

EROS E PHILIA NA FILOSOFIA PLATÔNICA¹

Maria Aparecida de Paiva Montenegro*

MONTENEGRO, M. A. P. (2014). *Eros e Philia* na filosofia platônica. *Archai*, n. 13, jul - dez, p. 121-129
DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_13_13

RESUMO: Não é fácil demarcar a diferença entre as concepções platônicas de Eros e Philia. Nos diálogos mais voltados para o assunto, como *Lísis*, *Banquete* e *Fedro*, identificamos uma sobreposição dos dois temas, tal que o exame de um acaba por remeter ao exame do outro. No *Lísis*, enquanto a *Philia* constitui-se como o foco da discussão de Sócrates com Menexeno, o diálogo traz como pano de fundo e com forte apelo dramático o amor de Hipótales por Lísis. No *Banquete*, apesar de ser Eros o tema central do diálogo, tem-se a partir do discurso de Pausânias a diferenciação entre dois tipos de Eros, de modo que o mais belo deles em muito se assemelha ao que se entende por *Philia*. No *Fedro*, por sua vez, esta aparece como um Eros mitigado. Pretendo mostrar que, nos diálogos supracitados, Platão se vale da aproximação entre Eros e *Philia* para fundamentar sua própria concepção de *Philos sophía*, na qual Eros desempenha um papel decisivo. Mais precisamente, uma concepção de filosofia na qual o que é Belo (Eros) deve assimilar o que é Bom (*Philia*). Para tanto, lança mão das seguintes teses: 1. O desejo é causa tanto de Eros quanto de *Philia* e, enquanto tal, pressupõe uma relação entre amantes/amigos; 2. O desejo é marcado por uma falta (presente ou futura); 3. O que falta é na verdade algo que foi perdido; 4. O desejo é o movimento da alma para recuperar algo perdido, a saber, a contemplação do Belo. 5. A filosofia é o percurso, guiado por Eros, para o reencontro do Belo.

PALAVRAS-CHAVE: Eros; *Philia*; Platão; Filosofia.

* Universidade Federal do Ceará (UFC) Fortaleza – Brasil.

1. Adaptação da conferência intitulada “Il rapporto tra desiderio e mancanza nelle concezioni platoniche di Amore e di Amicizia”, apresentada no Departamento de Filosofia da Università degli Studi di Milano, em 06/10/2011, por ocasião de meu estágio pós-doutoral subvencionado pela CAPES. Agradeço a essa agência de fomento, bem como ao CNPq, cuja concessão de auxílio à pesquisa contribuiu para a publicação deste artigo.

Não seria insensato afirmar que Platão é o filósofo do *Eros*, enquanto Aristóteles é o filósofo da *Philia*. Entretanto, não parece haver uma distinção muito precisa entre essas noções quando submetidas a exame no âmbito dos diálogos platônicos - e aqui privilegiaremos aqueles que tratam mais diretamente do tema, a saber: *Lísis*, *Banquete* e *Fedro*. Com efeito, podemos constatar nessas obras uma espécie de confluência entre tais noções, de modo que a análise de uma acaba por implicar a reflexão sobre a outra, seja para servir de contraponto uma à outra, seja porque parece haver certo lastro comum a ambas. Ademais, mesmo sendo marcante o interesse de Platão pela temática do *Eros*, justamente por identificar o caráter imprescindível deste na atividade filosófica por excelência, ele não chega propriamente a propor uma *Erosophia* no lugar de uma *Philosophia*. Antes, empenha-se em mostrar a necessidade de se explicitar as diferentes formas de erotismo, tal que se torne defensável a existência de uma hierarquia entre as mesmas para, desse modo, sustentar que a forma mais excelsa do *Eros* seja aquela em que este, por assim dizer, venha a assimilar a *Philia*, sem, contudo, tornar-se indiscernível em relação a ela. É justamente esse patamar mais elevado de *Eros* que permite a emergência da filosofia como forma privilegiada de expressão

ABSTRACT: *It is not easy to delimit the difference between the Platonic conceptions of Eros and Philia. In the dialogues mostly directed to the subject, like Lysis, Symposium and Phaedrus, one may identify an overlap between both themes, in such a way that the analysis of the former leads to the study of the latter. In Lysis, whereas Philia is the focus of the debate between Socrates and Menexenus, the dialogue has as its background, and with a strong appeal, Hippothales' love for Lysis. With regard to the Symposium, although Eros is the central theme of the dialogue, one may infer from Pausânias' discourse, the distinction between the two kinds of Eros, in such a manner that the nobler is quite similar to what one may understand as being Philia. In Phaedrus, in its own turn, Philia appears as a mitigated Eros, so to speak. The present paper is an attempt aiming at pointing out that in the above-mentioned dialogues Plato takes advantage of the approximation between Eros and Philia in order to found his proper conception of Philo sophia, according to which Eros plays a decisive role. In other words, a conception of philosophy according to which the Beautiful (Eros) may assimilate the Good (Philia). For this purpose, he proposes the following theses: (1) Desire is the cause for both Eros and Philia and as such presupposes a relationship between lovers/friends; (2) Desire is characterized by a lack (either present or future); (3) What is really lacking is something that has been lost; (4). Desire is a move of the soul towards the recovery of something lost, that is, the awesome contemplation of Beauty; Philosophy is the route, guided by Eros, of recovering Beauty.*

