



Universidade
Federal
Fluminense

Departamento de Filosofia

Programa De Pós-Graduação Em Filosofia

Dissertação de Mestrado

Ana Rosa Lessa Luz

Epithymia, Eros e Philia no Fedro de Platão

Niterói - RJ
2013



Epithymia, Eros e Philia no Fedro de Platão

Ana Rosa Lessa Luz

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense. Aprovada em 17/12/2013, pela Comissão Examinadora abaixo assinalada.

Prof. Fernando Décio Porto Muniz
Orientador
Departamento de Filosofia - UFF

Prof. James Bastos Arêas
Departamento de Filosofia UERJ

Prof. Luisa Severo Buarque de Holanda
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

L979 Luz, Ana Rosa Lessa.

Epithimia, Eros e Philia no Fedro de Platão / Ana Rosa Lessa Luz. – 2013.

113 f.

Orientador: Fernando Décio Porto Muniz.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Filosofia, 2013.

Bibliografia: f. 110-113.

1. Platão; crítica e interpretação. 2. Platão. Fedro. 3. Hierarquia.
I. Muniz, Fernando Décio Porto. II. Universidade Federal Fluminense.
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 184

Aos meus pais Henrique e
Lucimar que me tem um amor
maior que a própria vida.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Fernando Muniz, pelo árduo empenho em me tornar uma pesquisadora e autora cada vez melhor, pela busca filosófica conjunta, pelo incentivo ao meu aprimoramento textual, pelas críticas construtivas e pela atenciosa orientação.

A FAPERJ, pelo financiamento dos meus estudos, sem o qual o meu trabalho teria sido muito mais árduo.

Ao professor James Arêas, pela amizade, apoio e suporte dados todos esses anos e, principalmente, por ter sido o responsável pelo meu engajamento filosófico.

A professora Marly Bulcão, por ter me ensinado que a poética e a filosofia podem e devem andar juntas, influenciando em muito a minha identidade escrita.

A minha mãe Cimá, pelo amor incondicional, companheirismo, amizade, e pela paciência diária, nesse longo e estressante caminho rumo à finalização da dissertação.

Ao meu pai Rico, pelo amor incondicional, amizade, carinho, suporte, refúgio e colo nos momentos de maior necessidade. *Nós sempre teremos Minas!*

A Mari pelas conversas e desabafos. Pelos momentos de total incerteza! Pelas noites de conversa não dormidas. Pelo companheirismo irrestrito e pela amizade tão especial.

A minha mãe Jajá, pelos momentos bobos e de profunda aprendizagem de vida. Pelas danças e cantorias, pelo amor e pelos choros, pelos filés aperitivos e pelas cervejas.

A minha irmã e revisora Liz, pelos olhares de compreensão, pelos puxões de orelha, pelas horas de desabafo, pelo amor eterno e por ter transformado o dia em 32 horas, para que, assim, pudesse corrigir as minhas divagações filosóficas.

A minha irmã Marcelli, pela paciência e pelas ligações diárias. Por me dedicar um amor tão grande, que seria impossível descrevê-lo no papel. Obrigada minha tudo! Obrigada por ter me dado os meus filhos!

A toda minha família, pelo acolhimento e pelos momentos mais felizes da minha vida. Sem vocês nada disso seria possível.

Aos meus amigos eternos, pelas cantorias e cervejas pela vida. Pelo amor que me dedicam de forma incondicional nesse percurso tão desgastante, ao qual permaneci tão ausente: Bruno, Caio, Paola e Roberta.

A Vivi, pelo apoio irrestrito e acolhimento; pelas tardes de estresse e terapia felina, pelos lanches e pela Clementina.

A Pilar, pelas conversas, monografias e estudos. Pela atenção e incentivo. Pelos projetos não realizados. Pelas visitas e desabafos.

A Clementina, pelo companheirismo irrestrito, pela bagunça fora de hora e pela levadeza.

A Paraty, por ser sempre o meu refúgio feliz e por sempre me propiciar momentos maravilhosos.

Ana Rosa Lessa Luz

“Há sempre alguma loucura no amor. Mas há sempre um pouco de razão na loucura.”¹

¹ NIETZSCHE, F. Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém. 6ª ed. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989, I, 7.

RESUMO

No *Fedro* de Platão pode-se encontrar diferenças e congruências entre os principais termos da erótica platônica. A análise da *epithymia*, do *eros* e da *philia*, empreendida no presente trabalho, permite observar a relação de interdependência entre tais termos. Além disso, é possível concluir que cada termo ocupa uma posição em uma escala hierárquica, em que a *epithymia* funciona como uma espécie de causa primeira da relação amorosa, resultando dela, tanto o *eros* quanto a *philia*.

Palavras-chave: *Eros*. *Epithymia*. *Philia*. Escala hierárquica.

ABSTRACT

In Plato's *Phaedrus* we can find differences and congruencies between the main terms of the Platonic erotic. The analysis of *epithymia*, *eros* and *philia*, undertaken in the present work, allows us to observe the relationship of interdependence between such terms. Furthermore, it is possible to conclude that each term occupies one position in a hierarchical scale, where the *epithymia* works as a kind of first cause of the love relationship, resulting from her, both as *eros* and *philia*.

Keywords: *Eros*. *Epithymia*. *Philia*. Hierarchical scale.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. AS VOZES DO DELÍRIO	28
1.1 Elogio aos não amantes: Lísias e Sócrates estão contra o <i>eros</i>	28
1.1.1 O <i>eros</i> é um apetite natural: leitura do discurso de Lísias	30
1.1.2 O <i>eros</i> é um desejo irracional: o primeiro discurso de Sócrates	32
1.2 A Palinódia Socrática	36
1.2.1 Sobre a natureza do movimento erótico	37
1.3 <i>Philia</i> , <i>Epithymia</i> e <i>Eros</i> no <i>Fedro</i>	48
2. EPITHYMIA, EROS E PHILIA	54
2.1 Platão e os discursos sobre o <i>eros</i>	57
2.2 A <i>epithymia</i> e a origem do movimento erótico	62
2.3 “O amor é um desejo”: sobre o desdobramento do <i>eros</i> em desejo apetitivo e desejo erótico.	71
2.4 A escala hierárquica dos termos	76

	11
3. O MOVIMENTO ERÓTICO NO <i>FEDRO</i>	82
3.1 <i>Epithymia</i>	83
3.2 <i>Eros</i>	87
3.3 <i>Philia</i>	89
3.4 <i>Eros</i> : loucura ou racionalidade?	92
CONCLUSÃO	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	110
BIBLIOGRAFIA	111

INTRODUÇÃO

I

O que é o amor platônico, por que sua compreensão é fundamental para uma investigação da filosofia de Platão, e por que a análise das etapas do relacionamento amoroso no *Fedro* é tão importante para a interpretação das concepções nele contidas? É com vistas a esclarecer tais questões, que esta dissertação tem como problema central a compreensão dos termos *epithymia*, *eros* e *philia*, e a possível relação entre eles, a partir do que é explicitado no *Fedro* de Platão.

Ao longo do desenvolvimento que se seguirá a esta introdução, será defendido que sem a explanação e a tentativa de resolução dos problemas despertados pelo exame minucioso de tais termos, não há como entender o cerne capital do *eros*, ou do movimento erótico, em sua totalidade.

De uma maneira geral, o presente trabalho terá um caráter de prolegômeno, na medida em que será constituído por uma apresentação teórica das resoluções e tratamentos dados à interpretação dos termos, tal como são apresentados por Platão. Trata-se, portanto, de um trabalho introdutório, de um estudo particularizado desta investigação terminológica, onde será realizado um levantamento prévio do vocabulário erótico, necessário para se ter acesso ao campo conceitual onde emergem as questões relevantes sobre a natureza do *eros* platônico. Portanto, este desenvolvimento, antes de pretender ser ou demonstrar uma conclusão final acerca do problema sobre o *eros* no *Fedro*, tem um caráter aberto e preliminar, consistindo em uma apresentação de pressupostos básicos, de princípios norteadores que orientam a busca pela definição dos termos descritos. Sendo assim, esta pesquisa será constituída pela circunscrição de uma base teórico-filosófica, que permitirá a organização de todo um pensamento que desenha o objetivo central desta dissertação. A saber, a elaboração de uma escala hierárquica ascendente entre os termos *epithymia*, *eros* e *philia* no *Fedro* de Platão.

Nesta explanação textual, portanto, o *Fedro* será tomado como guia, para que a partir dos tópicos tratados no diálogo possam ser traçados os limites em torno dos termos que formarão o referido vocabulário. Deste modo, antes de adentrarmos na interpretação do diálogo de forma a apresentar as teorias nele contidas e, a partir dele, realizar a análise terminológica entre os termos; acredita-se ser de extrema relevância a

realização, em um primeiro momento, de um pequeno esboço sobre o real significado do amor platônico, para que não hajam quaisquer dúvidas conceituais a este respeito. Em seguida, serão examinados os significados etimológicos dos termos *epithymia*, *eros* e *philia*, com o intuito de investigar o sentido usual de cada um, atentando em que eles se afastam ou se aproximam da significação dada por Platão.

Sendo assim, a primeira pergunta a que se deve responder é: o que é falar sobre o amor em Platão e quais as consequências em se utilizar a expressão ‘amor platônico’?

II

“O amor platônico talvez esteja culturalmente morto...” (PRICE, 1981, p.25)²

Segundo foi explicitado por Halperin (1985)³, haveria um problema com relação à expressão *amor platônico*, que englobaria dois níveis distintos. O primeiro é referente ao que entendemos hoje por amor. Ou seja, o que se acredita ser o amor platônico e o que é verdadeiramente o amor platônico. Estabelecida tal diferença, em um segundo nível deveria ser avaliado o problema de qual referência ao amor platônico está sendo considerada: se é a doutrina erótica articulada por Diotima no *Banquete* ou a apresentação do relacionamento ideal entre amado e amante no *Fedro*⁴.

A concepção vulgar encontrada hoje acerca do amor platônico é derivada de uma interpretação equivocada, em que a expressão passou a ser entendida como uma relação distanciada, onde não há envolvimento ou relacionamento. Tal ideia de amor

² “*Platonic love maybe culturally dead [...]*” (PRICE, 1991, p.25.). Tradução livre da autora.

³ Cf. HALPERIN (1985, p.161-204).

⁴ Sobre isso ver HALPERIN (1985, p.162). Sobre a referência do amor platônico descrita por Diotima no *Banquete* e aquele descrito na palinódia socrática no *Fedro*, é possível, inicialmente, identificar cinco diferenças mais latentes entre as duas concepções. A primeira é baseada na definição primária do *eros* que, diferente do contido no *Fedro*, Diotima afirma não ser este um deus, mas um meio termo entre homens e deuses. Se contrapondo à teoria apresentada na palinódia socrática, na medida em que o *eros* é considerado como uma divindade, e mais, como uma loucura divina – apesar de se poder afirmar que no *Fedro* ele também pode ser considerado como um intermédio ou um mediador. A segunda diferença é que no *Banquete* o *eros* tem como objeto a Ideia de belo e bem, enquanto que no outro diálogo ele já tem como objeto a apreensão total das essências, visto que o objetivo do filósofo amante é a rememoração de todas as Ideias através da beleza, que, assim como também é afirmado por Diotima, constitui o impulso primeiro para se chegar às essências. O terceiro ponto que distingue o *eros* nos dois diálogos, é que no *Banquete* pode-se notar uma ênfase maior no percurso erótico do amante, enquanto que no *Fedro* há uma explicação mais rica em detalhes do percurso tanto do amante quanto do amado. Em seguida, é possível identificar também que no *Banquete* a amizade não é colocada como ponto final necessário da relação erótica, nem ao menos é citada, assim como é feito no *Fedro* como um todo. A quinta e última diferença entre as obras consiste na exposição de Diotima acerca da natureza seca do *eros*, enquanto que em toda a palinódia no *Fedro*, Sócrates se preocupa em descrever a sua natureza úmida, já que ela é base para o movimento de rememoração do filósofo amante.

platônico é revestida de fantasias e idealizações, onde o objeto idealizado do amor é a pessoa pela qual se está apaixonada – cujo sentimento não é recíproco. Portanto, seria legítimo traduzir o *eros* por amor, já que a palavra *amor* em seu estatuto atual não é exatamente equivalente ao *eros*? Em resposta a esta pergunta, Halperin (1985) afirma que a “única coisa clara sobre *eros* e *philia* em Platão é que o amor em Platão não é o amor platônico”⁵, tal qual o que se entende por esta expressão nos dias de hoje.

Dando prosseguimento a este argumento e em consonância com o que defende Halperin (1985), Griswold (1996) coloca de maneira enfática que o sentimento contemporâneo de amor, hoje, nada mais é do que uma função psicológica⁶. Dado que o real amor platônico não pode ser desvinculado a uma experiência de vida que leva ao autoconhecimento. Com as palavras de Halperin (1985), “Platão [...] não estava discutindo sobre o amor, mas antes sobre *eros*; ou o desejo sexual apaixonado⁷ – um pequeno aspecto do que normalmente consideramos como amor.”⁸ Assim como também é enfatizado por Halperin (1985), Platão não está discutindo o que hoje chamamos de amor, o que não quer dizer que ele não esteja falando de amor. Visto que a teoria explicitada por Platão em suas obras, principalmente no *Banquete* e no *Fedro*, é sobre o amor-*eros*, um amor que revela ter uma natureza distinta deste amor platônico que é entoadado.

