

# POROS E PENIA: PRIVAÇÃO OU AMBIVALÊNCIA DO AMOR?

CARAM, J. P. (2012). "Poros e Penia: privação ou ambivalência do amor?". Archai n. 9, jul-dez 2012, pp. 107-116.

**RESUMO:** Ao longo da leitura do *Simpósio de Platão*, é possível compreender a estreita relação entre o apetite (ἐπιθυμία) e o amor (ἔρως), enquanto este se manifesta, em última instância, como um apetite de imortalidade (ἐπιθυμία τῆς ἀθανασίας). Entretanto, este mesmo amor, que potencializa a alma na descoberta do belo em si mesmo (τὸ καλόν), também pode aprisionar o homem na sedução do sensível, levando-o a crer que nada é mais real do que a experiência amorosa pura e simples que se esgota na apreciação de um belo corpo.

É, pois, nessa tensão entre as coisas físicas e aquelas verdades eternas que as sustentam que se inscreve a ambivalência de eros. Nossa análise pretende, através de uma leitura do mito-alegoria de Poros e Penia, contado pela sacerdotisa de Mantinéia, Diotima, a partir do passo 203a do *Simpósio*, demonstrar como a ambivalência constituinte do amor já se encontra, tout court, nas próprias características dos progenitores de eros, tais como delineadas por Platão nesse trecho. Penia, a deusa da Pobreza, seria essencialmente responsável pela precariedade e passividade de Eros perante as coisas sensíveis ou, também de modo ambivalente, já na descrição da deusa encontram-se indícios de uma potência criativa capaz de planejamento e de atividade? E o que dizer de Poros, pai do amor? Ele explicaria suficientemente bem este apetite incessante de Eros que deseja ir sempre mais além do objeto já experimentado?

**PALAVRAS-CHAVE:** Simposio, apetite, ambivalência, privação.

\* Professor de História da Filosofia Antiga na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), campus Chapecó, Santa Catarina, Brasil. Doutorando em Filosofia Antiga pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Juliano Paccos Caram\*

## Introdução

No âmbito da discussão acerca da genealogia e fisiologia do amor (ἔρως), a partir do passo 203a8 do *Simpósio* de Platão, a sacerdotisa de Mantinéia, Diotima, apresenta a Sócrates uma alegoria, na qual discorre acerca da origem não somente do amor (ἔρως) como também do apetite (ἐπιθυμία) que o engendra. Utilizando as próprias palavras de Sócrates, a pergunta que se coloca, a respeito do amor, é a seguinte: quem é seu pai e sua mãe? (πατρός δέ [...] τίνος ἐστὶ καὶ μητρός;) [Smp. 203a9]. Examinemos detalhadamente a resposta.

No dia em que Afrodite nasceu (ἐγένετο), enquanto os deuses festejavam o acontecimento no palácio de Zeus, Poros, o Expediente, filho de Métis, ali se encontrava, junto aos demais convivas. Após o jantar, eis que surge Penia, a Pobreza, mendigando (προσαιτήσουσα) como de costume e por ali permanece, espreitando de longe Poros que, embriagado de tanto néctar, acaba por adormecer no jardim. Penia, entretanto, sóbria e atenta, planeja (ἐπιβουλεύω), através de sua indigência (διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν), gerar uma criança a partir de Poros (ἐκ τοῦ Πόρου) [Smp. 203b1-8]. Aproveitando-se, então, da frágil condição do deus Expediente, Pobreza se deita (κατακλίνεται) de-

## ABSTRACT

A reading of Plato's Symposium suggests the close relationship between desire (*ἐπιθυμία*) and love (*ἔρως*), as the former ultimately manifests itself as a desire for immortality (*ἐπιθυμία τῆς ἀθανασίας*). However, this same love that empowers the soul in the discovery of beauty itself (*τὸ καλόν*), can also entrap man in sensible, leading him to believe that nothing is more real than the pure and simple experience of love, which wears itself out in the appreciation of a beautiful body.

It is, therefore, in this tension between physical objects and the eternal truths in which they are anchored, that the ambivalence of eros is inscribed. Our analysis aims, based on a reading of the myth-allegory of Poros and Penia, told by Diotima, priestess of Mantinea, from section 203a of the Symposium, to demonstrate how the constitutive ambivalence of love is already found, tout court, in the characteristics of the progenitors of Eros, as outlined by Plato in this passage. Would Penia, the goddess of poverty, be primarily responsible for the precariousness and passivity of Eros in the face of sensible things, or also in an ambivalent way, as in her description there are indications of a creative power capable of planning and activity? And what about Poros, the father of love? Would he accurately explain the relentless desire of Eros who always wishes to go beyond the already experienced object?

**KEY-WORDS:** Symposium, desire, ambivalence, privation.

liberadamente junto a ele e, assim, engendra Eros (*ἐκύρησε τὸν Ἐρῶτα*) [Smp. 203b8-c1].

Da alegoria apresentada por Diotima, e resumida acima, podemos extrair algumas considerações que serão de extrema importância para a compreensão da origem do apetite. Em primeiro lugar, temos a própria ascendência de Poros: ele é filho da deusa Métis que, principalmente nas literaturas homérica e hesiódica, possui características muito interessantes: Métis, a Astúcia, é, por um lado, apresentada como uma forma peculiar de inteligência, uma prudência advertida; por outro, como uma divindade feminina, filha de Oceano. Vejamos alguns exemplos.

