objeto que se almeja, este não se torna o ponto de chegada a findar a busca pela realização de seus desejos, mas sim, um ponto de partida de novas buscas e novos desejos.

O problema que acontece aqui é que se confunde o amor com a paixão. Quando se está apaixonado, julga-se estar amando. O amor, porém, é uma vivência mais ampla, é um modo de ser, de viver, que se conquista gradualmente, à medida que se desenvolve a sensibilidade para com o outro. É a capacidade de descentrar-se, sair de si, ir ao encontro do outro, em uma atitude de zelo e respeito que nada quer em troca.

Amar é preservar a identidade e a diferença do outro, sem perder a sua. É estar comprometido com a realização do outro e querer seu bem. Assim, o amor é uma força de aproximação, união, envolvimento e responsabilidade. Esta força dinamiza a vida que existe no homem. Derruba fronteiras, estabelece contatos e partilhas. De modo que, a capacidade de amar pode expandir-se e atingir um envolvimento e um compromisso com o todo.

Esta ideia de um amor que nos mantém em convívio, que nos expande e nos envolve com o todo ao nosso redor, provoca no ser um conceito de um amor que une, e consequentemente o remete ao estado de ‘bem estar’ do ser, ou como podemos denominar, ‘felicidade’. Todo homem quer ser feliz, e para tanto, deseja amar e em contrapartida ser amado. Isso se dá, porque concebemos o amor como uma potência universal, estabelecedora de laços entre as diferentes artes, entre os homens e estes com os deuses. Deve-se ter em mente, no entanto, que, o que o Amor vem

a ser em muitos um motivo de alegria e regozijo, em outros é somente causa de dor e sofrimento. E aqui se encontra o ponto que proporciona ao Amor, como sentimento, um alto grau necessário de estudo. Uma antinomia que o mesmo carrega consigo.

Entender tal antinomia é antes de mais nada perceber a riqueza deste sentimento. No entanto, deve-se ater ao fato de que uma antinomia, nem sempre vem a ser uma riqueza, um bem ao termo, como aqui exposto, o Amor. Isto se deve devido à maneira como se concebe esta antinomia, e até mesmo a maneira como se entende e se pratica este conceito e sentimento. De certo que entendemos este Amor como proporção de bem, e isso é o que o mesmo vem a ser em si, em sua essência. Concebê-lo, no entanto, como principiante de angústia, está ligado simplesmente à maneira como o mesmo é tratado e vivido pelo ser.

Assim, é de grande estranheza, pensar que tão belo, nobre e valioso sentimento, pode, em sua essência, trazer ao ser humano causa de dor, angustia e sofrer. Todavia, percebemos que, a raiz desta antinomia, está em pensar que a cerne de amarguras na vida do ser humano está de fato ligado à essência do amor neste mesmo ser. Se é tão belo e nobre, e se até mesmo de inestimável valor, como pode este sentimento trazer ao ser amarguras? Não estaria equivocado, o ser, que ao pensar em suas dores, o remete diretamente ao amor? Penso que não, mas em partes acredito que sim. Como explicitei acima, este amor é de tal modo magnífico exatamente pela antinomia presente em si. Este que em momentos pode proporcionar ao homem a felicidade, mas em outros, fazê-lo perdê-la. Esta seria a certeza de não estar o ser equivocado. Já em crer que estaria-o, ao remeter as suas dores ao amor, seu erro seria confundir a essência do amor com as simples formas de amar.

Adentramos desta maneira, ao conceito errôneo de amor, ou melhor, as formas erradas de se amar. Como demonstrado a pouco, existe uma confusão perene entre amor e paixão. O primeiro remete o bem, ao belo, ao passo que o segundo, a insegurança, a dor. Visto que o Amor traz em si o conceito de

eterno, imutável, enquanto que a Paixão vem a ser passageira, finita.

Ao estudarmos este tema vemos claramente um dos pontos primordiais da Filosofia de Platão: o interesse na essência das coisas. Seus pensamentos e suas reflexões buscavam assim o conhecimento do próprio homem, mas sempre ressaltando o homem não enquanto corpo, mas, enquanto alma, enquanto essência. Essências estas que são únicas, individuais, e trazem em si o amor como necessidade. Necessidade esta, que só existe perante aquele que deseja o que não se tem, a carência em si, representada aqui, não por alguém que chora, mas sim pelo impulso de alguém que busca. Busca de algum modo expurgar qualquer que seja o motivo que venha lhe causar dor e sofrimento.