Com efeito, a paixão erótica é de extrema importância para a conservação de um relacionamento, e isso se dá tanto para os Gregos antigos quanto para nós. Por outro lado, na Antiguidade grega o amor-*eros* tem um nível muito mais alto do que atribuímos para ele hoje. O *eros* não era apenas o desejo sexual apaixonado, como também compunha o modo de vida dos Gregos. Ter *eros* significava ter aspirações intelectuais que formavam o homem grego enquanto sujeito moral e ativo politicamente. Sobre isto, Halperin (1985) afirma que, na atualidade, quando há um relacionamento de sucesso, ou seja, quando uma relação atinge certa durabilidade, o que existe nesta situação é amizade e não *amor*. Nos termos platônicos, é *philia* e não *eros*. Ora, o que se tem no

⁵ “ [...] *the only thing clear about erôs and philia in Plato is that love in Plato is not platonic love*” (HALPERIN, 1985, p.162). Tradução livre da autora.

⁶ Sobre isso ver GRISWOLD (1996, p.3).

⁷ Aqui foi colocado que o *eros* teria a sua identidade em um desejo sexual. Apesar de não concordar com tal afirmativa, por achar que o desejo sexual é unicamente concernente à *epithymia*, o que se visa mostrar nesta introdução são as diferentes perspectivas defendidas por certos comentadores, acerca da não identidade do *eros* ou amor platônico, em sua concepção original, com o amor platônico tal como é vulgarmente entendido hoje.

⁸ “*Plato, [...] was not discussing love at all but rather eros (ἔρως), or passionate sexual desire – a single aspect of what we normally consider love*” (HALPERIN 1985, p.161-2). Tradução livre da autora.

início de toda relação amorosa é o desejo sexual apaixonado pelo qual o indivíduo se inclina para seu objeto de desejo – que, no caso, trata-se do parceiro sexual. Findado o período de atração entre o casal, que é suprimido na durabilidade do relacionamento quando bem sucedido, o que há na relação é o vínculo de amizade, pois não há mais a paixão erótica que anteriormente atraiu os amantes. Deste modo, como se pode identificar o lugar em que o *eros* se encaixa em tais relações?

O amor-*eros*, tal como é descrito por Platão, é um desejo que de nada tem a ver com esta afeição de amor que, em um sentido mais geral, refere-se ao sentimento que pode ser direcionado tanto para família quanto para os amigos e pessoas queridas. Este tipo de afecção não tem identidade com o *eros* platônico. Um exemplo claro que pode ser dado é que o amor sentido por uma mãe em relação a seus filhos definitivamente não é acompanhado de desejo (erótico), por norma não pode o ser. Logo, o que ela sente é uma afeição mais pura que, em uma referência aos termos gregos, seria *philia*, um amor puro, e não o *eros* propriamente. Não o *eros* que nada mais é do que o amor platônico.

Partindo a primeira perspectiva abordada, o sentido usual da expressão *amor platônico*, para além da compreensão de como ele se encaixaria em uma relação amorosa, também traz muita inquietação. Ora, se o amor-*eros*, que nada mais é do que o amor platônico, é necessariamente um desejo e caminha juntamente à satisfação deste desejo – apesar de não caber, neste momento, realizar a distinção entre as naturezas distintas de desejo –, ele nunca poderia se referir a algo que seja de realização impossível ou distante. Visto que o amor platônico apenas o é em ato, ou ainda, ele existe somente em uma relação presente. Sendo assim, se não há união erótica, se não há relacionamento amoroso, não pode haver amor platônico. De acordo com Halperin (1985), assim como será possível observar no fragmento abaixo, tais concepções e utilizações da expressão trazem apenas obstáculos para que se possa compreender o sentido real do amor platônico:

Esforços modernos para alcançar uma compreensão histórica precisa do amor Platônico têm sido frequentemente traídos pela aplicação do termo ‘amor’ da teoria de Platão, assim como pela mudança de significado do termo “Platônico”. Com certeza, o significado vulgar de ‘amor Platônico’ tem desde há muito tempo caído em desgraça entre os estudantes de literatura Grega clássica, acostumados como estão em advertir seus colegas menos cautelosos em outros ramos do saber, onde dificilmente há algo ‘Platônico’ sobre qualquer doutrina erótica articulada por Diotima no *Banquete* de Platão, ou

no relacionamento ideal entre amante e amado previsto por Sócrates no *Fedro* de Platão (HALPERIN, 1985, p.162).⁹

O *eros*, portanto, não seria o amor tal como entendemos atualmente, ele é desejo. O *eros* platônico não tem sua natureza refletida em um amor generalizado, ou seja, de um amor que pode ter múltiplos objetos que não compõe, necessariamente, uma relação amorosa. A natureza do *eros* é o desejo. Portanto, a teoria erótica platônica é, antes de tudo, uma investigação sobre a essência do desejo, como ele é despertado e qual é o seu papel no aprimoramento da alma humana. Platão, ao falar de *eros*, não está se referindo ao amor em um sentido global, mas em um tipo ou aspecto do amor, que condiz com um desejo intenso ao qual muitos lhe dão o nome de amor. Não existe nenhuma expressão que possa dizer, em sua totalidade, a real significação do *eros*, que tanto não pode ser substituído simplesmente pelo termo amor quanto pelo termo desejo. Tendo de ser, deste modo, tratado a partir de termos aproximados, que acabam por elucidar não o *eros* propriamente, mas certos aspectos da teoria erótica platônica. Logo, quando se faz referência ao *eros* como sendo desejo ou amor, ela tem que ser sempre acompanhada por uma justificativa teórica, que explicita a razão de utilização de cada termo.

III

A partir do que foi colocado anteriormente e para a devida investigação acerca dos termos a serem trabalhados, além do esclarecimento acerca do verdadeiro significado do amor platônico, é fundamental a realização de um levantamento etimológico do sentido usual dos termos *epithymia*, *eros* e *philia*, visto que sua definição corrente muitas vezes se contrapõe com o sentido técnico dado por Platão. Mas o que é falar que Platão os coloca de forma técnica? No sentido em que os termos são colocados a serviço de sua investigação filosófica, emergindo no texto de forma a embasar as teorias que estão sendo defendidas pelo filósofo, em seus diálogos sobre o

⁹ “Modern efforts to gain an accurate historical understanding of Platonic love have been frequently betrayed by the application of the term ‘love’ to Plato’s theory as they have been by the changing significance of the term ‘Platonic’. To be sure, the vulgar meaning of ‘Platonic love’ has long been in disgrace among students of classical Greek literature, accustomed as they are to cautioning their less wary colleagues in other branches of learning that there is hardly anything ‘Platonic’ about either the erotic doctrine articulated by Diotima on Plato’s *Symposium* or the ideal relationship between lover and beloved envisaged by Socrates in Plato’s *Phaedrus*” (HALPERIN, 1985, p.162). Tradução livre da autora.

eros. Fazendo-os conter, portanto, uma significação própria intrínseca à teoria platônica e por vezes estranha sua utilização usual grega.

Segue-se, então, a análise etimológica de cada termo individualmente, para que seja possível compreender o sentido usual grego antigo.

O primeiro termo que compõe o objeto da presente análise é a *epithymia*¹⁰. Do grego, a palavra *epithymia* é uma derivação do termo *thymos*, que acrescentado ao sufixo *-epi* forma o grupo de palavras que indicam a função de desejar. A princípio, afim de melhor explicitar a origem da palavra *epithymia*, tomemos a palavra *thymos*, que, em um sentido geral e mais usual, significa cólera, estado ardente e colérico, sempre estando relacionada à disposição de humor do indivíduo. Portanto, no seu sentido usual a palavra *epithymia* e suas derivações indicam o desejo, o ato de desejar (*epithymeo*), o objeto de desejo (*epithymema*) e o ser que deseja (*epithymetes*)¹¹. A *epithymia* é designada como um desejo de uma forma geral. Sempre que há o desejo por qualquer coisa, o termo *epithymia* é colocado para expressá-lo ou para expressar um ser desejante de algo, podendo ser desejo por objetos, pessoas, desejo sexual apaixonado e até mesmo a denominação da faculdade humana de desejar, assim como é feito por Platão¹².

O segundo termo a ser analisado é o *eros*. Em sua raiz etimológica, apesar do *eros* em suas definições ser sempre definido como amor, o termo sempre se encontra acompanhado de desejo, assim como também ocorre com a *epithymia*. Como por exemplo, Bailly (1950) ao definir o *eros* apresenta como a primeira significação do termo o “desejo dos sentidos”¹³, para depois determina-lo como amor. E ainda, ao explicitar as outras possíveis identidades do *eros*, o encontramos definido como “desejo apaixonado”, “desejo ardente” e “excitação da alma”.¹⁴ Em seu dicionário, Bailly (1950) sempre tem a preocupação de interligar o *eros* com os sentidos humanos e, mais ainda, com a faculdade de deliberação, como se o *eros* fosse sempre responsável por um *desejar ser*.

O primeiro e o segundo significados do *eros*, portanto, é desejo e amor, respectivamente. No entanto, de acordo com o que é alegado por Chantraine (1968), a palavra *eros* é uma derivação direta da palavra *eramai*, que do grego significa amar,

¹⁰ Sobre isso ver BAILLY (1950, p.361-364).

¹¹ Sobre isso ver CHANTRAINE, (1977, p.446).

¹² Sobre o significado do termo *epithymia* e todas as suas derivações, ver BAILLY (1950, p.334).

¹³ “*désir des sens*” (BAILLY (1950, p.364). Tradução livre da autora.

¹⁴ “*désir passionné*”, “*ardent désir*”, “*excitation de l’âme*” (BAILLY (1950, p.361). Tradução livre da autora.

desejar. Tendo sido primeiramente identificada em Homero, a palavra *eramai* tem como substantivo correspondente a palavra *eros*, palavra masculina que tem como sentido usual: amor, deus do amor, desejo amoroso e desejo em geral¹⁵. As formações temáticas do termo *eros* também derivam de outras palavras, sendo todas elas relacionadas ao amor e ao desejo. Como por exemplo, quando adicionado o sufixo *erot-*, encontramos as palavras que derivam as significações: aquele que pertence ao amor ou aquele que tem *eros* (*erotikos*), aquele que encontra-se doente de amor, entre outras. Além de também serem encontrados os termos *erastes* e *eromenos*, dois substantivos que se contrapõe quando no amor pederástico, designando, respectivamente, o amante (aquele que ama) e o amado.

Por outro lado, apesar de termos todas estas significações e derivações que dão identidade ao termo *eros*, Chantraine (1968) afirma que o significado da palavra *eros* teve um imenso acréscimo de valoração a partir do uso que Platão faz desta noção em certos diálogos¹⁶.

Posto isto, o último termo investigado é a *philia*. Na pesquisa etimológica realizada, a *philia* sempre se apresentou como sendo, em definitivo, amizade. Apesar de também ser colocada como *amor*, Bailly (1950) teve uma preocupação contínua em sublinhar que este amor é completamente vazio da ideia de sensualidade ou desejo¹⁷. A *philia* é uma palavra de derivação direta do substantivo *philos*, que significa amigo; que não exprime propriamente uma relação sentimental, tendo uma referência maior à adesão de um grupo social. O amigo, deste modo, é o objeto de amor ou a pessoa querida do outro amigo. Quando o termo *philos* é colocado como adjetivo, ele exerce o significado de amado ou querido, quando em vista tanto de um valor afetivo que é direcionado dentro da relação de parentesco ou familiares mais próximos quanto a esposas, filhos, etc. A palavra, portanto, necessariamente comportaria a ideia de afeição e de amizade, onde *philos* pode ser tanto amado, quanto querido ou benevolente.

As derivações do termo *philos* podem indicar, para além da amizade, o amor sentido pelas pessoas, assim como: amante ou amado (*philes*) e amante dos jovens (*paido-philes*). O termo *philos* também é colocado quando em relação ao amor que se sente por algo e não por pessoas. Como por exemplo: o amor ao poder (*philokrates*) e o

¹⁵ Assim como é colocado por Sócrates, no *Banquete*, em seu sentido usual o *eros* já é colocado como tendo a sua identidade no desejo e no amor. Tal como pode ser visto no parágrafo referente a esta nota, o *eros* é um desejar ser, um amor ou desejo apaixonado que se interliga a faculdade deliberativa.

¹⁶ Sobre isso ver CHANTRAINE (1977, p.374).

¹⁷ Sobre isso ver BAILLY (1950, p.931).

amor à sabedoria (*philosophia*). O termo *philia*, portanto, pode significar amizade, inclinação e amor, sempre quando em uma associação de amizade que envolva um sentimento de afeição. Como derivações do termo, encontramos as palavras e expressões: amigável (*philiakos*); associação por amizade (*philiakon*); ser amigo de (*philiazo*); consiliador (*philiastes*); tornar-se amigo (*philiainimai*); amigável, amado, querido (*philios*); e se fazer amigo de alguém (*philióo*). Desta forma, a *philia* sempre se mostra como uma palavra que está direcionada a um sentimento de ternura¹⁸.

Em contraposição ao sentido usual dos termos, no *Fedro*, Platão os conceitua a partir das concepções teóricas defendidas em cada etapa dos discursos sobre o *eros*. Apesar de não ser a função desta introdução adentrar na estrutura conceitual do diálogo, as noções dadas à *epithymia*, ao *eros* e à *philia* são fundamentais para análise de todo arcabouço teórico desenvolvido pelo filósofo na obra. Visto isso, o que se pode adiantar é que, para além dos sentidos usuais explicitados acima, é possível destacar três concepções técnicas dadas por Platão sobre cada um dos termos, respectivamente: (1) a *epithymia* é um desejo sexual, natural do homem; (2) o *eros* é o desejo por coisas verdadeiramente boas, e existe apenas dentro de um relacionamento amoroso; (3) a *philia* é a amizade que pode ser nascente da relação erótica ou amorosa, assim como também pode ser fruto de uma afeição externa aos laços conjugais eróticos.