KEYWORDS: Eros; Philia; Plato; Philosophy

do *logos* humano, diferenciada, a um só tempo, dos dois programas mais influentes na formação dos jovens da Atenas de Platão: a arte poética e a retórica dos *Sofistas*.² O desafio do filósofo é, pois, submeter *Eros* a um tratamento distinto daquele conferido pela tradição na qual ele é forjado – a poesia – sem, contudo, deixar de apropriar-se de certas características que esta lhe atribui para celebrá-lo como força predominante na motivação das ações humanas, vindo a desempenhar o papel de motor da atividade filosófica. Para tanto, propõe esse tipo peculiar de aproximação entre *Eros* e *Philia*, lançando mão justamente da arte retórica, sem, com isto, confundir-se com seus usuários supostamente mais astutos: sofistas e políticos,

Ora, essa aproximação de *Eros* e *Philia* não se mostra nada óbvia. O próprio Platão, ao invés de escamotear as conseqüências de possíveis confusões entre ambas, tira proveito dessa possibilidade para elevar ainda mais o estatuto do *Eros* filosófico, distinto do *Eros* vulgar. A entrada de Alcibiades embriagado (e coroado) na casa de Agatão ao final do *Banquete* (212 d); o elogio que dirige a Sócrates com o intuito de denegrí-lo provocando, contudo, o efeito contrário (215 a - 222 c); tais expedientes revelam a maestria com que o Ateniense lança mão da complexidade concernente à temática do homoerotismo em sua época, para daí retirar o modelo de uma erótica filosófica.

Em *Love and Friendship*, Allan Bloom (1993) dedica o capítulo final ao exame do *Banquete* e adverte que a aproximação que Platão propõe entre *Eros* e *Philia*, longe de ser óbvia, requer, por assim dizer, sinuosas etapas no trabalho de argumentação: primeiro, uma associação do que é útil ao que é bom para só depois associar o que é bom ao que é belo (*Banquete*, 204 e).³ Útil, pois, é a posse do que é bom e não somente a sua contemplação. Exemplos disso seriam a saúde e a amizade, uma vez que não é suficiente contemplá-las, mas tê-las. Belos, por sua vez, seriam os gestos nobres, a poesia, o amor. Com efeito, nem sempre é o caso em que o que é bom é útil, nem que o belo é bom. À guisa de ilustração, Bloom alude ao funcionamento saudável dos intestinos como algo certamente bom que, contudo, só será útil se gozarmos dele; mesmo assim, porém, não é comumente associado ao belo. Analogamente, morrer em pleno combate é belo (sobretudo na Hélade), embora não seja bom. É nesse sentido que é comum considerar bom um amigo, enquanto se julga belo o ser amado.

Costuma-se também pensar a *Philia* como envolvendo uma escolha deliberada, na qual predomina a racionalidade, ao passo em que *Eros* é amiúde associado a apelos passionais; ou ainda, a uma espécie de possessão - donde a crença grega na sua condição divina,⁴ enquanto não é conferido o mesmo estatuto à *Philia*. Na tradição poética desde Hesíodo, *Eros* detém uma potência acasaladora e de multiplicação da vida, presidindo a união amorosa (TORRANO, 2001). Por essa razão, estudiosos da

2. Para efeito do presente ensaio, não problematizarei as conotações que as concepções de 'poesia', 'retórica' e 'sofista' assumem na obra de Platão. Meu objetivo aqui é apenas mostrar o esforço do Ateniense em defender a maior legitimidade da filosofia em relação a essas outras *technai*, valendo-se, todavia, das ferramentas discursivas que estas dispõem.

3. "Diotima: Suponha que o assunto tenha mudado e a investigação passe a ser sobre o que é bom ao invés do que é belo (*hóspēr án ii tis metabalón ánti tou kaloú to ágathô chrámenos punthanoito*).

4. Na *Teogonia* de Hesíodo. *Eros* figura entre as três divindades primordiais ao lado de *Khaos* e *Geia*, sendo apresentado como "o mais belo entre os Deuses imortais, solta-membros (*lysimelés*), dos Deuses todos e dos homens todos ele doma no peito o espírito e a prudente vontade" (Hesíodo. *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras, 2001, p. 111).

mitologia grega como Brandão (1986), associam a *Eros* o significado de um “desejo incoercível dos sentidos”, assim como estudiosos do homoerotismo, como Dover (1980) e Cantarella (2002), identificam no termo *Eros* uma conotação eminentemente sexual. Já o termo *Philia* é usado não somente para designar o sentimento nutrido pelos amigos, como também para referir-se ao amor entre membros de uma família (DOVER, 1980).

Contudo, talvez a maior diferença entre *Eros* e *Philia* resida no fato de que esta implica necessariamente uma reciprocidade, enquanto aquele pode perfeitamente prescindir de correspondência. Aliás, o caráter prescindível da reciprocidade concernente ao *Eros* parece favorecer a emergência de uma relação de assimetria que, na cultura grega do período clássico, torna-se praticamente canônica, fazendo-se caracterizar exemplarmente nas relações pedagógicas entre mestre e discípulo. Nesse contexto, o mestre assume o papel do amante (*erastes*), enquanto o discípulo toma o lugar do amado (*erômenos*).