Percebe-se assim que, se existem verdades absolutas, uma delas é que todo ser humano tem medo de sofrer. Tentamos acreditar que podemos controlar as situações ao nosso redor e em meio a elas devemos perceber que não vivemos o amor, mas sim, apenas formas de amar. Isto porque, na maioria das vezes, expressamos tal sentimento ligando-o a um outro ser. E é neste ponto que surgem as dubitações em relação à intensidade de amor em ambas às partes relacionadas. Surgem as fragilidades e em seu torno as rupturas. Das dedicações ocorrem às traições e em si as tão desprezadas amarguras. São dúvidas constantes e confesso que, elas serão eternas se nos dedicarmos ao amor como tal descrito acima.

Portanto, o que se ama, é somente aquilo que não se tem. E se entendida corretamente tal frase descrita, percebemos que, a antinomia de correspondermos o amor a dores e sofrimento do ser, é somente pelo fato de acreditarmos, que temos posse sobre aquilo que amamos. Devemos entender que este objeto de amor, o qual julgamos obter, sendo que o mesmo não nos pertencer, está sempre ausente e é sempre solicitado. Isso se evidencia pela maneira subjetiva e individualista de se entender o ser que ama e que anseia ser amado. Cada um ama como lhe convém o seu

amado, e desta maneira ocorre também com aqueles que o amam, o que muitas vezes causa frustrações entre os seres que se propõem a relacionar-se emocionalmente.

Acreditando assim, ser o outro algo que possa completar em mim o que me falta, é forçoso que eu entenda que o que me falta jamais será encontrado no outro, mas em mim mesmo. Passamos então ao ato supremo da filosofia platônica, de entender o conceito de amor, ao ato de conhecermos a nós mesmo. Adentramos ao Eros que possibilita o diálogo entre o humano e divino, o que equivale a dizer que possibilita a relação entre o devir e a ideia. É Eros que faz o divino habitar entre os homens, que coloca a essência entre os mortais.

Eis aqui o mistério da Filosofia Platônica: ela é inteligência e amor, um exercício de inclinação ao bem, ao belo. Eros é tido como intermediário entre os homens e os deuses, impulsiona a alma para a região celeste, região das realidades absolutas e imutáveis, na reconquista da plenitude do ser e da verdade. E o encontro do ser com a sua própria essência. O autoconhecer-se. Eros passa a ser pensado em termos relacionais, e não mais em termos absolutos. O amor não é mais entendido como absoluto, mas como relativo, pois é amor a alguma coisa. Coisa esta que não me pertence. E não me pertencendo, não terei a predisposição em perdê-la. É o amor que estabelece relação entre quem ama e aquele que é amado. Neste ato relacional, ele cria, estipula e fornece normais gerenciais. Normatiza de certo modo, a vida dos seres e os conduz a um bem comum.

É o ser humano que se coloca consciente de suas falhas, e às remete para conhecer também as do outro. É aquele que ciente de seus erros, procura não mais comete-los, e do mesmo modo, procura ser exemplo para que outro viva também rumo a essência do belo, do bem comum. É, todavia, como podemos afirmar, aquele ser que só depois de sofrer, aprende. É assim, aquele ser que se depara com a sua própria essência e não se prendendo mais as

aparências humanas, se declina ao que no outro, como em si, é eterno e imutável, à sua essência.

Assim, percebo qual a real necessidade desta inerência do amor no ser. Este, passando pelas formas de amar, como por uma escada, sobe por degraus até o ato de conceber o conhecimento de si mesmo. E aqui está o fundamento de nosso estudo: o amor a si mesmo. Será uma mediação à máxima socrática "*conhece-te a ti mesmo*".

Seguindo o caminho, deve o homem conhecer as formas de amor em seus distintos conceitos. Conhecendo, perceber a inerência deste amor no seu ser e compreender sua individualidade subjetiva. Percebendo, entender a diferença sutil entre a essência de amor e suas formas errôneas de amar. Concebido tal conhecimento, pode então, perceber que o amor está primeiramente em si, e partindo de si, atinge o outro que ele tanto almeja amar. É o ato de conhecer-se a si mesmo e declarar-se amante de si próprio. Tarefa difícil e extenuante, posto que, isto implica em rupturas, as quais não aceitamos em hipótese alguma. Isto devido ao conceito pré-estabelecido que temos do amor acoplado ao "Bem", ao "Belo, ao "Imutável". E não está totalmente errado o homem que assim pensa. É sim Eterno o amor que temos. Mas o amor que temos e não o amor que amamos. Amando-me de verdade, percebo que nada me pertence mesmo em toda força de meu amor demonstrado, e de tal modo, entendo que o sofrer faz parte do caminho. Amando-me posso amar o outro, que em si, se ama também. É o encontro do mesmo amor em duas distintas almas. É o ato perfeito de amar em si, visto que, uma paixão acaba com a morte, já aquilo que realmente aspiramos e desejamos, a virtude do amar, que é a beleza na alma, está sempre irá existir.