Tendo realizado a análise etimológica dos termos, agora já se tem a informação introdutória necessária, para que se possa partir diretamente à interpretação dos discursos contidos no *Fedro*. Todavia, antes de adentrar neste campo teórico, cabe finalizar o presente tópico com uma tabela comparativa entre o sentido usual dos termos e o sentido técnico dado por Platão a eles.

¹⁸ Sobre isso ver CHANTRAINE (1977, p.1204-05).

Quadro 1: O sentido usual e o sentido platônico dos termos *epithymia*, *eros* e *philia*.

	<i>Epithymia</i>	<i>Eros</i>	<i>Philia</i>
Sentido usual	<ul style="list-style-type: none"> - Desejo ardente e colérico. - Desejo geral: pode ser direcionado tanto às coisas quanto às pessoas. 	<ul style="list-style-type: none"> - Desejo dos sentidos, desejo apaixonado, desejo ardente. - Excitação da alma. - Amor, desejo amoroso. 	<ul style="list-style-type: none"> - Amizade, amor, afeição. - Direcionado às pessoas mais próximas ou coisas em geral.
Sentido técnico platônico	<ul style="list-style-type: none"> - Desejo inato do homem. - Appetite: pode ser direcionado tanto às coisas quanto às pessoas. 	<ul style="list-style-type: none"> - Desejo, amor. - Existe apenas dentro do relacionamento amoroso. - Desejo de busca compartilhada das verdades filosóficas. 	<ul style="list-style-type: none"> - Amizade, afeição de um modo geral. - Considera-se a hipótese dela ser ausente de desejo epithymênico.¹⁹ - É relacionada aos amigos e familiares.

IV

Tendo estabelecido em linhas gerais o significado da expressão *amor platônico* e o sentido usual e técnico dos termos a serem trabalhados, cabe agora desenhar um panorama geral sobre o que trata o *Fedro*, como Platão introduziu as teorias que serão defendidas, quais são os personagens que constituem o diálogo, e de que forma se procurará desenvolver uma escada hierárquica ascendente entre os termos *eros*, *epithymia* e *philia*, partindo das significações que lhes são dadas pelos interlocutores da obra.

Em um primeiro momento, deve-se considerar que o *Fedro*, assim como as demais obras de Platão, é um diálogo. Sendo assim, o tratamento dado às teorias nele apresentadas é completamente dependente do modo como elas aparecem. Em outras palavras, os conceitos são dependentes dos personagens que os enunciam, do lugar em que se encontram tais enunciadores, e de outros aspectos cênicos que constituem este teatro filosófico construído por Platão. Posto isto, a interpretação dramática do diálogo se revela ser de extrema importância para a compreensão do verdadeiro significado do texto platônico.

Embora o drama não seja o objetivo central desta dissertação, cabe lembrar, mesmo que rapidamente, que a investigação acerca das dimensões literárias do *Fedro*

¹⁹ A partir do Segundo capítulo será possível perceber que os elementos e a definição de *philia* leva a uma incógnita, pois não se pode definir, tendo como base a descrição no *Fedro*, se ela é acompanhada ou não pela *epithymia*; assim como ocorre com o *eros*.

(mitos, imagens e personagens) é essencial para a resolução dos problemas nele apresentados. Assim como foi dito, os conceitos apresentados são completamente dependentes dos personagens, da intencionalidade dos discursos emitidos e a quem eles são direcionados, pois é a estrutura dramática do *Fedro* que molda seu desenvolvimento. O drama é o guia para a conversação.

Um ponto relevante acerca do contexto dramático do diálogo é a composição de seus personagens. O *Fedro* é constituído por três personagens que influenciam diretamente nos discursos emitidos. A saber, o filósofo Sócrates, o retórico Lísias – que se encontra ausente, mas contribui diretamente através de um discurso escrito – e Fedro, personagem que dá nome ao diálogo.

Apresentado o quadro de personagens que compõe o diálogo, cabe ressaltar um ponto sobre isto. Platão nunca se encontra presente em seus diálogos. O filósofo, a todo tempo, coloca as teorias e discursos a serem explicitados na boca dos personagens por ele selecionados, o que é uma indicativa de que Platão pode ou não defender as alegações de seus personagens.

O que se quer sublinhar com isto, é que Platão não é nenhum de seus personagens. Platão não é Fedro, Lísias ou Sócrates, assim como também Sócrates não é Diotima. Platão apresenta uma gama de narrativas construídas em prol da temática teórica a que ele quer abordar²⁰. Como por exemplo, e de acordo com Griswold (1996), no *Fedro* é possível ver um Sócrates completamente inverso à escrita de tratados filosóficos, e Platão escreve diálogos, dedicou sua vida a isto. Fato este que possibilita afirmar que o filósofo enfatizou a aversão de Sócrates ao discurso escrito, em prol da teoria que ele mesmo, Platão, gostaria de defender em seu diálogo escrito. Platão não defende nenhuma de suas teses. Ele as encena. As coloca na boca de seus personagens. Nas palavras de Griswold (1996):

Platão não contribui ativamente em seus diálogos como uma persona dramática. Temos que partir do pressuposto que Platão não pode ser identificado com qualquer personagem em seus diálogos. De fato, o *Fedro* mostra que, com relação à questão crucial da retórica e da comunicação, Sócrates não fala por Platão. Sócrates recusou por questões filosóficas (*Fedro*, 274c ff.) escrever filosofia, mas Platão escreveu filosofia; de fato, ele escreveu as razões de Sócrates de não escrever, um fato que “Sócrates” não tem conhecimento (GRISWOLD, 1996, p.12).²¹

²⁰ Apesar da ausência de Platão, no presente desenvolvimento ele é apresentado como sendo o responsável pelo todo dos diálogos.

²¹ “Plato does not actively contribute to his dialogues as a dramatic persona. We must begin by assuming that Plato cannot be identified with any character in his dialogues. Indeed, the *Phaedrus* shows that with

Dada à importância do contexto dramático das obras de Platão, cabe agora realizar uma pequena introdução contextual do *Fedro*, de modo a se compreender melhor as questões nele trabalhadas, para que em um segundo momento seja apresentado, em definitivo, qual é o objetivo central desta dissertação e como ela será estruturada.

V

“Amigo Fedro, de onde vens e para onde vais?” (*Fedro*, 227a)²². No início do diálogo, Sócrates encontra com Fedro que, vindo da “casa de Lísias” (227a), afirma ter sentido a necessidade de “espairecer fora dos muros” (227a) da *polis*. Sócrates, então, pergunta a Fedro se o retórico Lísias o havia entretido com algum discurso e, sendo sua resposta afirmativa, Fedro introduz que o conteúdo do discurso de Lísias “gira em torno do amor” (227c) e que sua tese principal é baseada na proposição de que “é melhor conceder favores para aquele que não ama ao invés daquele que ama” (227c)²³.

Posto isto, Sócrates diz que “grande é o desejo” (227d) de ouvir tal discurso, autodenominando-se como um “tipo doente por discursos” (228b). Deste modo, Fedro se propõe a lê-lo, mas, antes que isto pudesse se dar, Sócrates sugere que ambos seguissem “na direção do Ilisso” (229a), para que beirando o rio se acomodassem em um “ponto mais aprazível” (229a).

O *Fedro* é efetivamente o primeiro diálogo platônico passado distante da *polis*, representando o desprendimento dos limites das muralhas que a entornam. Tal como é descrito por Griswold (1996), “o *Fedro* é um retorno à natureza”, trata-se de um discurso que “transcende [...] os limites do convencional e da *polis*”²⁴.

O discurso construído no diálogo tem como proposta a descrição dos efeitos da loucura erótica na alma do amante e do amado, onde os interlocutores discutem sobre a natureza do *eros* e, a partir daí, sobre as vantagens e desvantagens em se entregar a um

respect to the crucial issue of rhetoric or communication, Socrates does not speak for Plato. Socrates declined for philosophical reasons (Phr. 274c ff.) to write philosophy, but Plato did write philosophy; indeed he wrote Socrates' reasons for not writing, a fact that "Socrates" is unaware of (GRISWOLD, 1996, p.12). Tradução livre da autora.

²² PLATÃO, *Fedro*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2007.

²³ “*il vaut mieux accorder ses faveurs à celui qui n'aime pas plutôt qu'à celui qui aime.*” (PLATÃO, *Fedro*, 227c, da tradução do francês de Luc Brisson). Tradução livre da autora.

²⁴ “[...] *the Phaedrus is a return to nature.*” “*transcends [...] the limits of convention and polis.*” (GRISWOLD, 1996, p.9). Tradução livre da autora.

amante apaixonado. Assim como afirma Nussbaum (2009), o *Fedro* “é um diálogo cujos personagens ficam loucos.”²⁵ Trata-se de uma obra que apresenta um Sócrates liberto dos muros da cidade, e completamente aberto às influências deste lugar sagrado e de beleza estonteante. Nas palavras de Nussbaum (2009):

Sócrates, pela única vez em sua vida, deixa os abrigos urbanos a que está acostumado. Seguindo o belo Fedro, ele caminha até um prado verde além dos muros da cidade e se deita sobre a relva às margens de um riacho fluente. Ele descreve a si mesmo como “possuído” pela influência de Fedro e do Lugar. Fedro, igualmente, entrega-se a influência da beleza e é movido pelo fascínio (257c). De “enunciador” crítico e racionalista da primeira fala de Sócrates (244a) ele se torna o menino amável e entregue, para quem a segunda fala maníaca é enunciada (243e) (NUSSBAUM, 2009, p.176).

No prólogo do *Fedro*, os personagens estão em um lugar selvagem repleto de beleza e encantamentos, onde todos os sentidos estão contemplados. Trata-se, por isto, de um diálogo sensual que se passa em um lugar eminentemente sensual. Tudo no seu contexto seduz fisicamente: as palavras de Fedro e Sócrates, os mitos que envolvem o lugar que eles se encontram e, principalmente, o fato de estarem fora da *polis*. Diferente do que é visto em outros diálogos, Sócrates não recusa essa sensualidade que envolve o drama do diálogo, ele é parte dela.

Embora Sócrates confirmar jamais ter saído “da cidade” (230d), por acreditar que “nem o campo nem as árvores não [...] ensinam coisa alguma, somente os homens da cidade” (230d); chegado ao “belo sítio” (230b) a que pretendia, o filósofo é inspirado pela beleza e o encanto dos elementos que o rodeiam. E, deitados na relva à beira do Ilisso, Fedro começa a leitura do discurso de Lísias.

O escrito de Lísias consiste na apresentação dos motivos pelos quais um jovem amado não deve se entregar a um amante que por ele esteja apaixonado. Lísias afirma que um amante apaixonado, por estar tomado pela loucura do *eros*, almeja tão somente a satisfação de seus apetites sexuais e, por isso, não pode oferecer ao amado uma amizade genuína.

Em seguida, ao final da leitura, Sócrates afirma ser capaz de discursar sobre o mesmo tema, de maneira mais eficiente do que o retórico. Para tanto, Sócrates cobre sua cabeça e começa a seu discurso em censura à loucura erótica. Repetindo e reconfigurando as afirmações feitas por Lísias, Sócrates mantém a tese central defendida pelo retórico, atestando que o jovem amado “deveria favorecer quem não lhe

²⁵ NUSSBAUM Martha, *A Fragilidade da Bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*, Trad. Ana Aguiar Cotrim, São Paulo: Martins Fontes, 2009, p.176.

tivesse amor, não os seus apaixonados” (237b). Pois, sendo o amor um apetite, um amante apaixonado promove apenas o mal para o jovem. Fazendo com que de semelhante relação não nasça uma amizade linear ao longo da vida de ambos.

No momento em que Sócrates termina seu discurso, ele se arrepende das palavras proferidas, ao se conscientizar que elas ofenderam profundamente o deus *Eros*. Tal postura o faz dar início a um discurso de retratação, onde é feito não somente um encômio sobre o *eros*, como também, e por isto, é mudada a tese central dos discursos que até então tinham sido proferidos. Desta forma, Sócrates afirma que “um jovem deve preferir quem o ama” (243d), porque a loucura erótica que se apodera do amante, em vez de ser perniciosa assim como o explicitado, é fonte dos “maiores bens” (244a) para os homens. Finalizando seu discurso com um louvor a *eros* e justificando que não há nada mais valioso para o homem do que o vínculo erótico. Visto que ele leva o homem à busca filosófica.

VI

Tendo explicitado em linhas gerais o conteúdo dos três primeiros discursos sobre o *eros* no *Fedro*, cabe neste momento definir de forma mais clara as etapas de desenvolvimento que formarão o todo desta dissertação. Para que, depois de adentrar com mais profundidade no *Fedro*, os objetivos específicos de interpretação do diálogo fiquem mais evidentes, facilitando, assim, o foco de leitura.

Deste modo, a presente dissertação tem como objetivo principal a realização de uma análise minuciosa acerca dos três primeiros discursos sobre o *eros* no *Fedro*, para que a partir da compreensão de tais narrativas e suas definições teóricas, se possa investigar a hipótese da existência de uma escala hierárquica ascendente entre os termos que compõem o título deste trabalho. A saber, *epithymia*, *eros* e *philia*.

Sendo assim, na realização de um panorama acerca do desenvolvimento de pesquisa, o primeiro capítulo tratará de uma discussão horizontal com o texto platônico. Onde, a partir da análise direta dos três primeiros discursos do *Fedro*, serão expostas as principais teorias defendidas por cada interlocutor, juntamente às definições terminológicas apresentadas.

Mas por que realizar um estudo tão minucioso acerca dos termos *epithymia*, *eros* e *philia* no *Fedro*? Ou ainda, qual é a importância da análise destes termos na compreensão mesma da teoria platônica sobre o *eros*? Bem, como pode ser observado na própria obra, o *Fedro* trata, acima de tudo, da dinâmica de atração entre amado e amante. Os primeiros discursos do *Fedro* estão a descrever uma história desta relação. E como toda história, ela tem um princípio, um meio e um fim, sendo exatamente aí que a questão hierárquico-terminológica entra.