Ora, a atribuição de um *status* erótico e não simplesmente amistoso às relações de cunho pedagógico permite a expressão de um tipo de par amoroso que, em outro contexto, poderia ser inaceitável (e certamente o é em nossos dias), constituindo-se, como veremos logo abaixo, objeto de uma estrita observância nessa mesma cultura. Trata-se da relação do tipo homoerótico entre um homem adulto e um garoto em torno da puberdade, tal que aquele, imbuído de uma atração sexual pelo efebo, dedica-se ao ensinamento das artes que domina (destacando-se aí as artes da guerra e da política). Os papéis destinados a cada componente do par erótico são, portanto, bastante distintos: o amante está sexualmente atraído pelo belo corpo do jovem e, a fim de obter a satisfação desejada, seduz o mesmo por meio de presentes e promessas de ensinamentos importantes para um adolescente tornar-se homem. O amado, por sua vez, não precisa corresponder aos sentimentos amorosos de seu amante, podendo inclusive interessar-se apenas em desfrutar dos presentes que lhe são ofertados. Não é, pois, à toa que a prostituição masculina cresceu em Atenas a partir do século VII ac, chegando a

se tornar objeto de proibição legal em meados do século IV ac.⁵

Em *Algumas considerações sobre o Amor, a Mulher e o Conhecimento em Platão e Freud*,⁶ abordei o lugar do feminino na cultura grega antiga, ressaltando o contraste entre as formas de prestígio da mulher no contexto aristocrático e seu subsequente desprestígio na democracia. Para efeito do presente ensaio, é suficiente destacar dois aspectos: em primeiro lugar, que esse desprestígio pela figura feminina bem pode haver favorecido a tolerância ao homoerotismo masculino no âmbito da cultura ática, constatável na poesia, nas artes plásticas e – onde mais nos interessa – na filosofia de Platão. Contudo, cumpre lembrar que a proibição legal à prostituição masculina à qual aludíamos parece indicar que a prática e a tolerância ao homoerotismo na cultura clássica não podem ser tratadas como algo simples e evidente (DOVER, 1980; CANTARELLA, 2001). Sua complexidade é tal que, se por um lado era exaltado o aspecto espiritual da relação homoerótica entre homens, por outro lado, era duramente reprovada a manifestação física de tal relação. Ademais, algumas famílias poderiam aceitar de bom grado que seus filhos fossem cortejados por homens adultos importantes na cidade, supondo ser um bom caminho para a sua formação enquanto varões; outras famílias, no entanto,, poderiam se opor frontalmente a tais companhias para seus filhos, com receio de que os mesmos pudessem sucumbir à indesejável prática da prostituição. Veremos adiante como essa tensão aparece no interior dos diálogos platônicos que privilegiam a temática do *Eros*.

O segundo aspecto é que o tratamento que Platão, através de seu personagem Sócrates, confere à mulher é bastante peculiar,⁷ podendo soar revolucionário mesmo nos tempos hodiernos. Com efeito, na cidade boa e justa esboçada na *República*, não há, inicialmente, lugar para a constituição da família, uma vez que todos os varões devem compartilhar de todas as mulheres (457-d e segs.); nesse caso, nenhum filho será de nenhum casal em particular, mas de todos em conjunto. Antes, porém, de apresentar esse paradoxo, considerado por Sócrates como a segunda das três ondas (*trykimia*)⁸ que lhe são impostas a enfrentar por seus ouvintes, ele trata

5. Cf. “Acusação de Tímarco”, in Dover, 1980.

6. MONTENEGRO, M.A.P. ‘Algumas considerações sobre o Amor, a Mulher e o Conhecimento em Platão e Freud’. In: Fontenele, L.B.. (Org.). *Psicanálise: teoria, clínica e conexões*. Fortaleza: Edições Livro Técnico, 2006, pp.. 175-186.

7. A respeito das atribuições das mulheres no Livro V da *República*, Maria Helena da Rocha Pereira, em nota à sua tradução dessa obra, adverte que o termo grego usado por Platão para se referir ao papel feminino é *drama*, sabidamente oriundo do teatro. Entretanto, alguns (como é o caso de Paul Shorey, tradutor da edição ‘The Loeb Classical Library’ ([1930] 2003, vol. 5, p. 433), consideram tal emprego como uma alusão aos *Mimos* de Sófron, cujo teatro cômico agradava muito a Platão; outros, como Adams (1902, Apud. Pereira, 1972), remetem-no a uma possível crítica de Platão à comédia aristofânica *Assembleia de mulheres*. Cf. Platão. *A República*. Introdução, Tradução e Notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1972, 515 pgs, p. 213). Marques (ver nota 7, a seguir) acrescenta ainda que, segundo Adams, Platão teria lançado mão dos mesmos argumentos usados por Aristófanes para criticar a democracia, tratando-os, todavia, seriamente e, desse modo, criticando o próprio Aristófanes.

8. A respeito das três ondas (paradoxos) às quais Sócrates deve escapar no Livro V da *República*, remeto o leitor aos competentes artigos de MARQUES, M. P. ‘Paradoxo e Natureza no Livro V da República’. In. *Kriterion* vol.51 n°.122, Belo Horizonte July/Dec.2010, p. 429 – 440; e BRANDÃO, J. L. ‘Lógos e Palílogia na República de Platão’ In. *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v.2 - n.4, p.8-27 – 2º sem. 2011

de escapar à primeira onda. Esta diz respeito à tese diametralmente oposta à opinião corrente e defende que as mulheres devem tomar parte dos mesmos treinamentos corporais praticados pelos homens nos ginásios, o que na época era realizado sem a utilização de roupas, porém, apenas entre homens (452-a e segs.).