No Canto XXIII da *Ilíada*, no episódio dito dos jogos, o velho Nestor, modelo do Sábio, do conselheiro *expert* em *métis*, transmite a seu filho Antíloco suas recomendações (XXIII, 306 ss)<sup>1</sup>. Mesmo sabendo

que os cavalos dos adversários poderiam ser mais célebres que o de seu filho, Nestor diz a Antíloco que auriga nenhum o ultrapassava em *métis*, isto é, em astúcia. E conclui nestes termos: “Quem nos corcéis confia e no seu carro, e põe-se, insensato, a dar voltas, de um lado para outro, desbridam-se os corcéis, sem que possa contê-los” (*Il.* XXIII, 311-313). Por outro lado, “quem as manhas conhece, quando guia corcéis menos ágeis, contorna a meta de perto...” (*Il.*, XXIII, 319-323). Logo, para suportar e vencer aurigas e cavalos mais fortes e velozes é necessário um tipo de conhecimento prático, astucioso, artiloso, ou seja, faz-se necessária uma *métis*. Ora, como bem observaram M. Detienne e J-P. Vernant, por mais banal que esse episódio da *Ilíada* possa nos parecer, ele traz à luz a oposição entre o emprego da força e o recurso à *métis*. “Numa situação de batalha ou de competição – quer seja nas lutas com um homem, com um animal ou com uma força natural –, o sucesso pode ser obtido pelas duas vias”, isto é, ou pela força física, ou pela astúcia racional (DETIENNE & VERNANT, 1974, p. 19).

Dessa ilustração da astúcia na *Ilíada*, podemos retirar algumas consequências importantes para se pensar o estatuto ambivalente do apetite na configuração de eros. O amor é, por assim dizer, neto de Métis, no *Simpósio*. Enquanto tal, ele deve possuir, desde seu engendramento, esta ambivalência proposta pela leitura de M. Detienne e J-P. Vernant. Se a vitória de Antíloco pode ser atingida tanto pela força física, quanto pelo uso da razão, deve-se ao fato de que a astúcia desdobra-se como uma “força” que concorre com o físico e que, por vezes, possibilita maior êxito ao homem que age sob suas recomendações do que sob suas próprias forças. Do mesmo modo, a ambivalência do apetite que engendra o amor também se encontra entre o visível e o invisível, ora tendendo a um, ora a outro. Sendo, portanto, neto da Astúcia, Eros pode se manifestar tanto como apetite direcionado ao corpo ou como apetite pelas coisas incorpóreas.

Em Hesíodo, por sua vez, Métis é a personificação da deusa “mais sábia que os deuses e os homens mortais” (*Th.*, v. 887)<sup>2</sup>. Por conseguinte, o rebento que dela nasce, isto é, Poros e, finalmente, o filho deste com Penia, a saber, Eros, também

1. As referências à *Ilíada* são extraídas de Homero (2003).

2. As referências são extraídas de Hesíodo (1991).

herdarão a sabedoria ardilosa de Métis, tal como aquela astúcia da razão capaz de conceder a vitória ao que se mostra fisicamente mais fraco, porém arditosamente mais forte. Assim, como escrevem M. Detienne e J-P. Vernant:

*a métis é, antes de tudo, uma forma de inteligência e de pensamento, um modo de conhecer; ela implica um conjunto complexo, mas muito coerente, de atitudes mentais, de comportamentos intelectuais que combinam a argúcia, a sagacidade, a previsão, a flexibilidade do espírito, o disfarce, o desembaraço, a atenção vigilante, o sentido de oportunidade, as habilidades diversas, uma experiência longamente adquirida; ela se aplica às realidades fugazes, mutantes, desconcertantes e ambíguas, que não se prendem nem à medida precisa, nem ao cálculo exato, nem ao raciocínio rigoroso. (1974, p. 10).*

Ora, é de se esperar que também Poros e seu filho Eros sejam expressão, na alegoria platônica, dessa racionalidade astuciosa proveniente de Métis.

Quanto a Poros, contudo, o que vemos é bem antes o contrário. No quadro do discurso alegórico de Diotima, quem planeja (ἐπιβουλεύω) e age deliberada e premeditadamente, de maneira ardilosa, ou seja, com *métis*, não é ele, mas Penia. Logo, a narrativa de Platão deixa transparecer um caráter ambíguo não somente na sua consideração de Eros – como veremos adiante –, mas também naquela de seus pais. Se se poderia esperar de Poros uma atitude astuciosa, racional, caracterizada por um comportamento comedido (μετριοτιής), ao contrário, ele é aqui apresentado como um deus completamente desmedido, embriagado e que, em face ao engenhoso ardil de Penia, encontra-se completamente frágil, passivo: ele dorme. Por outro lado, se deveríamos esperar da deusa Pobreza uma completa passividade, dada a sua total carência de recursos, a alegoria platônica atribui precisamente a ela a astúcia, a ardileza e o raciocínio prático próprios a Métis. Assim, deparamo-nos como uma inversão dos atributos de cada um dos genitores de Eros: nem Poros, nem Penia são deuses caracterizados por seus atributos fixos e imutáveis. Isso explica, em parte, o próprio caráter ambivalente de Eros que, como seus pais, oscila entre a passividade e a atividade, reunindo

ambas as características, num misto de expediente e de pobreza e que, por sua vez, dá origem à condição ambivalente do apetite que se encontra na gênese de eros.

Examinemos, agora, um segundo aspecto a ser destacado nesta alegoria, a saber, a relação entre Eros e Afrodite. O Amor é engendrado no dia do nascimento da deusa da beleza, Afrodite. Por isso, ele também será amante do belo (ἐραστής [...] τὸ καλόν) (Smp. 203c3-4) e, desse modo, tenderá tanto ao belo visível, quanto desejará atingir a essência mesma do belo, ou seja, o belo invisível.