Deste modo, é possível observar que no *Fedro* Platão tem uma grande preocupação terminológica. Em cada conceito defendido, o filósofo mostra exatamente aquilo que quer dizer. Não há ambiguidades nos discursos, pelo menos não no que concerne ao relacionamento amoroso descrito no diálogo. Sendo assim, dizer que a relação erótica, tal como uma história, tem princípio, meio e fim, é dizer que Platão explicitou claramente cada etapa de seu desenvolvimento, apontando cada passo a partir de cada termo indicado.

Nada no texto platônico se trata de uma parte do diálogo despreziosa ou de uma fala inofensiva. Na obra de Platão, tal como em um teatro, nada é colocado em cena que não vá ser utilizado. Nada do que Platão diga em seus diálogos, pode ser excluído na compreensão dos discursos. Tudo o que emerge de seus interlocutores tem uma razão de ser e estar, havendo uma grande sintonia com o todo teórico filosófico. Drama, personagens, nomes, mitos, lugares, tempo e espaço estão envolvidos na esfera filosófica da problemática apresentada.

Isto posto, destaca-se que é no desenvolvimento desta história que a presente pesquisa se desenvolve. Visto que ela é elaborada a partir da emergência dos termos *epithymia*, *eros* e *philia* no *Fedro*. Como será visto mais adiante, os termos apresentados têm sua identidade nesse princípio, meio e fim. Fazendo deles, então, uma peça chave, um *élan* fundamental para a compreensão de tudo o que é apresentado nos três primeiros discursos do *Fedro*. Sendo compreensível que sem a devida análise terminológica, não há como se entender os discursos sobre o *eros* em sua totalidade.

Qual é, portanto, o problema a ser tratado nos três capítulos que compõem esta dissertação? Para se definir o problema será preciso partir da análise do texto, visto que é desta investigação que o problema ganhará um contorno mais preciso. Apresentado o problema, será verificado de que maneira os termos *eros*, *epithymia* e *philia* se definem

no diálogo, quando aparecem e como são traduzidos²⁶. Tal aspecto investigativo, já delinea o objetivo central da pesquisa que consiste, deste modo, em um trabalho com a semântica dos termos e com a relação entre eles, demonstrando de que maneira tal encadeamento é fundamental para a compreensão do *Fedro*.

Em um segundo e terceiro momentos, já tendo apresentado o campo semântico e os problemas sugeridos por ele no próprio texto platônico, será realizado um estudo das interpretações contemporâneas mais influentes. Para que, a partir delas, todas as alternativas de interpretação sejam emparelhadas, de modo a criar um quadro de opções e/ou soluções conceituais. Destarte, para a obtenção dos resultados almejados, uma série de comentadores foi estudada, para melhor embasar os objetivos iniciais apresentados. Dentre eles, foram selecionados três de maior relevância, para que a partir do defendido por cada um, fosse possível estabelecer um diálogo teórico vertical, que comporá um quadro conceitual acerca da possibilidade do estabelecimento de uma hierarquia ascensional entre os termos título desta dissertação. Os textos de Drew Hyland, David Halperin e Martha Nussbaum, muito influenciaram a elaboração desta pesquisa. Fazendo com que os demais comentadores que foram lidos apenas acrescessem diferentes perspectivas ao trabalho, acrescentando referências ao que de antemão foi defendido por estes três comentadores.

Posto isto, o segundo capítulo tratará de ser uma exposição descritiva do objeto da pesquisa. Para que partindo do núcleo do problema platônico, no terceiro capítulo seja viável pensar de que maneira é possível resolver as questões levantadas ao longo do desenvolvimento, quando na apresentação de certas consequências teóricas. Assim, com o intuito de darmos um maior embasamento acerca da possibilidade de existência de uma hierarquia ascendente entre os termos, os comentadores citados caminharão junto à coluna vertebral platônica. Visto que tais autores realizaram uma das mais influentes pesquisas sobre o *eros* em Platão, acabando por circunscrever e influenciar substancialmente qualquer outra linha de pensamento que decorra dessa problemática. Tais autores permitirão observar uma evolução mais clara do objeto e objetivo da presente investigação. A saber, a análise terminológica do *Fedro*, ou seja, o estudo acerca das definições apresentadas por Platão no diálogo, que permitirão chegar de forma legitimada a certas concepções acerca do percurso erótico.

²⁶ Sobre isso, ver n.29, 30, 31.

De forma conclusiva, o terceiro capítulo tratará, portanto, da apresentação dos tópicos finais acerca da investigação proposta, onde serão explicitados os argumentos teóricos que legitimem ou não a hipótese de existência de uma escala hierárquica ascendente entre os termos. Para tanto, além de ser utilizada a teia teórica do *Fedro*, se procurará fazer do *Banquete*²⁷ um segundo arcabouço conceitual, para que se construa um panorama mais claro e aberto sobre determinadas indagações diretamente relacionadas à discussão do *Fedro*.

Sigamos, assim, para o arcabouço teórico a fim de esclarecer as questões aqui levantadas, e outras que surgirem ao longo do caminho filosófico que será cursado.

²⁷ Cabe ressaltar que nessa dissertação o *Banquete* foi utilizado como um instrumento facilitador para a compreensão dos termos *epithymia*, *eros* e *philia*, e dos elementos que os constituem. Apesar de não ser uma leitura ideal, devido a profundidade dos conceitos presentes no diálogo, o *Banquete* foi interpretado em função da teoria presente no *Fedro*, onde apenas foi considerado o modelo de amor platônico presente na palinódia socrática. Desta forma, foi considerada apenas uma forma de *eros*, apesar de se ter consciência das diferenças existentes entre os dois diálogos, assim como foi descrito na nota 4. Sendo assim, o *Banquete* foi empregado a serviço das definições presentes no *Fedro*, base conceitual para a realização da presente pesquisa.

1. AS VOZES DO DELÍRIO

1.1 Elogio aos não amantes: Lísias e Sócrates estão contra o *eros*

Chegou a hora de saudar a dívida; mas, no imo peito já trocou de senhor e guia: no lugar do amor e do delírio, está a razão e a temperança; tornou-se outro muito diferente, sem que o amado o percebesse. Este, agora, exige o pagamento dos favores concedidos, apelando para seus atos e palavras anteriores, como se ainda falasse com o mesmo indivíduo (PLATÃO, *Fedro*, 241a).²⁸

No presente capítulo, será tratada a questão do *eros*²⁹ no *Fedro* de Platão. Em primeiro lugar será apresentado um resumo geral das teses dos três primeiros discursos sobre o *eros* do diálogo; para que depois se possa elaborar uma interpretação acerca de cada hipótese levantada pelos interlocutores da obra – Lísias, Fedro e Sócrates –, de forma a se construir um embasamento significativo para o objetivo principal desta dissertação. A saber, a investigação sobre a possibilidade de existência de uma escala hierárquica ascensional entre os termos *eros*, *epithymia*³⁰ e *philia*³¹, a partir dos conceitos defendidos no *Fedro*.

No início do diálogo, ao caminhar fora dos muros da *polis*, Sócrates encontra Fedro de posse do discurso do retórico Lísias acerca do *eros* e de suas influências. Intrigado, Sócrates lhe pede que leia o referido texto, a fim de saber o que Lísias tem a dizer sobre o assunto. Sentados na relva à beira do rio Ilisso, Fedro começa a leitura, cuja tese principal é a defesa de que “é preferível alguém ceder às instâncias de quem não lhe dedica amor a entregar-se a quem o ama de verdade” (227c). Visto que o *eros* é

²⁸ Platão, *Fedro*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará: EDUFPA (2007): 241a.

²⁹ Como ainda há muitos problemas relativos à tradução dos termos platônicos, esta nota visa esclarecer, ao menos, como os termos do título desta dissertação são traduzidos e mencionados no texto. Sempre que utilizo a palavra *amor*, eu estou traduzindo a palavra grega *eros*. E apesar de nos capítulos subsequentes o *eros* ser também identificado como *desejo*, tanto o *amor* quanto o *desejo* em alguns momentos serão discriminados a partir dos seguintes predicados: *amor platônico*, *amor-eros*, *desejo apaixonado*, *desejo amoroso*, *desejo erótico*, *desejo intelectualizado*, *desejo filosófico*, *desejo-eros*, *amor-medida*, *desejo mediador* e *desejo deliberado*.

Por conseguinte, quando utilizo a palavra *desejo* sem qualquer referência terminológica, trata-se do desejo de uma forma geral e não técnica, que não é necessariamente *apetite* ou *eros*.

³⁰ O termo *epithymia*, será traduzido primariamente por *apetite*. E apesar de nos capítulos subsequentes o *eros* ser também identificado como *desejo*, assim como o *eros*, tanto o *apetite* quanto o *desejo* em alguns momentos serão discriminados a partir dos seguintes predicados: *desejo sexual apaixonado*, *desejo sexual*, *desejo inato*, *apetite sexual*, *desejo irracional*, *desejo apetitivo*, *desejo físico*, *desejo sensual*, *apetite inato*, *desejo-excesso*, *desejo presente*, *desejo bruto*, *desejo impulsivo*, *desejo epithymênico*, *desejo violento*.

³¹ A palavra *amizade* ao longo do texto se refere à tradução do termo *philia*.

fonte de males aos homens por se tratar de um “apetite” e não de um amor refletido em uma “deliberação” (231a), definido por Lísias tal como amizade.

Terminada a leitura, Sócrates caracteriza o discurso de Lísias como “demoníaco” (234d), o que o faz dar início a seu primeiro enunciado sobre o *eros*, sob a forma de crítica ao argumento defendido por Lísias. De modo semelhante ao que foi descrito pelo retórico, Sócrates também coloca como sua a tese central de que o homem dominado pelo *eros* é maléfico tanto para ele mesmo, quanto para o jovem amado, afirmando que este “deveria favorecer quem não lhe tivesse amor, não os seus apaixonados” (237b).

A partir desta afirmação, nesse primeiro discurso Sócrates definirá o *eros* como “um desejo [*epithymia*]” inato ao homem (237d), um “desejo irracional que nos arrasta para os prazeres e impera em nós” (238a). Este *eros-epithymia* descrito por Sócrates é exposto como um desejo que se sobrepõe à razão e que não traz quaisquer benefícios àqueles que por ele são guiados. Caminhando por esta lógica argumentativa, o discurso socrático tem a sua conclusão calcada na hipótese de que “um indivíduo governado pela paixão” (238e) nunca poderá estabelecer um vínculo de amizade com os seus respectivos amados, visto que o *eros* nunca poderá prover o homem de uma saída deste princípio inato que o governa.

Após a realização de seu primeiro discurso sobre o *eros*, Sócrates se diz arrependido, afirmando não “haver nada mais calamitoso” (242d) e por ter ofendido “profundamente *Eros*”³² (242e). O que o faz proferir um segundo discurso, para que ele pudesse se retratar por inteiro perante o deus do amor.

Essa nova exposição será uma retratação, portanto, onde Sócrates renuncia e tenta purificar-se do que foi dito anteriormente. Visto que o *eros* não pode ser um apetite, Sócrates se retrata a partir da explanação de sua natureza, e do elogio às *manias*³³ divinas. Nesse discurso, o filósofo apresenta um louvor ao *eros* afirmando ser este “uma dádiva dos deuses” (244a) e que, contrário ao dito na sua primeira fala, “um jovem deve preferir quem o ama, não quem não lhe dedique amor” (243d). Neste segundo momento, Sócrates em uma das passagens mais célebres da filosofia, descreve todo o percurso erótico do amante e do amado que, partindo do desejo incitado pelo

³² Nessa passagem do *Fedro*, o termo *eros* encontra-se com letra maiúscula, pois é referente ao deus *Eros*, que é o deus do amor.

³³ No presente texto, a palavra *mania* poderá ser encontrada também a partir de dois sinônimos presentes no diálogo. Então, quando são encontrados os termos *delírio*, *loucura* e *mania*, eles se referem a uma mesma coisa.

corpo do jovem amado³⁴ e através de um caminho erótico-filosófico guiado pela “verdadeira beleza” (249d), chegam aos conhecimentos verdadeiramente existentes.

1.1.1 O *eros* é um apetite natural: leitura do discurso de Lísias

Como visto na introdução deste capítulo, o discurso de Lísias é uma repreensão ao *eros*. Ou seja, o retórico tem como uma única preocupação convencer os seus leitores de que não há nada mais nocivo para o jovem do que se entregar a um amante apaixonado. Em suas palavras, “é preferível alguém ceder às instâncias de quem não lhe dedica amor a entregar-se a quem o ama de verdade” (227c).

No discurso, os amantes são descritos como prejudiciais a seus amados, na medida em que estes oferecem uma “afeição efêmera” (234a). Os amantes apaixonados constroem uma relação que não sobrevive ao apetite, o que impossibilita o estabelecimento de uma “amizade sempre igual a vida inteira” (234a)³⁵. O prazer advindo de tal relacionamento é transitório e sem medida. Um amante apaixonado não tem o domínio de si, o que o faz colocar os seus apetites acima dos “próprios interesses” (231b). Em outras palavras, um amante apaixonado de tudo faz por seu amado, colocando-o em primeiro lugar dentre as suas prioridades e negligenciando quaisquer outros objetivos. Em contrapartida, os que não se apaixonam são descritos como os mais “capazes de demonstrar gratidão” (231b), de dividir com o amado não só o gozo da juventude, mas os haveres da velhice. Os amantes não apaixonados agem “senão por deliberação refletida”, o que possibilita que eles estabeleçam uma amizade linear ao longo da vida (231a).