Justamente a respeito dessa convivência entre homens e mulheres despidos nos ginásios é que Platão aproveita para aproximar aquilo que é útil/bom, daquilo que é belo:⁹

(...) terão de depor suas vestes as mulheres dos guardiões, uma vez que se revestirão de virtude em vez de roupa, e tomarão parte na guerra e em tudo o mais que respeite a guarda da cidade, sem fazerem outra coisa (...) E o homem que se rir das mulheres nuas quando fazem ginástica para alcançar a perfeição, 'colhe imaturo o fruto da sabedoria', que é o riso, sem saber ao que parece, de quem se ri nem o que faz. Pois diz-se e há de dizer-se sempre com razão que o que é útil é belo (...) (República V, 457 a-c)

Note-se, contudo que, logo no início da descrição que Sócrates faz acerca do papel das mulheres na pólis (*gynaikeion drama*; República V, 452 a-b), ele mesmo assume a voz da opinião predominante, segundo a qual é ridícula a visão do corpo feminino desnudo, em contraste com o prazer provocado pela beleza do corpo masculino. É então que se lança no enfrentamento dessa primeira onda, através de um árduo trabalho de argumentação contra a *doxa*¹⁰ predominante que resultará na seguinte tese: apesar de possuir uma natureza distinta e mais frágil que a natureza do homem, a mulher é, por natureza (*katá physin*), capaz de desempenhar as mesmas funções que os homens. Para tanto, retoma uma tese anterior, acatada inicialmente por seus ouvintes no contexto em que propusera, com o *logos*, fundar uma cidade desde o princípio.¹¹ Essa tese propõe que a atribuição das funções dos cidadãos na pólis deve ocorrer de acordo com os pendores naturais de cada um (*katá physin*; Rep. 370 a-b). Assim sendo, tais funções não poderiam ser atribuídas aos cidadãos tão-somente em virtude de seus respectivos sexos, donde então a possibilidade de homens e mulheres

virem a desempenhar, até onde isto for possível, as mesmas funções na cidade. Por conseguinte, a afirmação de Sócrates de acordo com a qual tem sempre razão quem diz que “o que é útil é belo e o que é tolo é prejudicial” (*oti tò mén ophélimon kalón, tò dè blaberòn aíschrón*) acaba por inverter totalmente a opinião que ridicularizava o corpo feminino. Com efeito, o próprio riso (*tou geloíou*) é que passa a ser prejudicial, dado que, como resultante desse ardiloso trabalho de retórica (*palilogia*), tem-se agora que o corpo feminino, dada a sua utilidade, é igualmente belo. De todo modo, a metáfora das três ondas e tudo que dela decorre ilustra exemplarmente a dificuldade que pode representar o empreendimento platônico de fazer o que é útil/bom ser assimilado ao que é belo.

Vale ainda lembrar que essa associação do que é útil ao que é bom e deste ao Bem constitui justamente o alvo privilegiado das críticas de Nietzsche ao socratismo platônico, o que, segundo o filósofo alemão, teria produzido um indesejável moralismo utilitarista da cultura grega e, conseqüentemente, contribuído para o seu declínio.¹² Apesar de ser difícil identificar uma conotação moralista no modo como vimos Sócrates pensar o lugar destinado às mulheres na cidade justa, continua valendo a suposição de que tal associação entre bom e belo seja bem pouco óbvia.

Nossa suspeita, portanto, é que a temática do *Eros* e seu entrelaçamento com a *Philia* desempenha na filosofia platônica um papel decisivamente central, precisamente porque serve de caso paradigmático para tornar o que é bom assimilável ao belo – certamente uma releitura do objeto e objetivo privilegiados pela cultura grega desde Homero. Tudo se passa, portanto, como se Platão empreendesse todo o seu esforço estilístico, valendo-se do magistral interjogo que costuma estabelecer entre o plano dramático e o plano conceitual dos diálogos (BLOOM, 1968; KHAN, 1996; FERRARI, 1990), a fim de não somente dizer, como também de mostrar a pertinência de tal associação. Pois que é por meio dela que a justiça pode ser pleiteada em termos bem diferentes dos de Trasímaco, quais sejam, simplesmente como a conveniência do mais forte.¹³ Entenda-se aí o “forte” num sentido bem menos

9. Contudo, no *Lisis*, 216 d, apesar de aludir ao caráter escorregadio da definição de *Philia*, Sócrates admite prontamente que “o bom é belo”.

10. O artigo de Brandão (2011, ver nota 7, acima), aborda com riqueza de detalhes o trabalho de Platão em fazer o *logos* dobrar-se sobre si mesmo (*palilogia*), a fim de tornar plausível uma tese inicialmente inverossímil e improvável.

11. *ithi dé, èn d'egó, tòi lógoi ex arkhês poiómen pólin*, (República, II, 369-c).

12. Nietzsche, F. 'Para a genealogia da moral'. Tradução e notas de Rubens R. T. Filho. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1978. Ver também Prefácio de Oswaldo Giacóia Jr In Araújo de Sousa, M. *Alma em Nietzsche* São Paulo, Leya, 2013.

13. *Kreítonos zymphéron* (PLATÃO, República I, 338-c).

poético e belo que aquele apregoadado por Nietzsche, inspirado nos nobres heróis de Homero e dos poetas trágicos. Ou seja, o “forte” é simplesmente quem ocupa o poder político - no contexto da Atenas de Platão, o tirano.

Em outras palavras, no que tange ao exercício da política, preocupação central de Platão desde sua juventude, não é possível conduzir os destinos de uma cidade somente pela aspiração ao belo – ainda que esta seja imprescindível -, quando o horizonte é a tirania. Por isso é que a poesia, veículo privilegiado para a expressão do *Eros*, além de instrumento por excelência da pedagogia grega, é submetida à crítica de Platão, uma vez que a mesma supostamente teria como maior compromisso enaltecer o belo. Ainda que tal compreensão da poesia não faça jus às temáticas indiscutivelmente políticas das tragédias, o que Platão parece almejar é uma forma de expressão em que justamente esse elemento trágico – o encurralamento de razões distintas que, na letra de poetas como Sófocles, consegue tornar-se belo – possa, mediante o tratamento filosófico por ele proposto, apontar para algo que também seja bom.