Assim, tendo sido engendrado no dia do nascimento de Afrodite, a partir da união de pais aparentemente tão opostos, o apetite de Eros se mostra ambíguo. Segundo a natureza da mãe (Smp. 203d3), o amor é sempre indigente, está longe do luxo e da beleza. Ele é, antes, rude (σκληρός) e miserável (ἀχμηρός), descalço (ἀνθρόδητος) e desprovido de morada (ἄοικος), sempre companheiro da carência (ἀεὶ ἐνδεία σύνοικος) (Smp. 203c6-d3). Conforme o pai, Eros planeja o que é belo e bom, é corajoso (ἀνδρείος), ousado (ἴτης) e excitado com força (σύντονος), desejoso do saber (φρονήσεως ἐπιθυμητής) e inventivo (πόριμος), a filosofar por toda a vida (φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου) (Smp. 203d4-7). Diante de tão ambígua natureza, Diotima conclui: Eros é trapaceiro (γόης), feiticeiro (φαρμακεύς) e sofista (σοφιστής) (Smp. 203d8).

No entanto, como vimos acima, as características que Eros herda de seus pais, Poros e Penia, não são assim tão fixas. Platão preocupa-se em destacar a filiação de Poros – ele é filho de Métis, como sublinhamos –, mas ele nada diz acerca da genealogia de Penia. Por outro lado, ao construir o mito, ele parece atribuir à deusa Pobreza traços que deveriam ser próprios da figura do deus Expediente e não dela. Em outros termos, quando Penia age com astúcia, a fim de gerar um filho de Poros, ela está na verdade superando sua indigência, sua rudeza e miserabilidade que lhe são características para agir segundo um planejamento, uma esperteza e um raciocínio que, a princípio, ser-lhe-iam naturalmente impossíveis.

Disto podemos depreender que Platão introduz já na genealogia do amor princípios que, em si mes-

mo, carregam uma certa dose de ambivalência. Penia é descrita como ἄπορος (*Smp.* 203b8), isto é, como uma espécie de negação do expediente (ἄ+πορός); porém, sua ação é, surpreendentemente, calcada no raciocínio, no planejamento, na *métis*, portanto.

Todavia, esta característica aparentemente invertida de Penia não é uma criação platônica. Como dissemos, um dos únicos registros textuais acerca da personificação de Penia encontra-se na comédia *Pluto*, de Aristófanes. É nela que a Pobreza aparece pela primeira vez como uma deusa que, diante da possibilidade de ser expulsa da vida dos homens – como discutiam Crêmilo e Blepsidemo ao longo da peça – mostra-se mais astuciosa do que se poderia esperar de sua natureza. Vejamos como Aristófanes a apresenta nessa obra.

Crêmilo e Blepsidemo discutem como seria um bem para os homens se Pluto, a Riqueza, recuperasse a vista e se, simultaneamente, Penia, a Pobreza, fosse para sempre extinta da vida dos homens. Contudo, ao aparecer, Penia questiona a ambos perguntando-lhes o que eles entendem como sendo um bem para os homens. Ela os interroga: “Expulsar-me? E que mal maior julgais vós poder fazer aos homens?”. E continua: “Ora sobre tal assunto eu estou disposta (ἐθέλω) a dar-vos as minhas razões (λόγοι)” (*Pl.*, 465-470)<sup>3</sup>.

Penia, então, convence os dois de que ela é a causa de todos os bens que os homens gozam. Afinal, seguindo seu raciocínio, se Pluto recuperasse a visão e repartisse todos os bens por igual, ninguém dentre os homens se preocuparia com a arte ou com a sabedoria, bem como não existiriam mais aqueles que se ocupam com o trabalho dos metais, a construção de navios, a confecção dos tecidos, etc. (cf. *Pl.* 510-515). Assim, conclui Penia, é dela que provém o movimento e a diferenciação de todas as coisas, bem como a produção de todos os bens.

É interessante notarmos que, já neste registro textual cômico de Aristófanes, Penia é apresentada como plena de astúcia, capaz de convencer os homens pelo uso da argumentação. Além disso, ela é vista não como a causa do insucesso dos seres humanos, mas, ao contrário, como a principal responsável pela diversificação dos bens dos quais eles gozam. A Pobreza é, pois, movimento, dife-

renciação, produção. Por isso ela distinguirá a vida do mendigo daquela vida própria do pobre com as seguintes palavras:

[...] *minha vida não passa por tais carências, não por Zeus, nem há de passar. Essa vida que tu falas [dirigindo-se a Crêmilo] é a do mendigo (πτωχός), a vida de quem nada tem (ζῆν ἐτιν μηδέν). Mas a vida do pobre (πένης) é a de quem poupa e se aplica ao trabalho, a quem nada sobra, decerto que não, mas também nada falta (μη μέντοι μηδ' ἐπιλείπεν).* (*Pl.* 550-555)

A distinção feita por Aristófanes entre πτωχός e πένης importa-nos para a discussão acerca do caráter instável de Penia no âmbito da alegoria platônica. O comediógrafo define o mendigo (πτωχός) como aquele desprovido de tudo. Em contrapartida, o pobre (πένης) seria aquele que vive de seu próprio trabalho, ao qual nada sobra, mas ao qual também nada falta.

Logo, essas características de Penia apresentadas na peça de Aristófanes encontram eco naquelas presentes na alegoria do *Simpósio*. Penia não é totalmente desprovida de inteligência. De modo semelhante, se na comédia de Aristófanes ela é capaz de uma argumentação eloquente, na alegoria platônica ela é perspicaz na ação planejada e digna de uma mente astuciosa. Poderíamos classificá-la, portanto, seguindo a distinção de Aristófanes, como uma deusa pobre (πένης) e não como uma mendiga (πτωχός). Logo, ela não se revela como uma deusa desprovida de tudo, vivendo na total carência de recursos, como uma leitura mais rápida do texto platônico poderia nos levar a pensar. Antes, pelo contrário, Penia possui recursos (πόροι), mas não fora do limite, a título de extravagâncias. Seus recursos astuciosos e eloquentes são modestos, a ponto de que nada lhe sobre nem lhe falte.