Referências

- Básica.

PLATÃO. *Lísis*. Introdução, versão do grego e notas de Francisco de Oliveira. Brasília: Editora UNB, 1995.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Jose Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

- Complementar.

COMTE-SPONVILLE, André. *Apresentação da Filosofia*. São Paulo: Martins fontes, 2002.

COMTE-SPONVILLE, André. *O amor e a solidão*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CONCHE, Marcel. *A análise do amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FRANCO, Irley Fernandes. *O Sopro do amor. Um comentário ao discurso de Fédro no Banquete de Platão*. Rio de Janeiro: Palimpseto Editora. 2006.

HOLLIS, James. *Rastreando os deuses – O lugar do mito na vida moderna* . São Paulo: Paulus Editora, 2004.

FROMM, Erich. *A arte de amar*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MACEDO, Davi Dion de. *Do elogio à verdade: um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no Banquete de Platão*. Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 2001.

OLIVEIRA, Francisco. *Lísis* . Brasília: Editora UNB, 1995.

SANFORD, Jonh A. *Destino, amor e êxtase – A sabedoria das deusas gregas menos conhecidas* . São Paulo: Paulus Editora, 2004.

SCHOEPFLIN, Maurizio. *O amor segundo os filosofos* . São Paulo: EDUSC, 2004.

SIMMEL, Georg. *A filosofia do Amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SZLEZAK, Thomas A.. *Ler Platão*. São Paulo: Loyola, 2005.

- Artigos e Periódicos.

FRANCO, Irley Fernandes. Eros Platônico e Moderno. *O Que nos Faz Pensar*, Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, n. 1, pp. 15-28, jun. 1989.

FRANCO, Irley Fernandes. Uma hipótese sobre o Banquete de Platão. *Ethica*, Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, vol. 15, nº 1, pp. 59-74, 2008.

MACEDO, Davi Dion de. O primeiro amigo: sobre a noção de filia no Lísis de Platão. *Cadernos de Atas da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia*, nº. 1, 2001.

MUNIZ, Fernando. Platão: o mundo, o corpo e o mal. *Hypnos*. Departamento e Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, ano 11, nº 16, pp. 62-73, jan./ jun. 2006.

ROBINSON, Thomas. Platão: sobre alma, corpo, sexo e gênero. *Hypnos*. Departamento e Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, ano 9, nº 12, pp. 94-102, jan./ jun. 2004.

ROCHA, Zeferino. O amigo, um outro si mesmo: a Philia na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles. *Psyche*, Centro de Estudos e Pesquisas em Psicanálise da Universidade São Marcos, São Paulo, Ano X, nº. 17, pp.65-86, jan./jun. 2006

ROSSETTI, Livio. O diálogo socrático "aberto" e sua temporada mágica. *Hypnos*. Departamento e Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, ano 11, nº 16, pp. 1-16, jan./ jun. 2006.

SPINELLI, Miguel. O Daimonion de Sócrates. *Hypnos*. Departamento e Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, ano 11, nº 16, pp. 32-61, jan./ jun. 2006.

- Teses e Dissertações.

PINHEIRO, Marcus Reis. *O amor e as sutilezas do discurso; um estudo do Banquete e do Fedro de Platão*(M); 105 pp; orientação de Maura Iglésias; Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; Rio de Janeiro, 1999.

RIBEIRO, Djalma. *Conhecimento, amor e educação em Platão*(M); 108 pp; orientação de José Ternes; Universidade Católica de Goiás; Goiânia, 2005.

- Consulta Metodológica.

ABRÃO, Bernadete Siqueira. *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

FOLSCHEID, Dominique; **WUNENBURGER**, Jean-Jacques. *Metodologia Filosófica*. São Paulo: Martins fontes, 2006.

HELFERICH, Christoph. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2006

SEVRINO, Antonio Joaquim. *Metodologia do Trabalho Cientifico*. São Paulo: Cortez Editora, 2003.

SOUZA, José Cavalcanti. *Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).