Deste modo, para legitimar a afirmação de que o jovem amado deve dar preferência a quem não lhe tem amor, Lísias estabelece uma distinção entre o amante apaixonado e o amante indiferente à paixão. O primeiro argumento defendido diz que os que não amam, por não terem nada que atrapalhe a sua “deliberação”, só “promovem o bem do amigo” (231a), enquanto que os apaixonados são prejudiciais a seus amados,

³⁴ No discurso de retratação, essa mesma ideia é recorrente nas seguintes passagens: 245b-c, 249d-e, 250b-c, 251a-b. Sócrates afirma que o amante se apaixonou, em primeiro lugar, pela ideia de beleza refletida no corpo do jovem amado, que o faz rememorar a ideia mesma de Beleza.

³⁵ A ideia de um amante não apaixonado possibilitar o estabelecimento de uma amizade duradoura, ao longo da vida, é recorrente nas passagens: 232b, 232d-e, 233a, 233c. Já Lísias afirma que uma relação guiada pelo *eros*, que tem a sua identidade no apetite, não sobrevive à satisfação dos desejos sexuais. Assim sendo, não haveria a possibilidade em se manter uma relação de amizade se amado e amante se deixassem guiar pelo *eros*.

pois “se arrependem do bem que tenham feito tão logo se extinga neles o desejo” (231a), saindo à procura de outros jovens, à medida que estes vão satisfazendo os “seus desejos” (232b)³⁶.

Assim como explicita Lísias, os amantes loucos de *eros* “são os primeiros a admitir que estão mais doentes do que são, como têm perfeita consciência de umas tantas perturbações do juízo, porém se confessam incapazes de dominar-se” (231d). Findado o apetite, negligenciam o jovem que até então lhes aquiescia, partindo para outro que melhor possa “satisfazer seus desejos” (232b)³⁷. Desta forma, os ex-amantes apaixonados acabam por destratar os seus ex-amados, que agora sozinhos só fazem pesar o mal que tal relação lhes causou. Os amantes apaixonados cobiçam “apenas o corpo” do amado “sem lhes conhecer o caráter e os hábitos” (232e). Logo, não há a possibilidade de que um relacionamento que tem no apetite a sua base “sobreviva ao desejo” (233a). Tal aspecto descarta qualquer possibilidade de crescimento e solidificação dos laços de amizade. Relativamente aos amantes não apaixonados, por outro lado, “por, de algum modo, já serem amigos antes de se unirem, não é de temer que a satisfação daí resultante contribua para arrefecer a amizade” (233a). Como se pode ver na citação adiante, Lísias diz que os amantes apaixonados também são prejudiciais pelo fato de impedirem que “seus amados se aproximem de outras pessoas [...] e com inteligência façam os instruídos melhor figura do que eles” (232c). Eles têm medo de que essas pessoas possam roubar-lhes o amado, devido a alguma qualidade ou “inteligência” superior (232c). Por causa dos ciúmes, almejam formar um “deserto de amizades” (232d) para o seu amado, prendendo-o só para si, não o deixando se aproximar de qualquer coisa que ofereça perigo à satisfação de seus apetites. De fato, o amante apaixonado não cuida de seu amado, pois não nutre por ele uma afeição desprovida de apetite, ou ainda, uma afeição deliberada. Por outro lado, aqueles que não se apaixonam não sentem ciúmes, por só verem vantagens no convívio do companheiro com os outros. Por isso é mais provável que dessa relação “nasça afeição, não inimizade” (232e).

No caso dos amantes não apaixonados, a tendência sempre será que da sua relação com o jovem amado nasça um laço forte de amizade. Ora, os amantes que não se deixam guiar pelo *eros* ou, como visto, pelos apetites, não procuram apenas um

³⁶ “*leurs désir*” (PLATÃO, *Fedro*, 232b, da tradução do francês de Luc Brisson). Tradução livre da autora.

³⁷ *Idem*.

prazer transitório. Eles cuidam dos interesses pessoais do amado. Sabem dominar os seus impulsos sexuais e, por isso, não causam “discórdia por motivos fúteis” (233c), desculpando as “faltas involuntárias” e procurando “impedir as voluntárias”, potencializando assim a amizade com os amados (233c).

Assim como dito anteriormente, se o jovem se entrega àquele que não lhe tem *eros* – que, nesse caso, tem a sua identidade no apetite –, ele não tem a possibilidade de cultivar uma amizade duradoura com seu amado. Em outras palavras, o jovem não pode se entregar a um amante apaixonado, pois este se encontra num estado irracional, ao contrário do não apaixonado, cuja racionalidade é dominante.

1.1.2 O *eros* é um desejo irracional: o primeiro discurso de Sócrates

Ao término da leitura do discurso de Lísias, Sócrates o critica negativamente o denominando “demoníaco” (234d), e partindo, então, à crítica das teorias defendidas pelo retórico. Como se poderá ver na argumentação socrática citada abaixo, no interlúdio que precede o seu primeiro discurso sobre o *eros*, Sócrates critica o “aspecto retórico” da obra (235a), a dificuldade de Lísias em discorrer longamente sobre um determinado assunto e o talento em conseguir falar de uma mesma ideia de várias formas diferentes:

O que eu acho, Fedro, salvo melhor juízo, é que ele disse as mesmas coisas duas ou três vezes, como se encontrasse dificuldade para uma dissertação longa sobre o mesmo tópico, ou então, é só por haver-lhe despertado o assunto interesse muito relativo. Deu-me a impressão de um adolescente que se compraz em ostentar o talento, com exprimir as mesmas ideias ora de um jeito ora de outro, embora sempre com elegância (PLATÃO, *Fedro*, 235a).

Após ter estabelecido tal crítica, Fedro instiga-o, dizendo que tais afirmações são carentes de “consistência” (235b), o que faz Sócrates afirmar ser capaz de proferir um discurso melhor sobre as questões do *eros*, como ele mesmo diz: “concorrer com uma peça diferente e não ficar por baixo” (235c). Desta forma, Sócrates dá procedimento a sua exposição declarando que o discurso de Lísias não estava de todo errado, o que o fará conservar os seus “argumentos essenciais” (236a) e iniciar o seu discurso com a tese principal do retórico: de que “é melhor conceder seus favores àquele que não ama ao invés daquele que ama” (235e)³⁸.

³⁸ “il faut accorder ses faveurs à celui qui n’est pas amoureux plutôt qu’à celui qui l’est.” (PLATÃO, *Fedro*, 235e, da tradução do francês de Luc Brisson). Tradução livre da autora.

Assim como o descrito por Lísias, Sócrates caracteriza o *eros* como uma forma de “*hybris*” (transgressão³⁹) (238a). Estando dominado por este excesso, o amante apaixonado só quer satisfazer os seus prazeres sexuais. Nesse discurso, o *eros* também tem a sua identidade no apetite. Mas antes de qualquer argumentação sobre a relação entre um jovem amado e um amante apaixonado, ou um não apaixonado, Sócrates almeja responder à indagação acerca da natureza do *eros*. Em outras palavras, o filósofo não quer discorrer brevemente, assim como foi feito por Lísias. Levantando várias questões ao longo de sua explanação, Sócrates segue por um encadeamento logicoargumentativo, a fim de provar ou não a premissa de Lísias. Siga-se, então, com as primeiras palavras de Sócrates acerca da natureza do *eros*.

Todo mundo está de acordo que o amor [*eros*] é um desejo⁴⁰ [*epithymia*]; por outro lado, sabemos que as pessoas que não amam desejam também o belo. Qual o critério, então, para distinguirmos entre o indivíduo que ama e o que não ama? Convém saber, por conseguinte, que em todos nós há dois princípios que nos governam e dirigem, e aos quais seguimos para aonde quer que nos conduzam: um é o inato desejo [*epithymia*] dos prazeres; e o outro [...] é uma aspiração ao melhor⁴¹ (PLATÃO, *Fedro*, 237d).

Neste primeiro momento, respondendo a questão sobre qual é a natureza do *eros*, Sócrates realiza a sua segunda indagação do discurso: como distinguir “o indivíduo que ama e o que não ama?” (237d). Todos os homens são regidos por dois princípios, o primeiro é o desejo apetitivo: “o inato desejo dos prazeres” (237d), um “desejo irracional” (238a), natural, que leva à intemperança; e o segundo consiste no desejo pelo que é melhor, que se baseia numa “aspiração” (237d) racional que levaria o homem à temperança⁴².

Ora, segundo Sócrates “o *eros* é *epithymia*” (237d); um apetite que se sobrepõe à razão, tiranizando e governando quem o possui. Trata-se, então, de um tipo de desejo onde há o domínio aos prazeres sensuais. Deste modo, um amante apaixonado, ou um amante regido pelo *eros*, é aquele que não consegue se desvincular da necessidade de satisfação dos seus desejos sexuais imediatos. Tal desejo irracional rebaixa o homem à

³⁹ A palavra *hybris* foi referida ao termo *transgressão*, na medida que a *epithymia* é um excesso e se apresenta como uma violação de certas normas que estabelecem ou demarcam certos limites.

⁴⁰ A palavra desejo, tanto na tradução de Carlos Alberto Nunes quanto de Luc Brisson, é referente ao termo *epithymia*, assim como foi explicitado entre colchetes na citação. Apesar deste termo também poder ser traduzido por *apetite*, preferi manter os termos encontrados nas traduções utilizadas. Em contrapartida, cabe sublinhar que, nesta passagem, Sócrates se refere ao apetite, à *epithymia*, sendo relevante colocar que o desejo mencionado tem tal predicação.

⁴¹ Tradução adaptada, segundo os termos contidos na tradução do francês de Luc Brisson.

⁴² Esta passagem poderia ser lida de forma análoga à definição dada por Agatão no *Banquete*, onde em 196c o personagem afirma ser a temperança um “domínio sobre os prazeres e desejos”.

sua natureza instintiva, que se deixando guiar pelo instinto, o “indivíduo governado pela paixão” torna-se um “escravo do desejo”, “um espírito doentio” (238e). Em resposta a esta indagação, portanto, pode-se afirmar que a diferença entre o homem que ama e o homem que não ama é o princípio que rege as suas atitudes. Ou seja, enquanto o homem que ama é regido pela *epithymia* – ou pelo *eros*, assim como é colocado por Sócrates –, o homem que não ama é regido pelo desejo de busca do bem, tendo, como será visto, um controle sobre os seus apetites.

Depois de respondida a questão, Sócrates realiza outro questionamento com vistas a explicitar “que proveito ou desvantagens deve esperar com certa probabilidade quem se decidir por um amante apaixonado ou por quem não lhe dedique amor” (238e). Similar ao descrito no discurso de Lísias, Sócrates diz que o amante apaixonado procura um jovem de natureza inferior, para que, assim, possa “alcançar do seu amado a maior soma possível de prazeres” (238e), pois ele “detesta o que lhe é igual ou superior” e ama tudo o que não lhe opõe resistência (239a). Por isso, o amante apaixonado procurará um amado intelectualmente inferior a ele, procurando “rebaixá-lo em tudo e diminuí-lo” (239a). Para satisfazer seus apetites, ele procura um jovem de poucas virtudes, pois acentuando suas deficiências, ele tem menos riscos de “privar-se da vantagem do prazer momentâneo” (239a).

Ora, se um amante apaixonado não é capaz de controlar os desejos inatos, e não só procura um jovem de poucas virtudes como também busca, ao longo da relação erótica, acentuar as suas “deficiências” (239a), pode-se concluir que não haveria vantagem alguma em se relacionar com tal “espírito doentio” (238e). Sendo melhor ao jovem não se relacionar com alguém dessa natureza.

O amante apaixonado, além de prejudicar seu amado cultivando nele as “deficiências” (239a), estimula-o a esquecer de seus interesses pessoais, a deixar de lado qualquer outro vínculo que seja externo ao amante. Demasiado “ciumento”, o amante apaixonado impede “o seu amado de contrair relações úteis”, pelo risco que elas representam (239b). Pois a companhia de outros homens “poderiam deixá-lo mais sábio” (239b) e, conseqüentemente, podem afastar o jovem da sua presença. Deste modo, “de nenhum proveito pode ser o amante apaixonado” (239c), pois com medo de ser desprezado, deixará o seu amado o mais distante possível da filosofia, tendo em vista que não há proveito ter um amado com alguma qualidade intelectual.

Para além das deficiências intelectuais, o amante apaixonado procura um jovem que disponha de deficiências físicas. Desta forma, terá mais um elemento facilitador

para a satisfação de seus apetites. Tal como é descrito por Sócrates, para realização de seus prazeres, o amante apaixonado atrai um jovem “sem experiência das fadigas másculas e do suor dos exercícios físico, acostumado a um regime brando e afeminado”, sendo que este “por carecer de atrativos naturais, se enfeita com cores e adornos de empréstimo e aplica todo o seu tempo só nisso e em ocupações congêneres” (239c-d). Sendo assim, não é de nenhum proveito ao jovem o estabelecimento de uma relação com um amante governado pelo *eros*.

Em decorrência a tal indagação, e tendo estabelecido que o amante apaixonado seja prejudicial ao seu amado por acentuar nele as suas deficiências, Sócrates fala a respeito de ser a influência ou a companhia do amante apaixonado prejudicial ou não. Como visto nos parágrafos anteriores, o filósofo expõe que os apaixonados não só se esquecem os interesses pessoais, como também estimulam os amados a esquecê-los e a deixar de lado qualquer outro tipo de vínculo afetivo, para que possam se dedicar com exclusividade a eles. O amante apaixonado quer ver o seu amado afastado dos seus laços de parentesco e de amizade, pois estes podem perturbar seus intuitos. Nas palavras de Sócrates, “sem mulher, sem filhos, sem lar a vida inteira, é como deseja vê-lo o apaixonado, para que o mais tempo possível ele colha sozinho os saborosos frutos de seu deleite” (240a).