Dessa maneira, podemos entender como, na alegoria platônica do *Simpósio*, Penia é capaz de ação, e de uma ação previamente planejada. Ademais, podemos antever de onde proviria este caráter ambivalente do apetite a partir do qual eros é engendrado.

3. As referências à obra são extraídas de Aristófanes (1999).

4. *Moralia*, 374c10. Plutarco considera a alegoria platônica como sendo verdadeiramente um mito. Nós, por nosso lado, discordamos dessa classificação feita pelo médio-platônico. De acordo com o clássico estudo de Geneviève Droz, a narrativa do nascimento de Eros é considerada como um “mito-alegórico”, ao lado de mitos-conjectura e mitos como expressão de uma convicção (DROZ, 1997, p. 14-15). Como uma alegoria, esta narrativa platônica se aproxima muito mais das imagens apresentadas no mito dos andrôginos, de Aristófanes (Smp. 189c-193a) do que com a tragédia. Mas, por que uma alegoria e não um mito? E por que esta proximidade com a comédia, em detrimento da tragédia? Poderíamos ensaiar brevemente uma resposta. Trata-se de uma alegoria, porque Platão se utiliza de personagens pouco usuais nos mitos clássicos de Atenas. Como veremos mais adiante, a personificação da deusa Penia somente aparece na comédia *Pluto*, atribuída a Aristófanes. Logo, não há registros que atestem a pré-existência destes personagens, ou mesmo da relação entre ambos, narrada no *Simpósio*, nas fontes anteriores ao diálogo platônico. Além disso, a própria personagem Diotima que, supostamente, seria a criadora desta alegoria, no *Simpósio*, dirige-se à narrativa apenas como uma μακρότερον διηγήσασθαι (Smp. 203b1), ou seja, como propriamente uma narrativa detalhada (διηγήομαι) e muito longa. Logo, não há nada de casual que Platão se negue a considerar a narrativa do nascimento de Eros como um mito. Não se trata de uma apropriação de personagens usuais da Grécia Clássica, muito menos de uma história comum a seus contemporâneos. Antes, ele cria personagens que mais se identificam à comédia, do que à tragédia, como uma nítida preferência daquela por esta. A comédia de Aristófanes, por sua vez, mostrava-se muito mais próxima dos interesses filosóficos de Platão que se voltavam à educação da polis e da vida social como um todo, bem como eram os interesses de Aristófanes ao ridicularizar os vícios e os falsos desejos da sociedade ateniense.

5. As referências à obra de Plutarco são extraídas de Plutarco (1995; 1987)

### Três tentativas hermenêuticas sobre a ambivalência do apetite: Plutarco, Plotino e Alcino

Tendo em vista a construção de nossa interpretação própria e a discussão do mito-alegoria acerca da genealogia de eros, bem como sobre o caráter ambivalente do apetite, recorreremos a três textos que, ao longo da filosofia médio-platônica, procuraram interpretar essa natureza ambígua de eros e do apetite, a partir dessa passagem do *Simpósio*. Em primeiro lugar, analisaremos brevemente o tratado intitulado *Ísis e Osíris*, atribuído a Plutarco (*Moralia* 374c9-e3). Num segundo momento, iremos nos deter na leitura exegética de Plotino, presente nas *Enéadas* III, 5 (50). Por fim, numa terceira seção, discutiremos a hermenêutica de Alcino, que pode ser encontrada na obra que lhe é atribuída, *Ensino das doutrinas de Platão*.

### Poros e Penia, no tratado *Ísis e Osíris* de Plutarco

Plutarco, em seu tratado acerca dos deuses egípcios *Ísis e Osíris*, dedica as linhas 374c1-375b2 à exegese da alegoria platônica da geração de Eros. Em primeiro lugar, ele reconhece literalmente que se trata de um mito<sup>4</sup> narrado por Sócrates, sobre como Eros veio-a-ser (cf. *Moralia*, 374c11)<sup>5</sup>. Em seguida, ele passa a narrar o mito, de forma resumida e com a presença de traços exegéticos e hermenêuticos que fazem de sua versão uma autêntica apropriação filosófica. Plutarco chama a atenção para a natureza mista (μεικτόν) de Eros que, sendo filho de um pai bom, sábio e autárquico e, por outro lado, de uma mãe torpe, carente de recursos (ἄπορος), a quem sempre falta (ἐνδέει) algo e que aspira (λιπαρούσης) a tudo, possui, por seu turno, tanto as qualidades de um, quanto as de outro (cf. *Moralia*, 374d2-5).

Entretanto, Plutarco vai ainda mais longe: ele introduz a célebre interpretação dualista do amor. Poros é entendido como sendo o primeiro princípio perfeito, que basta a si mesmo, enquanto Penia é designada como sendo a matéria (ύλη) que, por sua própria constituição, é sempre indigente de todo

bem e que, mesmo saciada, volta sempre a desejar (cf. *Moralia*, 374d5-10).

Logo, forma e matéria constituem, segundo a exegese plutarquiana, as duas faces da natureza mista de eros e, por conseguinte, explicam o caráter ambivalente do apetite que lhe dá origem. É, portanto, da estrutura dualista dos princípios formal e material que se constitui não só o amor, mas também o cosmo como um todo.