Ora, sabemos que Platão teve ainda outra forte adversária em seu caminho: a retórica dos sofistas, uma espécie de versão prosaica e politicamente mais engajada da poesia. Diretamente voltada para questões políticas e jurídicas, essa retórica parece também preocupada com o belo e o bom. Ou seja, ocupa-se em produzir belos discursos, tal que aquele que os venha proferir obtenha a vitória, seja numa assembleia política, seja em um tribunal. Além disso, propaga sua arte em favor de uma certa concepção do que venha a ser a justiça.

Em termos bem gerais, a justiça seria uma questão a ser definida a partir de parâmetros ditados por convenções humanas, independentes, portanto, de uma dimensão essencial - daí a possibilidade de ser defendida por Trasímaco como aquilo que favorece a quem detém o poder. Apesar de também valer-se do modelo pedagógico pautado na relação mestre-discípulo, a presença do *Eros* na retórica dos sofistas seria muito mais importante na arte que o mestre ensina – a persuasão (*peithō*) - do que nos sentimentos que o ligam ao discípulo – não raro atrelados à quantia que este lhe possa pagar.

Nesse caso, a beleza seria mais identificável nos produtos dessa relação - os discursos - e não na relação mesma; algo análogo ocorreria com aquilo que é concebido como bom e, por conseguinte, almejado: excelência na vida pública, justiça pensada nos termos do homem-medida.

Uma das estratégias de Platão em defesa da distinção e superioridade da filosofia face à retórica dos sofistas é evidenciar o caráter imprescindível do *Eros* na própria relação mestre-discípulo, preservando-lhe a beleza, sem, contudo, aparentá-la àquelas práticas amorosas assimiladas pela Ática, que tanto contribuíram para a prostituição de jovens rapazes. Outra é mostrar que as bases sobre as quais a retórica sofística erige suas possíveis concepções de justiça tomando o homem como medida daquilo que é e daquilo que não é - e, conseqüentemente, daquilo que é bom -, podem ter favorecido a emergência da tirania ocorrida em Atenas.

Tudo se passa, portanto, como se, para Platão, fosse necessário mostrar que a arte praticada pelos sofistas não conhece verdadeiramente o que é a justiça; mais ainda: que sequer detém qualquer conhecimento efetivo sobre os diferentes assuntos acerca dos quais se propõe a ensinar, vindo apenas a aparentar o domínio dos mesmos. A filosofia, portanto, insurge-se, em Platão, comprometida com o conhecimento verdadeiro da realidade e este não pode residir sobre parâmetros meramente humanos, uma vez que os mesmos estão sujeitos à volatilidade da experiência, mudando ao sabor das circunstâncias. Para que Platão tenha razão, a realidade deve ser algo permanente, não podendo coincidir com os sensíveis, constantemente submetidos ao devir. Deve, então, remeter a essências, em relação às quais os sensíveis figuram como aparência. Porém, o conhecimento da realidade não parece acessível à condição humana, envolta que é em tudo que é transitório. O filósofo tem, pois, diante de si uma grande empresa, uma vez que a assimilação do que é bom pelo belo implicará também a associação de ambos ao conhecimento da verdade - algo que, convenhamos, é ainda menos óbvio. Não é, pois à toa, que o filósofo, incapaz de possuir a sabedoria, é, contudo, pensado como o único capaz de reconhecê-la como boa e bela, tornando-se seu

amante privilegiado.

Assim é que Platão ocupa-se em distinguir a filosofia tanto da poesia quanto da retórica dos sofistas, propondo a necessária diferenciação entre as formas de erotismo, bem como estabelecendo uma espécie de hierarquia dos sentimentos amorosos, expressa por meio do que se passou a chamar de “escada do amor” (KAHN, 1996; BLOOM, 1993; SANTAS, 1989). E é justamente essa hierarquização do *Eros* que permite situar em degraus distintos de uma mesma escada: o amor do amante pelo belo corpo do amado; mais acima, o amor de ambos - amante e amado - pelo conhecimento do que é belo e, no último degrau, o amor do Belo em si.

Note-se que, enquanto no primeiro degrau *Eros* e *Philia* estão dissociados, naquele patamar em que amante e amado se apaixonam pelo conhecimento do belo ocorre a assimilação entre ambas as noções. Desse modo, no último degrau, o Belo e o Bom já se tornam indiscerníveis. Assim sendo, não parece problemático que no *Banquete*, cuja temática central é o *Eros*, a ascense privilegie o Belo, enquanto na *República*, diálogo no qual se discute o que é a justiça, o último patamar coincida com o que é Bom.

Não seria também mera coincidência que nos três diálogos que privilegiam a relação entre *Eros* e *Philia* – *Lísis*, *Banquete* e *Fedro*, tenha-se no início uma marcante diferença entre as manifestações e as concepções de tais noções, tal que, progressivamente, chegue-se a um plano em que uma é assimilada à outra.