Dando prosseguimento, Sócrates conclui que um amante apaixonado realmente não é de nenhum proveito ao jovem amado, enunciando que depois de acalmado o apetite ou o desejo físico pelo amado, assim como foi apontado aqui, o amante que não está mais apaixonado se arrepende de suas “promessas do passado” (240e). Satisfeitos os seus apetites, ele vê que as promessas de amor eram feitas por conveniência, apenas para que seus prazeres fossem satisfeitos.

O amante apaixonado muda suas atitudes e tem vergonha das palavras proferidas e dos atos realizados. Não estando mais tomado pelo *eros*, o amante não quer mais a presença do jovem; “no lugar do amor e do delírio” agora só se encontra “a razão e a temperança” (241a). Deste modo, o ex-amante renuncia ao jovem que, agora apaixonado e tomado pela loucura do *eros*, o persegue e se indigna com ele, afirmando que nunca deveria ter se entregado a um “indivíduo apaixonado” (241b), “mas a quem não lhe dedicasse amor” (241c). O amado, então, enxerga verdadeiramente o seu amante: ciumento, possessivo, repulsivo, prejudicial em todos os sentidos e, acima de tudo, “prejudicial” ao que concerne ao “aperfeiçoamento da alma”, “o mais precioso dom assim como para os homens como para os deuses” (241c).

1.2 A Palinódia Socrática

Em seu primeiro discurso sobre o *eros*, Sócrates teve a preocupação em estabelecer por que o amante apaixonado é prejudicial a seu amado, não deixando de forma muito clara a razão da vantagem do jovem em se relacionar com um amante não apaixonado. Tal postura faz com que Fedro o questione sobre um término do incompleto do discurso, visto que ele acreditava que Sócrates iria “falar outro tanto a respeito do que não ama, para mostrar que ele deve ter preferência sobre o primeiro e enumerar vantagens ao seu favor” (241d).

Em resposta, Sócrates afirma que tudo o que ele havia reprovado em um amante apaixonado “redunda em vantagem para o outro”, o que o fez não sentir a necessidade em “alongar o discurso” (241e). Dito isto, ameaça ir embora, mas Fedro o lembra de que eles se encontram no horário mais quente do dia, sendo preferível ficar para que pudessem debater sobre os dois discursos proferidos. Dando reinício à conversa, Sócrates declara que no momento em que atravessava o rio, recebeu um “sinal divino” impedindo-o de seguir antes que pudesse se purificar, como se ele “houvesse cometido alguma falta contra a divindade” (242c).

Fazendo recair sobre Fedro a responsabilidade pelo erro cometido em seu primeiro discurso, Sócrates o acusa de ter “encantado” a sua boca (242e), como é dito nas palavras do filósofo: “terrível Fedro, foi o discurso que trouxeste e que me obrigaste a pronunciar” (242d). Com esta fala, afirma que os dois discursos que se seguiram promoveram uma ofensa ao deus *Eros*, o que fez com que o filósofo sentisse a necessidade de se retratar, pois “se *Eros* é um dos deuses ou algo divino, como realmente é, de nenhum jeito poderá ser pernicioso” (242e).

Os discursos proferidos “ofenderam profundamente *Eros*” (242e), visto que versavam “contra o amor” (243d). E, por isso, Sócrates afirma que emitirá um novo discurso, de retratação, para que pudesse se purificar diante do erro cometido:

Antes de cair sobre mim alguma desgraça por haver falado mal de *Eros*, vou tratar de apresentar-lhe minha retratação [*palinodian*]⁴³, e isso de cabeça descoberta, não velada com a vergonha há pouco me obrigou a proceder (PLATÃO, *Fedro*, 243b).

⁴³ Palinódia, do grego *palinodian*, significa retratação, num poema, daquilo que se disse em outro; em sentido figurado: retratação de algo que se fez ou disse. Consiste em dar outro significado, dizer o contrário do que se havia dito (Ibid. Bailly, 1950, p.645-6).

Esse novo discurso tratará de ser uma redenção⁴⁴ frente ao *eros*, em que a primeira coisa a ser modificada, ou retratada, é a tese principal que até agora havia sido defendida. Sócrates inicia seu novo discurso do seguinte modo:

Eh bem, tenho vergonha frente a este homem, e tenho medo de *Eros*; assim eu aspiro a pronunciar um discurso que seja uma água potável, que me permite, por assim dizer, de lavar minha boca para remover o gosto de sal que deixou o discurso que você acabou de ouvir. Quanto a Lísias, eu o aconselho a escrever o mais breve possível sobre a obrigação de conceder, com igual mérito, seus favores àquele que ama em prol daquele que não ama (PLATÃO, *Fedro*, 243d).⁴⁵

Assim, Sócrates dá início a seu discurso de retratação, dizendo ser vergonhoso afirmar que a preferência de um jovem devesse ser por um amante não apaixonado. Ao invés disso, “um jovem deve preferir quem o ama” (243d). Aquele que é louco de *eros* é o mais capaz de prover benefícios ao jovem amado, visto que “os maiores bens nos vêm do delírio” (244a).

1.2.1 Sobre a natureza do movimento erótico

Como já identificado anteriormente, neste novo discurso, Sócrates defende a tese contrária que até agora havia imperado no diálogo:

Não é conforme a realidade o discurso que declara que, se nós temos um apaixonado, é preciso de preferência conceder favores àquele que não ama, pela razão de que o primeiro é louco, enquanto o segundo está em seu juízo perfeito. Se fosse verdade, com efeito, que a loucura fosse, em todo caso, um mal, seria justa tal assertiva. Mas o fato é que os maiores bens nos vêm de uma loucura que é, com toda certeza, um dom divino. (PLATÃO, *Fedro*, 244a).⁴⁶

⁴⁴ A palavra redenção, aqui, tem o significado corrente de ato ou efeito de redimir. (Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*, 3ª ed, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993, p.467.)

⁴⁵ “*Eh bien, j’ai honte devant cet homme-là, et j’ai peur d’Eros lui-même; aussi j’aspire a prononcer un discours qui soit une eau potable, qui me permette, pour aussi dire, de me rincer la bouche pour enlever le goût de sel qu’y a déposé le discours que tu viens d’entendre. Quant à Lysias, je lui conseille d’écrire au plus vite sur l’obligation d’accorder, à mérites égaux, ses faveurs à celui qui aime plutôt qu’à celui qui n’aime pas*” (PLATÃO, *Fedro*, 243d, da tradução do francês de Luc Brisson.). Tradução livre da autora.

⁴⁶ “*Il n’est pas conforme à réalité le discours qui declare que, s’il on a um amoureux, il faut de préférence accorder ses faveurs à celui que n’aime pas. Pour cette raison que le premier est fou, alors que le second est dans son bon sense. S’il était vrai, en effet, que la folie soit, dans tous l’ecas, un mal, ce serait bien parler. Mais le fait est que les biens les plus grands nous viennent d’une folie qui est, à coup*

De modo oposto ao contido nos discursos anteriores, Sócrates alega que o jovem *deve* se entregar a um amante tomado pelo *eros*, visto que os o delírio divino é fonte dos maiores bens para os homens. Ao negar, então, a “doutrina segundo a qual o amigo ponderado deve ser preferido ao amante apaixonado e delirante” (245b), Sócrates coloca ser necessário provar que “essa espécie de delírio foi dada pelos deuses para a nossa maior felicidade” (245b-c). O que o faz determinar que, em primeiro lugar, é preciso “alcançar a verdade a respeito da natureza da alma, assim divina como humana, para observação de seus atos e afecções” (245c).

Posto isso, para realizar tal exposição, Sócrates afirma ser a alma “uma força natural composta de uma parilha de cavalos alados e seu cocheiro” (246a). No caso da parilha dos deuses, os cavalos são “bons e de elementos nobres”, sendo que os homens possuem uma “parilha desigual” (246b), composta por dois animais de naturezas distintas. Enquanto um é branco, “belo e nobre e oriundo de raça também nobre”, o outro é “o contrário disso” (246b). O que faz com que seja árdua a tentativa do cocheiro em proporcionar uma harmonia entre tais forças opostas. O cavalo branco é “amoroso da honra, da moderação e da modéstia, além de amigo da opinião verdadeira” (253d). Já o negro é “desengonçado” e “companheiro da arrogância e da teimosia” (253e).

Seguindo por esta linha de raciocínio, Sócrates almeja explicar a diferença entre o “mortal e imortal” (246b), para que se possa entender como e por que a alma humana vem “a perder as asas” (246c), habitando, assim, um corpo na terra. Eis o argumento socrático referente às asas da alma, tanto divinas quanto humanas:

A natureza deu a asa o poder de levar para o alto o que é pesado, elevando para as alturas onde a raça dos deuses estabeleceu sua morada; a asa é, de uma certa maneira, a realidade corporal que participa mais do divino. Ora, o divino é belo, sábio, bom e possui todas as qualidades desta ordem: em todo caso, nada contribui mais que estas qualidades a alimentar e desenvolver o que a alma tem de alada, ao passo que a feiura, o mal e o que é o contrário das qualidades precedentes degrada e destrói o que ela tem de alada (PLATÃO, *Fedro*, 246d-e).⁴⁷

De acordo com Sócrates, a alma é completamente “perfeita e alada” (246c) quando no supraceleste. As parilhas dos deuses, por serem compostas por dois cavalos

sûr, um don divin” (PLATÃO, *Fedro*, 244, da tradução do francês de Luc Brisson). Tradução livre da autora.

⁴⁷ “*La nature a donné à l’aile le pouvoir d’entrainer vers le haut ce qui est pesant, en l’élevant dans les hauteurs où la race des dieux a établi sa demeure; l’aile est, d’une certaine manière, la réalité corporelle, qui participe le plus au divin. Or, le divin est beau, sage, bon et possède toutes les qualités de cet ordre: em tout cas, rien ne contribue davantage que ces qualités à nourrir et à développer ce que l’âme a d’ailé, tandis que la laideur, le mal et ce qui est le contraire des qualités précédentes dégrade et détruit ce qu’elle il y a d’ailé*” (PLATÃO, *Fedro*, 246d-e, da tradução do francês de Luc Brisson). Tradução livre da autora.

bons e nobres, tendem ao divino. Sem desigualdade entre os animais, as juntas são “equilibradas e de fácil direção” (247b), nunca correndo o risco de descerem à terra, por não serem pesadas como a dos homens. Além disso, suas almas contemplam com clareza todas as “essências”, tudo aquilo o que verdadeiramente existe, por já estarem no supraceleste e não terem nenhuma força contrária em sua constituição (248a).

Já na parelha humana, o cocheiro encontra dificuldades em subir à “abóbada celeste” (247a-b), “pois o corcel de raça ordinária, quando não foi devidamente educado pelo auriga, em vista de seu peso puxa o carro para a terra” (247b).

As almas dos deuses, em contrapartida, devido a sua composição, ficam no “dorso da abóbada celeste [...] contemplando elas as realidades que se encontram para além do céu” (247b-c), nutrindo-se, assim, “exclusivamente da inteligência e do conhecimento puro” (247d). Enquanto a alma humana “perturbada pelos cavalos, mal pode contemplar as essências. [...] ora se ergue ora se abaixa, mas sempre atarefada com os cavalos, percebe umas tantas essências e deixa passar outras” (248a).

Instituída, então, a diferença entre a parelha dos deuses e dos homens, Sócrates retoma o argumento tese da retratação, indicando qual é a relação entre a natureza divina e imortal da alma, com a loucura erótica. Neste momento, Sócrates explicita o porquê das almas perderem as suas asas, e como os homens conseguem fazê-las renascer através do relacionamento amoroso. Em outras palavras, nessa parte da argumentação socrática, o filósofo discrimina como a alma perde as asas, como ocorre a fusão da alma com o corpo, e como a alma retoma as asas através da loucura erótica.

Assim como é evidenciado por Sócrates, quando a alma perde as asas e cai na terra, vem a esquecer todas as essências vistas no supraceleste. Antes, ela tinha a “contemplação da verdade” nela mesma (247d), possuía o conhecimento todo, daquilo o que “verdadeiramente existe” (247e) e não aquele conhecimento “passível de crescimento” (247d). Como visto, o cocheiro da parelha humana quer contemplar esse todo, ele quer ver todas as essências. Em contrapartida, é perturbado pelo movimento contrário de seus cavalos, que deixam a parelha em constante movimento, tal como se houvesse uma linha tênue antes da abóbada celeste, e o impulso contrário dos cavalos mantivesse a parelha em um movimento de subida e descida.

Toda alma que consegue contemplar ao menos parte das essências, ou das “verdadeiras realidades”, “fica livre de padecimentos” (248c). Mas, quando ela não consegue contemplar em nada as essências, ela fica pesada, perde as asas e cai; encarnando-se num corpo na terra – a alma que melhor conseguiu visualizar as

essências, de forma mais clara, acaba por diminuir o seu período de encarnação e “penetra no germe de um homem destinado a ser amigo da sabedoria e da beleza ou cultor das Musas e do amor” (248d).

Seguindo essa arguição, Sócrates apresenta uma classificação de reencarnações das almas, a partir daquela que de forma mais clara conseguiu ver as essências. Em primeiro lugar, coloca o amigo da sabedoria, visto que ele é posto como aquele que se dedica “sem dolo à filosofia” e consagra “aos jovens afeição verdadeiramente filosófica” (249a). O filósofo é o que melhor obtém “algo das verdadeiras realidades” (248c). Ele é o que melhor percebe as essências e, por isso, é aquele que consegue conferir mais leveza a sua alma. Pela via da reminiscência, Sócrates acaba por legitimar o amante apaixonado. Pois, considerando que a alma humana “contemplou naturalmente a verdadeira realidade” (249e), os amantes-filósofos são aqueles que conseguem melhor conservar “a lembrança do que viram” (250a).