Todavia, essa interpretação de Plutarco nos parece, num primeiro momento, um tanto quanto anacrônica e estranha. Como conceber Penia como matéria, vulgarmente tida por inerte e inanimada, sendo que no mito-alegoria platônico ela age deliberadamente? Afinal, Penia é capaz de agir com planejamento. Aqui, na exegese de Plutarco, ocorre o mesmo verbo ἐπιβουλεύω empregado por Diotima no passo 203d4 do *Simpósio*, para expressar que, segundo sua paternidade, Eros é capaz de planejar alcançar o que é belo e bom<sup>6</sup>. Eis, portanto, uma primeira abordagem de Penia reconsiderada por Plutarco. Ela raciocina, planeja, assim como seu filho Eros, para, num segundo momento, poder agir. Logo, como conciliar esse raciocínio planejado e arduo de Penia ao caráter aparentemente inanimado da matéria?

Devemos, diante desse impasse, nos perguntar acerca do que Plutarco estaria entendendo por matéria neste tratado. Na página 374e6 ss, lemos:

[...] quando falamos de matéria, não devemos nos deixar levar pelas opiniões de alguns filósofos, e tomá-la como corpo privado de alma, sem qualidade, sem atividade e sem energia próprias. Efetivamente, entre nós dizemos que o óleo é matéria para perfumar; que o ouro é matéria para fazer estátuas, mas nem o óleo nem o ouro se encontram completamente desprovidos de qualidade. (*Moralia*, 374e6-9, tradução nossa).

Ora, Plutarco não atribui à matéria, como parece ser o caso para a maioria dos filósofos, um caráter inanimado, da mesma forma como a natureza de um corpo inerte e inativo. Ao contrário, concebe a ύλη como algo que, de certo modo, já carrega em si todo o potencial do que, a partir dela, poderá provir. Em outras palavras, quando Plutarco recorre

ao exemplo do óleo como *matéria* para o perfume, ou do ouro como matéria para a estátua, ele pressupõe que tanto o óleo quanto o ouro já carregam em si mesmos a capacidade que os predispõem a vir-a-ser perfume e estátua respectivamente. Ou seja, poderíamos dizer que a *matéria* é condição de possibilidade para a obtenção daquilo de que será informado, ela já carrega em si, portanto, o material bruto que, ao ser modelado, dará origem ao objeto do qual é substrato.

Da mesma maneira, Plutarco considera a alma humana, e sua capacidade intelectual própria, como matéria para a ciência e para a virtude. É óbvio, pois, que a alma não pode ser tida como matéria no sentido estrito de um ser desprovido de qualquer qualidade ou capacidade. Seria, pois, uma contradição dizer que a alma é uma matéria inanimada. Logo, a matéria, neste tratado plutarquiano, deve ser concebida mais propriamente como condição de possibilidade para o objeto do qual é substrato. Assim, a alma e a inteligência podem ser tomadas cada qual por ἄλη uma vez que são condições de possibilidade tanto para a ciência quanto para as mais inúmeras virtudes.

Assim, Penia e Poros, matéria e forma, explicariam suficientemente bem, na concepção de Plutarco, a alegoria platônica acerca da natureza mista de eros. Não sendo nem totalmente carente, nem plenamente satisfeito, o amor está, por natureza, condicionado tanto à materialidade ativa da mãe, quanto à formalidade passiva do pai. Do mesmo modo, o apetite que engendra eros também será o resultado desse entrelaçamento de matéria e forma, entendendo ambas num sentido mais complexo do que aquele que as define como sendo, respectivamente, passividade e atividade. A matéria, no tratado plutarquiano, adéqua-se bem à figura de Penia justamente por seu caráter ativo, que a faz agir com diligência e que a predispõe à geração, quando associada à forma de Poros.

### Poros e Penia, nas *Enéadas* de Plotino

Nas *Enéadas* III, 5, 7, Plotino faz uma detalhada exegese do mito-alegoria da geração de Eros. Logo nas primeiras linhas, ele diz que o fato de Poros

se encontrar embriagado de néctar “significa que Eros nasceu antes do sensível (πρὸ τοῦ αἰσθητοῦ), e que Penia [a pobreza] participa da natureza inteligível (μετεχούσης φύσεως νοητοῦ)” (*Enn.* III, 5, 7, 3-4)<sup>7</sup>. Além disso, Plotino diz que o Amor fora gerado a partir da indeterminação e da forma, ou seja, “da indeterminação que a Alma tinha antes de ter alcançado o Bem, quando o pressentia vagamente, segundo uma representação indeterminada e indefinida” (*Enn.* III, 5, 7, 8).

Assim sendo, continua Plotino, da união do princípio racional (λόγος) com algo não-racional (ἄλογος), a saber, com uma ação de tender indeterminada (ἔφεσις ἀορίστῳ) e com uma hipótese indistinta (ὑπόστασις ἀμυδρά) (cf. *Enn.* III, 5, 7, 10), produziu-se Eros. Logo, segundo a exegese plotiniana, o amor depende da alma, que é seu princípio gerador, mesclada com a razão que não permaneceu em si mesma, mas misturou-se, por sua vez, à indeterminação (cf. *Enn.* 5, 7, 15-19).

O comentário de P. Hadot acerca desta passagem das *Enéadas* parece-nos bastante elucidativo. Ele explica que, na exegese plotiniana, Eros nasce antes do mundo sensível, a partir de dois princípios inteligíveis, a saber: de Poros que é uma realidade inteligível, ou seja, o *logos*, e de Penia, que é uma matéria inteligível. E ele conclui:

*Então, Penia provém da alma, isto quer dizer que a indeterminação é proveniente da alma a fim de reencontrar a determinação e a forma (Poros) que decorre do Espírito. Essa indeterminação não é aquela da matéria dos corpos, mas a indeterminação na qual a alma se encontra quando ela está privada do bem [...]. O bem é, com efeito, a medida e a forma que, em todos os graus da realidade, ocasiona limite, forma, medida e determinação, àquilo que está privado de forma. (PLOTIN, 1990, p. 217, tradução nossa).*

Assim, podemos compreender a exegese de Plotino do seguinte modo: a indeterminação de Eros provém de sua natureza mista, gerada a partir de Poros e Penia. A união entre o *logos* e a *matéria inteligível*, respectivamente, provocam na alma humana a necessidade de que um princípio determinante aja sobre a esta mistura indeterminada que

6. Este verbo tem o sentido de um planejar uma e outra vez (do inglês: plot, contrive against). Cf. LIDDELL & SCOT, 1996, p. 626, verbete: ἐπιβούλευμα.