No caso do *Lísis*, o que sente o tolo Hipótales pelo jovem que dá nome ao diálogo – uma declarada paixonite aguda (*Lísis*, 204 d e segs.), e o que existe entre o mesmo jovem e Menexeno, uma relação de promissora amizade (*Lísis*, 207 b; 211 a; 212 a), é, em tudo e por tudo, muito distinto. Apesar de tolo, Hipótales é um homem adulto e sucumbiu a uma avassaladora paixão erótica pelo belo e nobre Lísis, a quem Sócrates descreve utilizando a mesma expressão consagrada pela tradição homérica: *kalós te kagathós* (*Lísis*, 207 a); Lísis, contudo, é ainda um garoto e sequer tem conhecimento de tal paixão, uma vez que seu suposto amante sente vergonha de declarar-se e, em consequência disso, não poupa seus próprios amigos com os versos ridículos que

compõe em louvor ao amado e os recita enfadonhamente até a exaustão daqueles. Por outro lado, tem-se a amizade de Lísis e Menexeno que são da mesma faixa etária e, por essa razão, participam juntos das mesmas atividades, não sendo, pois, necessário que o sentimento que os liga seja cultivado em segredo ou susceptível de envergonhar a qualquer um dos dois. Contudo, Menexeno tem o que Sócrates, no diálogo em questão, chama de “espírito erístico” (*ê ouk oísta óti eristikós éstin - Lísis*, 211 b-c), sendo a erística uma espécie de versão caricatural da retórica sofística; ou seja, uma técnica da refutação pela simples refutação, sem que se preze pela coerência ou elegância dos argumentos. De um modo astucioso, mas distinto de ambas as manifestações de *Eros* e *Philia* aí retratadas insurge-se Sócrates, como uma espécie de amante *par excellence* (*Lísis*, 204 c; 210 e). É ele que vai mostrar (206 c) a Hipótales como se conquista a atração de um jovem, de modo a promover uma inversão nos papéis tradicionais. Ou seja, ao invés de ser o amante a tentar aproximar-se do amado e envaidecê-lo (ou entediá-lo) com elogios e promessas, é o amado que passa a se sentir atraído e deseja se aproximar do amante, tornando-se, ele também, amante. E é então que se torna possível, ainda que de modo bastante breve, uma ilustração do que poderia ser uma relação amorosa nos moldes platônicos: aquela entre Sócrates e Lísis. Essa relação encaixa-se no método socrático de interrogar seus interlocutores acerca de seus conhecimentos sobre um determinado assunto e, no caso desse diálogo, cujo tema é a amizade, tem-se, estrategicamente, primeiro a associação do conhecimento à *Philia* e, em seguida, entre *Philia* e *Eros*.

Assim, Sócrates obtém de Lísis a anuência em relação à tese de que somente conquistamos amigos quando nos mostramos de algum modo atraentes para estes; quando detemos algum conhecimento especializado acerca de determinado assunto ou arte, de modo que a amizade se relaciona com o que em nós há de útil – o conhecimento – que, por esse motivo, é bom:

(...) se te tornares sábio, meu filho, todos serão teus amigos e teus parentes: serás útil e bom (*krésimos*

14. Grifos nossos.

gar kai agathós esê).¹⁴ *Se não, nem os estranhos, nem o teu pai, nem tua mãe, nem tus familiares serão teus amigos. Como é possível ter pensamentos de arrogância sobre assuntos em que nem sequer se sabe pensar ainda? (...) Se necessitas de mestre, é porque ainda não sabes.* (210 d).

Ao mesmo tempo em que Sócrates mostra a Hipótales como se conquista um jovem amado – primeiro rebaixando-o à sua insuspeitada ignorância, ao invés de enaltecê-lo –, mostra-se a Lísias como um potencial mestre/amigo/amante, pois aceita o pedido do jovem para interrogar seu amigo Menexeno, fingindo inclusive vencer um certo temor que lhe provocavam os dotes erísticos do mesmo. Como isca para entabular o diálogo com esse amante da erística, Sócrates declara que, diferentemente dos outros, sua ânsia maior não é por qualquer posse, posição ou riqueza, mas por amigos (212 a) – certamente uma aguilhada de Platão nos interesses políticos de Menexeno, historicamente envolvido no processo de condenação de Sócrates.

A partir daí, estando demarcada não só a diferença, mas, sobretudo, a superioridade de Sócrates em relação a Hipótales e a Menexeno como supostos amante e amigo de Lísias, Platão introduz a noção de *Eros* no seio do exame acerca da definição de *Philia*. É então que tem lugar uma série de refutações sobre quem é amigo de quem: aquele que ama ou aquele que é amado, mostrando-se impossível uma verdadeira relação de amor ou de amizade sem a devida reciprocidade. O encaminhamento da discussão remete à refutação parcial ou total das teses centrais de discursos apresentados nos dois outros diálogos envolvidos com a mesma temática, a saber: o discurso de Lísias¹⁵ e o primeiro discurso de Sócrates¹⁶ no *Fedro*, bem como os discursos de Fedro e Pausânias no *Banquete*.¹⁷

No *Fedro*, os dois discursos já referidos defendem ser melhor o amante que não ama o amado, mas apenas devota ao mesmo um sentimento de amizade. Isto porque *Eros* atuaria como uma possessão que torna os amantes adoecidos, enciumados e, conseqüentemente, prejudiciais ao amado. Já a amizade, por orientar os sentimentos do amante de maneira racional, faz com que se mantenha com o

amado uma relação saudável e duradoura.