Antes de se dar continuidade a esta argumentação, é preciso ver como Sócrates demonstra a causa que confere ao filósofo este primeiro nível na escala de encarnações das almas:

Realmente, a condição humana implica a faculdade de compreender o que denominamos ideia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão. É a reminiscência do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade e desdenhando tudo o que atribuímos realidade na presente existência, alcança a vista para o verdadeiro ser. Daí, justificar-se só ter asas o pensamento do filósofo, porque este se aplica com todo o empenho, por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus a sua divindade. Só atinge a perfeição o indivíduo que sabe valer-se da reminiscência e foi devidamente iniciado nos mistérios. Indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, geralmente passa por louco, já que o vulgo não percebe que ele é inspirado (PLATÃO, *Fedro*, 249b-d).

Este movimento da alma até alcançar as essências, assim como é articulado por Sócrates, carrega um aspecto introdutório à teoria que será apresentada a seguir, sobre a *mania* erótica. Agora, Sócrates mostrará como o *eros* se funde à filosofia, como o *eros* é capaz de restituir as asas da alma, e por que o amante apaixonado é de mais valia ao amado do que aquele que não tem amor. Sendo assim, Sócrates tratará de percorrer o caminho do *eros*, ou seja, de evidenciar como e por que o amante se apaixona por seu amado, como se dá a relação entre ambos, e em que consiste esta “afeição verdadeiramente filosófica” (249a). A argumentação socrática será aqui evidenciada para que se compreenda melhor este *eros* filosófico incitado pelo filósofo.

Quando a alma perde as asas e se apodera de um corpo, aquele conhecimento da totalidade se retrai fazendo com que aquilo que não nos chega iluminado pela percepção, nos apareça obscuro. Segundo o que foi visto, a alma do filósofo é a que melhor consegue visualizar as essências. Ela pode, segundo a sua natureza, controlar melhor os seus impulsos contrários, fazendo com que o cocheiro consiga guiar a parelha alada de maneira mais equilibrada. Os filósofos são os únicos que sabem “valer-se da reminiscência” (249c). O filósofo é o louco de amor, ele é o louco do *eros*, “ele é inspirado” (249d). É nele que se manifesta o delírio do *eros*. E, por isso, o filósofo é um reminescente, por ser capaz de evocar, com maior facilidade, um tipo específico de memória que o liga a esse passado que em alguma medida foi levado a esquecer. Ele carrega uma espécie de vestígio desse passado que é despertado, justo por ter conseguido, quando no supraceleste, “contemplar algo das verdadeiras realidades” (248c).

Assim sendo, quando este amante filosófico avista a beleza física do jovem, ele logo percebe o seu “aspecto divino” (251a). A visão da beleza terrena desperta a reminiscência, fazendo com que a alma do filósofo faça uma ascensão sinóptica da multiplicidade para a unidade, da beleza do corpo do jovem para a essência de beleza vista anteriormente pela alma. O mito da parelha alada, explicitado por Sócrates, está fundamentado nesta apreensão da unidade, do universal, desta totalidade explicitada tal como uma anterioridade ontológica das coisas em si mesmas. Sendo elas uma condição de possibilidade da apreensão do conhecimento. Conhecer, então, é recordar. Pois tudo o que aparece resguarda um aspecto dessa realidade. A rememoração é o retorno daquilo que foi obscurecido, no sentido de que o esquecimento também está contido na lembrança, na medida em que se lembra do que foi esquecido, sendo a verdade um arrancar desse esquecimento. Logo, quando se apreende algo, esse ato nos faz recordar daquilo que de antemão já estava presente na alma.⁴⁸

Quando o filósofo amante vê a beleza física do jovem, ele imediatamente é arrebatado por uma lembrança que o faz reconhecer a essência de beleza, a “beleza absoluta” (250e). O amado, portanto, é o responsável por despertar a rememoração daquilo que havia sido obscurecido na alma do amante. Sendo este recobrar de visão, este *tornar a ver*, o que permite o renascimento das asas que a alma havia perdido ao

⁴⁸ A nossa apreensão do singular sempre nos ultrapassou, pois esse estado singular já foi plantado anteriormente. Logo, toda compreensão da realidade já nos ultrapassou, pois quando se conhece se reconhece o que de antemão já se sabia.

cair em um corpo mortal. Logo, assim como será mostrado na citação e no desenvolvimento que se seguirão, a loucura erótica é a principal responsável por este *tornar a ver*, por este retorno da alma às essências:

Quando, à vista da beleza terrena e, despertada a lembrança da verdadeira beleza, a alma readquire asas e, novamente alada, sente um forte desejo de voar sem sucesso, quando, à maneira dos pássaros dirige o olhar para o céu, sem atentar absolutamente nas coisas cá de baixo, do que lhes vem ser acusada de maníaca. Conclusão. De todas as formas de possessão divina, a quarta é a melhor e resulta nas melhores causas, tanto por aquele que a experimenta nele mesmo quanto em quem a ele é associado; e aquele que é tomado por esta forma de loucura, aquele que ama os belos jovens é chamado de amante do belo (PLATÃO, *Fedro*, 249d-e).⁴⁹

Mas por que a beleza é a essência mais fácil de se ver? Ora, assim como Sócrates demonstra de maneira muito clara, a beleza é a única que pode ser apreendida pela via sensível. Ou ainda, é a única essência que pode ser captada “em todo seu esplendor por meio do nosso mais brilhante sentido” (250d). A beleza é a única que pode ser *vista*. Se considerarmos as outras Ideias, não há nenhum sentido no corpo que seja competente em captá-las. Como por exemplo, a Ideia de sabedoria seria a de maior brilho dentre todas as Ideias, mas nós não podemos apreendê-la pela via do sensível. Só a Beleza tem o privilégio de ser vista.

A loucura erótica, então, nasce desta visão da beleza física. Desse reconhecimento do “aspecto divino” da beleza terrena (251a). O *eros* nasceria do reflexo da essência de beleza contido no amado, portanto. Segundo Sócrates, à vista da beleza o amante é “acometido de todo o cortejo dos calafrios” (251a), visto que a visão da beleza alimenta a alma e umidifica o caminho de germinação das asas, as fazendo brotar. É a visão da beleza que faz renascer as asas retraídas da alma, que recriam suas

⁴⁹ Esta passagem foi fruto de uma tradução modificada, onde dois tradutores foram considerados, sendo que, na tradução francesa de Luc Brisson, tal passagem apresentava certos elementos importantes e ausentes na tradução utilizada do português. Disponibilizo aqui, então, as duas versões de forma a justificar o realizado na citação acima. 1. *Fedro*, 249d-e, trad. Carlos Alberto Nunes. “Quando, à vista da beleza terrena e, despertada a lembrança da verdadeira beleza, a alma readquire asas e, novamente alada, de balde e tenta voar, à maneira dos pássaros dirige o olhar para o céu, sem atentar absolutamente nas coisas cá de baixo, do que lhe vem ser acoimada de maníaca. Porém o que eu digo é que essa é a melhor modalidade de possessão, a de mais nobre origem, tanto em quem se manifesta quanto em quem dele a recebeu. O indivíduo atacado de semelhante delírio, sempre que se apaixona das coisas belas, é denominado amante”. 2. *Fedro*, 249d-e, trad. Luc Brisson. “[...] *quand, en voyant la beauté d’ici-bas et en se remémorant la vrai (beauté), on prend des ailes et que, pourvu de ces ailes, on éprouve un vif désir de s’envoler sans arriver, quand, comme l’oiseau, on porte son regard vers le haut et qu’on néglige les choses d’ici-bas, on a ce qu’il faut pour se faire accuser de folie. Conclusion. De toutes les formes de possession divine, la quatrième est la meilleure et résulte des causes les meilleures, aussi bien pour celui qui l’éprouve lui-même que pour celui qui y est associé; et c’est parce qu’il a part à cette forme de folie que celui qui aime les beaux garçons est appelé amoureux du beau.*”

“plumas” a partir da contemplação da imagem refletida na beleza do corpo do jovem rapaz (251b).

Assim como é descrito por Sócrates, o nascimento das asas da alma seria equivalente ao processo do nascer dos dentes na primeira fase da vida. Quando se é bebê, identifica-se o surgimento dos dentes, quando a gengiva aparenta começar a coçar em demasia, e a criança procura saciar a sua coceira de forma incessante, levando objetos à boca. Em contrapartida, não se sabe se realmente se trata de coceira ou dor, visto que na idade adulta não há lembrança com exatidão do que se passara naquela fase. Considerando a possibilidade de se tratar de dor, ao morder um objeto, pressionando o lugar referente a ela, a impressão que se tem é de alívio, fazendo com que a criança sinta prazer em morder objetos, pelo conforto alcançado. Acrescenta-se que na erupção dos dentes, pode surgir uma bola de sangue indicadora do rompimento, até que as coroas brotem, rasgando o tecido e fazendo-os brotar.

Do mesmo modo acontece com o amante quando do nascimento de suas asas. Diante da beleza de seu amado, é umidificado o caminho de onde as asas crescem, sendo a relação entre amante e amado um amenizador da dor do nascimento das plumas. E mais, um facilitador de sua emergência, o que faz o processo menos doloroso e, ao revés disso, prazeroso.

O desejo⁵⁰ de estar com o amado faz com que as asas forcem passagem e, não conseguindo sair, deixam a alma “desesperada de dor” (251d). Quando fica separado do amado, o amante “perde umidade, contraem-se os poros por onde saem as asas e se ressecam, interceptando, deste modo, a passagem do germe da asa” (251d). A “lembrança da beleza” vista, frente à dor sentida pela alma devido ao ressecamento do germinar das asas, faz com que o amante, tomado por angústia e ansiedade, não pense em outra coisa senão “encontrar o dono da beleza” (251d). Aquele que o reumidificará através da visão resplandecente a que ele remete. Aquele que fará cessar a dor e fará o amante “fruir do mais delicioso prazer” (251e). O que importa para o amante agora é ficar o mais perto possível de seu objeto erótico; “pois, além de venerar o possuidor de tal beleza, encontra nele o único médico para a cura do seu sofrimento. Esse estado, belo menino a quem me dirijo nesse momento, é o que os homens denominam *Eros*” (252b).

⁵⁰ Aqui, a palavra desejo foi colocada em um sentido coloquial, ou seja, sem quaisquer referências com o *eros* ou com a *epithymia* propriamente.

O amante por nada abrirá mão de seu amado, para com ele não há comparação com nenhum interesse pessoal ou familiar. O amante, louco de *eros*, se esquece de tudo e todos, não lhes dá importância, pois o *eros* tem mais a oferecer do que qualquer outro. Nenhum amor é plausível de comparação como àquele que se devota a um amado. A única coisa que importa ao amante é ficar o mais perto possível do “objeto de suas cogitações” (252a-b), do objeto de suas afeições, do objeto da beleza. O desejo pelo Belo não deixa o amante se afastar de seu objeto de amor, pois é da sua presença e da relação entre eles que renascem as asas da alma. Só juntos eles conseguem caminhar em direção às essências. É o amor verdadeiramente filosófico⁵¹, sendo o amor a sabedoria que os guia em direção a elas.

Diante de seu amante, o amado é como o divino; e o amante se porta tal como se portaria frente à própria divindade. Os amantes escolhem seus amados, tal como elegem uma “divindade a quem serviram de coreuta e durante a vida cultuam” (252d). Segundo o próprio caráter, eles dão preferência ao deus que melhor lhes convém, agindo em consonância com ele. Assim também se dá a escolha do amado, “de acordo com seu caráter, cada um escolhe entre os belos moços o objeto de sua predileção” (252d-e).

Ao se apaixonar pelo jovem rapaz, os amantes, em primeiro lugar, verificam se neles há uma “natureza filosófica” (252e). Num segundo momento, cultivam neles “as mesmas qualidades” (252e) da divindade a que servem e, como será visto, as mesmas qualidades contidas neles mesmos, fazendo-os adotar as suas ocupações e hábitos. Por fim, tratam de promover “investigações originais” (252e), com o intuito de conduzir os amados a segui-los, de forma recíproca, em sua busca filosófica pelos conhecimentos verdadeiramente existentes. O amante quer que ele e seu amado entrem em “consonância, tanto o quanto possível, com o caráter e a ideia do deus” (253c). O amante procura não só assemelhar o seu amado com a *sua* divindade, como também deseja que o amado se assemelhe a ele mesmo. O amante, ao escolher uma divindade para servir, segue em consonância com o caráter desta entidade, procurando despertar em si mesmo suas qualidades. E são justamente tais qualidades que ele procurará despertar em seu amado. Só através dessa busca, desse desejo em despertar o divino e tais qualidades em seu amado, que os amantes “exercem influência bela e benfazeja

⁵¹ Sobre a mudança de argumento entre os dois primeiros discursos do *Fedro* e a retratação socrática, ver Martha Nussbaum, *A Fragilidade da Bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*, Trad. Ana Aguiar Cotrim, São Paulo: Martins Fontes, (2009):192: “O amante deve gratidão ao amado por esse compreensão, a quem a gratidão o faz amar sempre mais. Outrora, “olhar para o amante” era o oposto a olhar para a filosofia (239a-b). Agora, a alma do amante é uma fonte central de compreensão e entendimento (...).”

sobre o amado, sempre que aquele se acha em estado de delírio e conseguiu conquistá-lo” (253b). Deixando-se guiar pelo caminho da virtude, o amado acaba por ver também em seu amante a divindade.