7. As referências à obra de Plotino são extraídas de Plotin (1990).

ele define como sendo o Amor. Logo, Eros, filho de Poros e Penia, deve ser entendido como resultado de um logos emanado da Razão que se associa à indeterminação proveniente da alma, revelando-se, assim, como um amor misturado, não puro, distinto daquele amor divino por natureza.

Em suma, a natureza mista de eros deve-se à união entre o logos e a indeterminação, proveniente de seus pais Poros e Penia, respectivamente. Logo, o amor torna-se um *daimon* justamente porque é engenhoso e capaz de governar o que lhe é de direito, porém nunca poderá ser plenamente satisfeito, uma vez que está sempre ávido por algum bem particular, através do qual ele possa superar, ainda que momentaneamente, sua indeterminação congênita, adquirida de sua natureza materna (cf. *Enn.* III, 5, 7, 27-29).

É nessa perspectiva da leitura plotiniana que G. Reale se refere ao amor-*daimon* como “uma força dinâmica sintético-mediatrix dos opostos” (REALE, 1997, p. 173), ou seja, como um poder instável e sempre em movimento, possuidor de uma “estrutura bipolar”, que tende sempre a passar, como ele mesmo escreve, do princípio material ao princípio formal, do belo físico ao belo não-físico, “elevando-se [...] sempre mais ao alto em direção do princípio primeiro e supremo do Uno-Bem” (REALE, 1997, p. 174-175). Logo, segundo a hermenêutica de Plotino, sintetizada aqui por G. Reale, o Eros *daimon* tende sempre à superação de sua natureza indeterminada através de seu princípio racional, proveniente de seu pai Poros, que lhe possibilita unir sua indeterminação congênita ao conhecimento do que é verdadeiramente Uno e Bom.

Todavia, essa “estrutura bipolar” à qual se refere G. Reale parece se contrapor à natureza ambígua do eros platônico. Não se trata, a nosso ver, de dois pólos opostos, unidos por um caminho ascendente que leva o amor a abstrair-se da dimensão material – o belo visível, por exemplo – a fim de atingir, de uma vez por todas, uma dimensão transcendente e formal, o Uno-Bem, como denomina o autor, ou o belo, única e exclusivamente em sua forma invisível, desprovido de qualquer determinação sensível. Ao contrário, Eros é dialeticamente uma faculdade da alma que a faz amar e desejar o belo porque, em certa

medida, ele é fruto da mistura da indeterminação da mãe com o expediente racional do pai. É esse caráter dialético do amor – mais do que uma estrutura bipolar que deve ser percorrida e ultrapassada, como o quer G. Reale –, que o faz amante do belo e que, por esse mesmo motivo, ao afetar a alma, ele provoca seu movimento ascensional em direção ao que é realmente belo e que dá sentido ao que se manifesta belo aos olhos. Parece-nos, assim, que não se trata de uma busca, sem mais, pelo Uno-Bem, em detrimento da beleza material. Ao contrário, o movimento dialético determinado pela própria genealogia do amor explica suficientemente bem a tensão inerente a Eros, o qual não pode ser tomado como um amor meramente pelo formal, visto que ele é, por natureza, uma potência que oscila entre forma e matéria ou, para empregar a linguagem plotiniana, entre logos e matéria inteligível.

Nesse sentido, concordamos com a leitura de J. Lacrosse, para quem essa exegese dos dados platônicos é uma exegese objetivante, uma espécie de “ontologização” ou “objetivação” das noções platônicas que, segundo o autor, “[...] visa associar essas últimas às diversas entidades metafísicas que povoam o universo inteligível plotiniano” (LACROSSE, 1994, p. 31). Ou seja, conforme J. Lacrosse, a fim de tentar conciliar as três afirmações platônicas acerca da natureza de Eros – como deus, filho de Afrodite (cf. *Phdr.* 242d) ou como um *daimon*, filho de Poros e Penia (cf. *Smp.* 202d) ou, finalmente, como uma *afecção* da alma (cf. *Phdr.* 252b) –, Plotino propõe uma classificação tripartite, hierarquizando esses diferentes tipos de amor (LACROSSE, 1994, p. 33). Na mesma direção se encontra a exegese de Plotino, segundo P. Hadot. Trata-se, como ele afirma, de uma exegese sistemática das diferentes afirmações que se encontram nos diálogos platônicos acerca de eros (cf. PLOTIN, 1990, p. 16-17). Enfim, seguimos as conclusões de J. Lacrosse, reconhecendo que as doutrinas platônicas são frequentemente consideradas por Plotino como “enigmas” a serem decifrados (cf. LACROSSE, 1994, p. 34).

Logo, ao invés de considerarmos a leitura de Plotino como uma tentativa de explicação pura e simples da alegoria platônica em questão, nós a tomamos como um esforço hermenêutico em que

o filósofo procura conciliar as diferentes facetas de eros apresentadas no conjunto do *corpus* platônico. No intuito de entender as figuras míticas que deram origem à natureza demoníaca de eros, Plotino concebe, por um lado, Poros como o elemento racional, *lógico*, que permite a Eros se dirigir em sua busca do Uno-Bem e, por outro, Penia, como garantia do espaço de indeterminação e da abertura necessários ao surgimento do apetite que o engendra.