No *Banquete*, o discurso de Fedro defende ser mais nobre o amado que sacrifica a vida pelo amante e não o contrário, uma vez que não o ama na mesma intensidade com que é amado (179 e). O discurso de Pausânias, por sua vez, incorre também em erro, apesar de ser parcialmente bem-sucedido. Por um lado, advoga em favor de duas espécies distintas de *Eros*: o *Eros* Pandêmio ou vulgar – vinculado tão-somente à obtenção, por parte do amante, dos prazeres do sexo; e o *Eros* Urânio – relacionado a alguma finalidade de natureza mais elevada, como a pedagogia (180 d). Por outro lado, persiste no equívoco de defender o *status quo* que, à luz do *Lísias*, Platão pretende criticar. Com efeito, o discurso de Pausânias admite ser aceitável – mesmo não sendo tão louvável – que o amado envolva-se com o amante apenas para obter dele tais ensinamentos, não sendo necessário correspondê-lo em seus sentimentos amorosos (184 e).

Ao final do *Lísias*, apesar de não se chegar a nenhuma definição consistente a respeito do que sejam *Philia* e *Eros*, tem-se minimamente algumas teses que não só reaparecem, como são mais bem desenvolvidas tanto no *Banquete*, quanto no *Fedro*. Farei, a seguir, uma breve alusão às mesmas, dado que um exame mais detido de cada uma exigiria um fôlego que extrapola a pretensão deste breve ensaio:

1) Tanto a *Philia* quanto *Eros* estão envolvidos com o desejo (*epithymia*); mais precisamente, são causados por ele (*Lísias*, 221 d). Disto decorre que 2) *Eros* e *Philia* só podem advir de alguma privação ou uma falta (*Lísias*, 221 e), uma vez que não se deseja algo que já se tem. A esse respeito, apesar de se refutar essa tese no *Lísias* em face dos vários exemplos de desejo por algo que já se tem – a saúde, os bens etc –, o discurso de Diótima proferido por Sócrates no *Banquete* defende justamente essa possibilidade, esclarecendo que o desejo em causa é o de permanecer com algo que já se tem numa dimensão futura – portanto, não garantida; mais precisamente, segundo Diótima, *Eros* é o desejo de possuir o que é bom para *sempre* (*Prosthéteon*. *Banquete*, 206 a).¹⁸ A tese subsequente é a de que 3) Não se pode desejar algo que não se conhece ou que nunca se experimentou. Por conseguinte, 4) O

15. Cf. Platão. *Fedro*, 230 e – 234 d.

16. *Ibid.*, 237 b – 241 d.

17. Cf. Platão. *Banquete*, 178 a-b – 180 b; 180 c – 185 c.

18. Grifo nosso.

desejo é o anseio por algo que já se teve e que foi perdido (Lísis, 221 e; *Banquete*, 191 a - 192 e.). Ora, essas duas teses são amplamente exploradas tanto no *Banquete* quanto no *Fedro* (246 a - 252 c). No primeiro, de um modo ainda um tanto problemático, por meio do auspicioso discurso atribuído a Aristófanes, no qual o comediógrafo narra o mito da metade perdida (*Banquete*, 191 a - 192 e).

O problema nesse caso, conforme aponta Allan Bloom (1993), é que o *Eros* aristofânico não seria propriamente o desejo de recuperar a metade perdida, mas uma espécie de consolo - um átimo de prazer obtido na relação sexual -, concedido posteriormente pelos deuses quando, após a cisão das esferas humanóides em duas metades, os seres daí resultantes passaram a morrer de tristeza pela perda; o que, somado à dificuldade inicial de se reproduzir, beiraram à extinção. Nesse sentido, menos que um presente, *Eros* seria antes o fruto da vaidade divina, preocupada com a extinção da espécie humana tão-somente para não perder da mesma as honrarias e louvores de seus ritos religiosos.

É somente no *Fedro* que a tese segundo a qual o amor está vinculado ao desejo de algo que foi perdido será plenamente defendida, dessa vez através de um outro célebre mito platônico: o mito que descreve a alma como uma parelha de cavalos alados, guiada por um cocheiro (246 a e segs.). Contudo, convém notar que, nesse contexto, Platão trabalha com o auxílio de duas outras teses igualmente fundamentais para a sua filosofia; teses que recebem um tratamento mais superficial no discurso de Diotima em o *Banquete*, quando a sacerdotisa de Mantinéia leva Sócrates a concluir que o verdadeiro desejo implicado no *Eros* é o desejo pelo que é imortal (*Banquete*, 207 a e segs.). Trata-se, portanto, da tese da imortalidade da alma e da celebrada teoria das idéias, defendidas com veemência no *Fédon* e na *República*. Com o auxílio de ambas, Platão prossegue no *Fedro* com a sua descrição da alma, tal que a alma divina é composta por dois cavalos belos e bons (246 b), enquanto a alma humana constitui-se de apenas um cavalo dessa mesma estirpe, sendo o outro um cavalo de natureza oposta e, por conseguinte, desobediente. Desse modo, à medida que as almas divinas alçariam o mais alto do céu (*hipouránon*)

e percorreriam com seus séquitos um movimento perfeito em torno das essências (247 c), as almas humanas, precárias por natureza, atrapalhar-se-iam nesse percurso, uma vez que o cavalo desobediente se recusaria a submeter-se às ordens do cocheiro. O resultado é que essas almas, sem o controle de seus movimentos, seriam arrastadas por seus respectivos cavalos desobedientes a alçar o mais rápido possível o alto, onde teriam acesso ao alimento sagrado dos deuses; acabariam chocando-se umas às outras, vindo a tombar do alto (248 b e segs.). O choque e a queda causariam a perda de suas asas e a conseqüente ocupação de um corpo (248 d), onde se manteriam esquecidas do que, ainda que de relance, teriam vislumbrado no alto; em contraste com as almas divinas, as almas humanas acabariam aprisionadas. É somente a visão de belos corpos (250 c e segs.) que tornaria possível evocar a lembrança da Beleza anteriormente contemplada, viabilizando, através de uma relação amorosa decorrente de uma possessão divina e benfazeja de *Eros*, o resgate das asas, assim como o vislumbre das essências.

Ora, essa narrativa contém o mesmo princípio da ascese erótica, tal como o que aparece no discurso de Diotima, embora neste sejam especificados com mais precisão os degraus da escada do amor que, de tão conhecidos, não iremos repetir aqui. Lembremo-nos apenas do primeiro e do último degraus: aquele, caracterizado pelo amor por um belo corpo, algo muito próximo do *Eros* vulgar de Pausânias; este, voltado à contemplação do que é imortal, coincide com o amor pelo Belo em si, algo muito mais elevado que o *Eros* Urânio daquele orador. A pergunta que não quer calar, em que pesem os vinte e cinco séculos de estudos sobre Platão, é: por que esse amor tão etéreo e inteligível ainda é chamado de *Eros*? Por que não chamá-lo simplesmente de *Philia*?

A resposta que podemos arriscar, à luz de tudo o que apenas esboçamos aqui, é que a empresa de Platão, ao aproximar *Eros* de *Philia*, não parece tão imbuída em torná-los indiscerníveis; antes, parece aproveitar o que há de vantajoso em cada uma dessas noções, assim com na interseção entre elas. Desse modo, a denominação de *Eros* seria mantida no tipo de amor mais elevado, o amor da *Philoso-*

phia, justamente porque, diferente da *Philia*, *Eros*, segundo o mito contido no discurso de Diotima, é filho da Pobreza (*Penía*) e do Recurso (*Póros*) (*Banquete*, 203 c); por conseguinte, está entre a condição humana e a divina. Se por um lado é mendicante e aflito, por outro é astucioso e prehe de artimanhas para obter o que deseja. Essa condição híbrida, ambígua do *Eros* – nem humano nem divino, nem belo nem feio – permite que Platão o identifique à figura do filósofo, magistralmente encarnada pelo Sócrates de seus diálogos. Ademais, somente numa relação erótica – e aqui não se pode perder de vista o homoerotismo característico dos tempos de Platão –, é que se pode manter uma certa assimetria, ainda que haja correspondência de sentimentos entre os membros do par amoroso. Essa assimetria é indispensável para o estabelecimento da relação entre mestre e discípulo, por meio da qual aquele seduz este a também apaixonar-se pela sabedoria. Mais ainda, somente o *Eros* está vinculado à idéia de geração, tal que se torne plausível supor, como no discurso de Diotima, que o amor mais elevado é o desejo de geração no Belo (*Banquete*, 206 e); também pela geração é que se torna possível pensar em *Eros* como anseio pela imortalidade, uma vez que, no plano menos elevado, os pais aspiram deixar nos filhos uma parte de si mesmos, o que se crê perpetuar-se pelas futuras gerações. De resto, somente o *Eros* garante o desejo pelo Belo, enquanto a *Philia* garante o desejo pelo que é bom. Em suma, somente da aproximação de *Eros* e *Philia* pode resultar o anseio pelo conhecimento, pela sabedoria, a única que pode ao mesmo tempo ser bela e boa.

Referências Bibliográficas

- BLOOM, A. (1993). *Love and Friendship*. New York, Simon & Schuster.
- BRANDÃO, J. L. (2011). 'Lógos e Palilogia na República de Platão' In. *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v.2 - n.4, p.8-27– 2º sem
- BRANDÃO, J. S. (2009) Mitologia Grega. Petrópolis, Vozes, 2009, Vol. I.
- CANTARELLA, E. (2002). *Bisexuality in the Ancient World*. Translated by C. Ó Cuilleaináin. Itaca, Yale University Press.
- DOVER, K. J. (1989). *Greek Homosexuality*. Harvard, Harvard University Press.

- FERRARI, G. R. F. (1990). *Listening to the Cicadas: A study of Plato's Phaedrus*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HESÍODO. (2001). *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras.
- KAHN, C. (1999). *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MARQUES, M. P. (2010). 'Paradoxo e Natureza no Livro V da República'. In. *Kriterion*, vol.51 n°.122, Belo Horizonte, July/Dec., p. 429-440.
- MONTENEGRO, M. A. P. (2006). 'Algumas considerações sobre o Amor, a Mulher e o Conhecimento em Platão e Freud'. In: Fontenele, L.B.. (Org.). *Psicanálise: teoria, clínica e conexões*. Fortaleza: Edições Livro Técnico, p. 175-186.
- PLATO. (1990). *Lysis; Symposium; Górgias*. Translated by W. R. M. LAMB. The Loeb Classical Library. Harvard, Harvard University Press, vol. I.
- _____ (1986). *Eutyphro; Apology; Crito; Phaedo; Phaedrus*. Translated by Harold Fowler. The Loeb Classical Library. Harvard, Harvard University Press, vol. III.
- _____ *Republic*. (2003). Books 1-5. Translated by Paul Shorey. The Loeb Classical Library. Harvard, Harvard University Press, vol. 5.
- _____ (2009). *A República*. Tradução de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza, Edições UFC.
- _____ (1968). *The Republic of Plato*. Translated, with notes, an interpretive essay and a new introduction by Allan Bloom. USA, Basic Books.

Recebido em maio de 2014,
aprovado em junho de 2014.