### O eros *synamphóteron* do *Didaskalikos* de Alcino

A terceira e última exegese a ser examinada aqui acerca do estatuto ambivalente do apetite, no quadro do *Simpósio*, é proveniente do *Didaskalikos* de Alcino<sup>8</sup>.

No passo H 187.20 ss<sup>9</sup>, Alcino considera serem três as espécies do amor: o eros de boa qualidade (*ἔρωτικὴ αἰστέια*), que provém de uma alma virtuosa, o eros vil (*κακός*), que se origina de uma alma má e, finalmente, o eros intermediário (*μέσως*), que provém de uma alma que se encontra entre um estado virtuoso e um estado vil.

O critério que leva Alcino a distinguir esses três tipos de amor reside no fato de que cada um deles se volta para um objeto específico. Por exemplo, o amor vil, ele diz, não se interessa senão pelo corpo, e se deixa dominar pelo prazer (cf. *Didaskalikos*, H 187.27-29); o amor de boa qualidade não tem por outro objeto senão a alma, “na qual aparecem as disposições à virtude” (*Didaskalikos*, H 187.29-30); e, finalmente, o amor intermediário – que aqui nos interessa para a exegese da alegoria platônica – é composto pelos dois (*συναμφότερος*), ou seja, ele deseja o corpo (*ὀρεγομένη τοῦ σώματος*) e também a beleza da alma (*ὀρεγομένη δὲ καὶ τοῦ κάλλους τῆς ψυχῆς*) (*Didaskalikos*, H 187.30-32).

Embora Alcino utilize o termo grego ὄρεξις para se referir ao apetite – termo este que quase não figura no *corpus* platônico –, o caráter conferido ao eros intermediário é semelhante àquela sua ascendência desiderativa ambivalente que perseguimos. Trata-se de um amor que não é determinado somente pelo visível ou pelo invisível.

vel. Ele é, sobretudo, composto de dois desejos simultâneos, um que se dirige ao corpo, outro que tende à beleza da alma.

### Considerações finais

Os três textos brevemente examinados, embora em épocas distintas, convergem quanto à interpretação sobre a procedência ambivalente do apetite. Plutarco, ao considerar Poros e Penia como forma e matéria, afirma nascer o amor da confluência de ambos, porém, com a singularidade de atribuir à Penia a natureza de uma ὄλη com o caráter de uma materialidade ativa a ser informada por Poros. Plotino, por sua vez, compreende eros como um amálgama de logos e de indeterminação, isto é, como um composto constituído do λόγος de seu pai, Poros, e da ἀορισιτία de sua mãe, Penia. Contudo, tanto na leitura de Plutarco, quanto na de Plotino, eros-*daimon* é definido como um ser misto (*μίκτον*), proveniente de caracteres genealógicos distintos, porém, complementares.

Já na linguagem tardia de Alcino, o eros-*daimon* retira sua ambivalência desiderativa justamente de sua natureza em que ambas as coisas estão mais que juntas (*συναμφότερα*)<sup>10</sup>, ou seja, tanto o apetite pelas coisas visíveis, quanto pelas coisas invisíveis.

Logo, nos três textos analisados, a interpretação de eros, tal como Platão a apresenta no *Simpósio*, privilegia a natureza mista ou composta do amor. Não se trata de um ser puro. O eros-*daimon*, devido à sua genealogia ligada a uma mãe pobre e a um pai cheio de recursos, carrega em si um caráter ambíguo ou ambivalente que o faz ora desejar o visível, ora o invisível.

Contudo, a exegese plutarquiana, presente no tratado sobre *Ísis e Osíris*, nos parece muito mais próxima do texto platônico do *Simpósio*. Penia não é uma simples indeterminação (*ἀορισιτία*) ou mesmo privação de recursos (*ἀπορία*), como muitos a interpretam de acordo com o mito-alegoria platônico. Ao contrário, ela é ativa; sua ação, além disso, é marcada pela intencionalidade, pelo planejamento, por *métis*. Logo, sua figura aproxima-se muito mais daquela resignificação da matéria proposta por

8. Vittorio Hösle, em seu livro intitulado *Interpretar Platão*, propõe que o *Didaskalikos* de Alcino é o texto mais abrangente que se conservou do platonismo intermediário. Segundo V. Hösle, “a obra oferece uma visão geral daquilo que o autor considera que sejam as teses platônicas centrais e, ao mesmo tempo, daquilo que ele considera ser uma verdadeira reprodução filosófica da realidade” (2008, 46). Entretanto, V. Hösle tem consciência de que a interpretação de Alcino na verdade projeta retroativamente em Platão alguns dos conhecimentos lógicos de seu tempo, sob o crivo de uma linguagem eclética, própria do platonismo intermediário” (2008, 47).

9. As referências à obra de Alcino são extraídas de Alcinoos (1990).

10. Este é um termo recorrente no *Timeu*, para

Plutarco, ou seja, de uma ὕλη animada, ativa, que se revela como condição de possibilidade para a sua conformação através de Poros. Nesse mesmo sentido, Penia se apresenta, na alegoria, como sendo semelhante àquela pobreza distinta da mendicância, tal como vimos na comédia *Pluto* de Aristófanes antes examinada. A deusa da pobreza não é totalmente desprovida de tudo, à semelhança de um mendigo (πτοχός). Ela é, ao contrário, semelhante a um pobre (πέννης) – daí deriva seu nome, Πενία – à qual nada sobra, nem ao certo falta (cf. *Pl.* 465-555).

Assim, Poros e Penia se conjugam num amálgama perfeito entre extremos que não são estáticos, mas que possuem uma dinâmica intrínseca que faz com que o resultado desiderativo da união entre eles ora se dirija às coisas visíveis, ora às invisíveis. Em outras palavras, no mito-alegoria platônico do *Simpósio* não é somente Eros que se apresenta como resultado de uma confluência de opostos – a *aporia* da mãe e o *poros* do pai. Através das figuras de Poros e Penia, como vimos, Platão constrói personagens que carregam em si mesmos uma instabilidade criativa. Por exemplo, Penia, em sua pobreza inicial, é capaz de agir e, finalmente, de gerar a partir do expediente de Poros. Este, por sua vez, embora sendo filho da deusa da astúcia, encontra-se desmedidamente embriagado, sonolento e dependente da ação premeditada de Penia.

A origem, portanto, da ambivalência desiderativa de eros, ou seja, da indeterminação do apetite que lhe é fundante se inscreve no campo de um problema ainda maior. A simples aceitação de que a falta ou carência total de recursos seja a origem efetiva tanto do apetite quanto do amor, no quadro do *Simpósio*, parece-nos um pouco precipitada. Afinal, Platão propõe uma genealogia de Eros tomando como ponto de partida um personagem que, sendo a personificação da pobreza, mas não devendo ser tomada como totalmente desprovida de recursos, engendra um filho que lhe sucede em seu caráter, sendo Eros o apetite pela parição no belo. Logo, se ele é capaz de gerar assim como sua mãe Penia, não estamos no registro de uma privação total que seria incapaz de explicar esse apetite gerador e que não poderia, assim, ser o princípio nem da ação de Penia, muito menos da atividade de eros.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes primárias (incluindo traduções consultadas)

PLATÃO. (1972) O Banquete. Trad. de José Cavalcanti de Souza. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos*. São Paulo, Abril Cultural, p. 7-59. (Col. Os Pensadores, v. 3).

\_\_\_\_\_. (2006) *O Banquete*. Trad. de Maria Teresa S. de Azevedo. Lisboa, Edições 70.

PLATO. (2006) *Symposium*. Edit. por Kenneth Dover. Cambridge, Cambridge University Press. (Col. Cambridge Greek and Latin Classics.)

\_\_\_\_\_. (2001) "Symposium". In: PLATO. *Lysis, Symposium, Gorgias*. Edit. por Jeffrey Henderson e trad. de W.R.M. Lamb. Cambridge, Massachusetts; London, Harvard University Press, p. 73-245.

PLATON. (2005) *Le Banquet*. Trad. de Luc Brisson. Paris, GF – Flammarion.

PLATONIS OPERA. (1953) Tomus II. Edit. por John Burnet. Oxford, Clarendon Press.

### Fontes secundárias e de referência

ALCINOOS. (1990) *Enseignement des Doctrines de Platon*. Introd. por John Whittaker e trad. de Pierre Louis. Paris, Les Belles Lettres.

ARISTÓFANES. (1999) *Pluto (A Riqueza)*. Introd. e trad. Américo da Costa Ramalho. Brasília, Editora UnB.

ARISTOPHANES. (1979) *The Lysistrata. The Thesmophoriazusa. The Ecclesiazusa. The Plutus. V. III*. Trad. Benjamin Bickley Rogers. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd, p. 359-467.

DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. (1974) *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*. Paris, Flammarion.

DROZ, G. (1997) *Os mitos platônicos*. Trad. de Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Brasília, Editora UnB, p. 9-18; 85-92.

HESÍODO. (1991) *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e trad. de Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras.

HOMERO. (2003) *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. Vol. I e II. 4 ed. São Paulo, Arx.

HÖSLE, V. (2008) *Interpretar Platão*. São Paulo, Edições Loyola.

KAHN, C.H. (1996) *Plato and the Socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge, Cambridge University Press.

LACROSSE, Joachim. (1994) *L'amour chez Plotin. Êros Hénologique, Êros Noétique, Êros Psychique*. Bruxelles, Éditions Ousia. (Col. Cahiers de Philosophie Ancienne, 11).

- LIDDELL, H.; SCOTT, R. (1996) *Greek-English Lexicon*. 9 ed. Oxford, Clarendon Press.
- PEREIRA, M. H. da R. (1988) *Estudos de História da Cultura Clássica*. Cultura Grega, I. 6ª. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian. 6ª ed.
- PLOTIN. (1990) *Traité 50, III, 5*. Trad. por Pierre Hadot. Paris, Cerf.
- PLOTINI OPERA. (1984) *Tomus I: Enneades I-III*. Edit. por Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer. Oxford, Oxford University Press.
- PLOTINO. (2002) *Tratado das Enéadas*. Trad. Américo Sommerman. São Paulo, Polar Editorial, p. 97-118.
- PLUTARCO. (1995) *Obras Morales y de Costumbres*. Moralia. Vol. IV. Madrid, Gredos. (Col. Biblioteca Clásica Gredos, 214).
- \_\_\_\_\_. (1987) *Obras Morales y de Costumbres*. Moralia. Vol. VII. Madrid, Gredos. (Col. Biblioteca Clásica Gredos, 109).
- \_\_\_\_\_. (2001) *Ísis e Osiris*. Trad. de Jorge Fallorca. Lisboa, Fim de Século.
- PLUTARQUE. (2008) *Érotikos*. Dialogue sur l'amour. Trad. de Robert Flacelière. Paris, Les Belles Lettres. (Col. Classiques en Poche).
- REALE, G. (1997) *Eros: dimone mediatore e il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*. Milano, Rizzoli.

Recebido em fevereiro de 2012.  
Aprovado em maio de 2012.