É justamente por esse *zelo* do amante sobre o seu amado que ele pode identificá-lo como maníaco ou delirante. Sendo exatamente desta forma que o amante consegue, enfim, conquistar o seu amado. Ora, depois de ser cortejado, louvado como um deus e ter sido “alvo de mil demonstrações de respeito”, o amado acaba por ver que o amante está, de fato, apaixonado (255a). O que acaba fazendo-o “sentir-se naturalmente inclinado para o seu adorador” (255a).

Como foi discutido aqui, a alma humana é ambivalente, oscila entre o racional e o instintivo, sob a tensão e o conflito de dois ímpetos opostos, representados tal como uma parelha alada, puxada por dois cavalos e guiada por um cocheiro. Um dos animais, o de boa raça, junto ao condutor almeja saciar-se na planície da verdade, para contemplar próximo aos deuses, as Ideias no supraceleste. O outro, selvagem e arreadio, puxa sempre para baixo, o que faz com que as almas que por ele são dominadas percam suas asas. As almas que conseguem domar o cavalo rebelde e ver as essências, ou ao menos, parte delas, continuam a viver ao lado dos deuses, porém, aquelas que não chegam à planície da verdade entram num conflito pelo qual as suas asas se quebram, tornando as almas pesadas, o que faz com que elas se precipitem sobre a terra. Este cavalo que puxa é exatamente aquele que impede a ascensão da alma, pois ele é preso e ligado às coisas terrenas⁵².

Visto isso, quando o cocheiro vê a “amorável aparição” (253e) refletida da beleza no corpo do jovem rapaz, “a alma toda e fica alvoroçado pelo formigamento dos agulhões do desejo” (254a). O cavalo branco, obediente, se retrai e para, não oferecendo resistência ao companheiro e ao guia. O cavalo negro, por conseguinte, ignorando o comando do cocheiro, vai em direção à beleza, levando a parelha ao belo adolescente “a fim de fazê-lo lembrado das delícias do amor” (254a-b). O cocheiro e o cavalo branco, então, se deixam levar pela força e brutalidade do animal negro, seguindo em direção ao “belo menino” (254e). O amante, ao apaixonar-se é como a tentativa do auriga para dominar os dois cavalos.

⁵² O cavalo bravo que é, portanto, difícil de ser conduzido, aparece como uma figura importante no movimento erótico, por ter diretamente um lado ligado a esta parte *epithymênica* e desmesurada da alma, que é o desejo inato que é impulsionado pela satisfação imediata dos apetites.

O cavalo branco, de raça nobre e boa índole, por obediência e respeito ao cocheiro, obedece a suas repressões, parando de bom grado, quando assim lhe é mandado. Já o negro, arredio e selvagem, não só oferece resistência como vai contra o cocheiro, partindo em direção à “visão esplendorosa” que seu condutor quer refrear (254b). Como o cavalo branco não oferece resistência ao negro, este vence a luta com o cocheiro e parte em direção à beleza do jovem.

Tendo o cavalo negro vencido a batalha, o amado acaba por se inclinar também ao amante que, exausto pela batalha, encontra-se “apaixonado” (255a). Cedendo ao seu cortejo e tornando-se companheiro dele, o amado percebe que “em matéria de afeição” ninguém pode oferecer mais do que “um amigo possuído pela divindade” (255b).

Em contrapartida, o amado não vê de forma clara como se dá o amor por seu amante, não sabe explicá-lo, não sabe dar razão ao seu amor. Apesar de denominar de “amizade” (255e) a relação com seu amante, ele também sente falta das suas carícias, beijos e da realização de seus prazeres sexuais. Na presença do amante, o amado também esquece de si mesmo; afastado do seu objeto de beleza, também se angustia e o caminho pelo qual crescem as suas asas fica igualmente ressecado, inflamando a alma de dor. Assim Sócrates explicita:

Sim, ele também ama, porém não sabe a quem ama, e é incapaz de explicar o que se passa com ele; como quem apanhou oftalmia de outra pessoa, não sabe dar a razão do seu padecimento, por não perceber que ele se vê no seu amante como num espelho; na presença daquele, esquece-se, tal como se dá com o outro, do sofrimento próprio; longe, deseja-o ardentemente, como também é desejado, por haver do seu lado contra-amor, a imagem refletida do amor (PLATÃO, *Fedro*, 255c-e).

Um dos problemas levantados nessa passagem emerge, quando Sócrates nos aponta, tal como um instrumento de diferenciação entre o *eros* e a *philia*, a confusão realizada pelo amado ao nomear a relação com o seu amante de simples amizade e não de *amor*. Por que o amado define a relação com o seu amante de amizade e não de amor? Por que há uma confusão entre ambos? Como resposta a tais indagações, encontra-se uma das mais belas explanações socráticas acerca da relação erótica. Sócrates segue para além da diferenciação entre *eros* e *philia*, não só clarificando-a, como também inserindo na escala do relacionamento amoroso um novo estatuto: a reciprocidade.

Nessa passagem do *Fedro*, Sócrates deixa claro que a resposta do amado no movimento mencionado não é *philia*, este é o nome que ele dá ao que sente. No entanto,

ele não entende o que sente, não consegue identificar o tipo e o objeto do seu desejo, sendo a inexperiência do jovem amado que o leva a crer que o que ele sente pelo amante não é *eros*. Contudo, o que ele realmente sente é um contra-amor, um reflexo direto do *eros* do seu amante, sendo ele mesmo a imagem refletida do *eros*.

A reciprocidade da relação entre amado e amante se dá na visão da imagem da verdade e da beleza. O amado vê no que realmente ama o verdadeiro ser do seu amor. É o reconhecimento do amante em si mesmo, é um eco que traz a identificação, um espelho em que amado e amante se veem através dos olhos do outro. Tal reciprocidade erótica permite, agora, tratar os parceiros eróticos não mais como amado e amante, mas como dois amantes – devido à experiência mútua frente à paixão do *eros*. Ademais, o interesse de ambos amantes converge inteiramente, não sendo significativamente um subordinado ao outro. O *eros* do amante reflete no amado que acaba por rechicotear o *eros* novamente ao primeiro. O reflexo erótico se dá por uma cadeia cíclica, de onde um só *eros* circula de forma participativa entre amado e amante. Não existem mais barreiras entre amado e amante. Neste momento, ambos se tornam amantes, a partir do reconhecimento de si no outro. São amantes.

Nesta passagem, quando o amado começa a ver seu amante como um outro de si mesmo, Sócrates indica que a relação entre eles está partindo para um outro patamar de valorização. Chegado este momento, em que o amado vê em si mesmo o seu amante e vice-versa, não há mais necessidade de certos elementos eróticos que antes compunham a relação entre eles. Não cabe mais ao amante realizar cortejos, fazer demonstrações do seu amor, ou venerar o amado tal como um deus. Pois agora é mútuo o desejo⁵³ em estar na presença um do outro.

Ao término de seu discurso, dirigindo-se a Fedro, Sócrates declara que “são essas [...] as grandes e divinas bênçãos que te ensinará a amizade do seu apaixonado” (256e). Uma relação desprovida de delírio erótico não pode resultar numa relação de amizade. Assim como também uma relação regida pelos apetites – pela satisfação dos desejos sensuais – não resulta numa relação de amizade, “por tratar-se de uma prática que não tem a aprovação de toda a alma” (256c). Apenas a relação com um amante louco de *eros* beneficia os jovens amados, pois nesta relação “prevalecem os elementos mais nobres da alma, que dirigem o entendimento para uma vida ordeira e dedicada à filosofia” (256a-b).

⁵³ Idem n.50.

É aí encontrado o movimento condutor que dá primazia à *mania* erótica sobre as demais: ela é a única capaz de fazer germinar as asas da alma, possibilitando aos homens alcançar as essências. Ela é a única que, por via da vinculação com a beleza refletida no amado e numa vida voltada à filosofia, possibilita o homem relacionar-se com a própria beleza e ascensionar através dela – da beleza terrena o amante é impulsionado à busca dos verdadeiros conhecimentos, e desta busca que se faz possível alcançar a beleza em si mesma. Amado e amante só podem ter uma vida feliz, juntos, se esta for calcada na medida dos apetites e na dedicação à filosofia. O amor sem medida, sem métrica, sem ponderação, é o amor das almas desmesuradas, entregues à avassaladora paixão, sem continuidade ou asas.

Logo, o jovem não só pode se relacionar com um amante apaixonado, como ele assim deverá proceder se quiser recuperar as asas de sua alma, se desejar rememorar as essências, se almejar, pela via da beleza sensível, chegar ao verdadeiro conhecimento filosófico. Pois a loucura do *eros* é a única que faz o homem ascensionar, por via da ligação com a própria beleza – relação com a beleza que infere diretamente numa vida dedicada à filosofia. O *eros*, portanto, não pode estar contido em interesses percíveis, porque a pura satisfação dos desejos é “uma prática que não tem a aprovação de toda a alma” (256c). Assim sendo, uma vida sem medida seria equivalente a uma vida sem *eros*. E uma vida sem *eros* seria equivalente a uma vida sem conhecimento. Assim como coloca Sócrates:

Se prevalecem os elementos mais nobres da alma, que dirigem o entendimento para uma vida ordeira e dedicada à filosofia, passam ambos a desfrutar aqui mesmo uma vida feliz e harmoniosa, por serem de conduta ilibada e saberem dominar-se, pois escravizam a porção geratriz do vício e libertam a que dá o nascimento à virtude. No término da vida, alados novamente e muito leves, saem vencedores de uma das três lutas verdadeiramente olímpicas, não havendo maior benção que a sabedoria humana ou o delírio divino possam conferir ao homem (PLATÃO, *Fedro*, 256a-b).

1.3 *Philia*, *epithymia* e *eros* no *Fedro*

Após a apresentação dos três discursos sobre o *eros*, cabe, então, a explicitação resumida dos tópicos mais relevantes contidos em cada discurso, de forma a se identificar o ponto de apoio de cada um. Ou seja, de acordo com as proposições

apresentadas em cada discurso, como se definem o *eros*, a *epithymia* e a *philia*, e qual a sua influência no diálogo de uma forma geral?

Na análise do discurso de Lísias e do primeiro discurso de Sócrates, pode-se notar que o homem apaixonado não julga com clareza; “ciumento” (239a) de seu enamorado, o quer só para si, para melhor satisfazer os seus desejos sexuais imediatos, sendo prejudicial ao amado por não lhe proporcionar vantagens, mas, muito pelo contrário, “prejudica-o enormemente” (239b). O amante apaixonado não tratará de nutrir o caráter do outro, não procurará nele despertar virtudes. Ao contrário, buscará sempre um amado com poucas virtudes e pouca inteligência, para que, acentuando as suas “deficiências” (239a), possa dominá-lo sem obstáculo e servir-se dele ao seu bel prazer. Acabada a relação, o arrependimento e a vergonha do amante apaixonado procedem em impossibilidade de se formar uma “amizade sempre igual a vida inteira” (234a).

Sendo assim, o primeiro fator que deve ser identificado nos dois discursos é que neles o principal embate apresentado se dá entre a necessidade de se estabelecer um vínculo de amizade longínquo e os efeitos dos apetites sobre o amado e o amante. Tendo-se em vista que o governo dos apetites acaba por impedir que essa amizade floresça e se perpetue, portanto.

Ao que se refere ao discurso de Lísias, pode-se constatar que a todo o momento o retórico faz referência à formação de um vínculo de amizade entre amado e amante. A grande preocupação de Lísias, na realidade, é que um amante apaixonado, ou um amante tomado pelos apetites, não pode estabelecer uma relação de amizade com o jovem. Este é o aspecto que Lísias quer repudiar. O problema apresentado em seu discurso não é direcionado exatamente aos efeitos da *epithymia* considerados a partir do que ela mesma desperta. Mas ao simples fato de que com *epithymia* não há amizade. O que faz Lísias repudiá-la por completo e, por isso, deslegitimar o *eros*.

Ora, a partir de toda a argumentação estabelecida por Lísias, é possível perceber que seu discurso, para além de ser sobre o amor, é um tratado sobre a amizade. Como visto, o retórico frequentemente tem a preocupação de valorar a amizade, quando em vista dos apetites. Logo, Lísias nada diz sobre o *eros*. Trata-se de um discurso sobre a *philia*. Em contrapartida, em seu discurso observa-se alegações de extrema importância

sobre a amizade e o apetite, que serão levadas até as últimas consequências no discurso de retratação socrático⁵⁴.

Em relação ao primeiro discurso de Sócrates sobre o *eros*, em decorrência ao dito anteriormente por Lísias, o *eros* também tem a sua identidade nos apetites. “o *eros* é *epithymia*” (237d). Ao dizer que o homem que ama é prejudicial ao jovem, que por sua vez deve escolher “por quem não lhe dedique amor” (238e), Sócrates está afirmando que o jovem não pode se deixar governar pelos apetites, assim como não deve se entregar a quem por eles é governado. No seu discurso, Sócrates está preocupado, portanto, em descrever quais são as desvantagens de um jovem se relacionar com um “indivíduo apaixonado” (241b), que só procura “alcançar do seu amado a maior soma possível de prazeres” (238e). Deste modo, cabe afirmar que o primeiro discurso de Sócrates é um discurso sobre a *epithymia*. Sobre os efeitos dos apetites na alma humana. Aqui, tal como no discurso de Lísias, Sócrates não diz nada acerca do *eros*. Por outro lado, ao dizer que esse discurso foi uma ofensa ao *eros*, Sócrates está afirmando que este nunca poderia ter sido identificado com a *epithymia*. Sócrates não nega, em seu discurso de retratação, que a *epithymia* deve ser contida. O que ele refuta, de fato, é que o *eros* não é e nem pode ser *epithymia*.

Diferente do contido nos discursos anteriores, no discurso de retratação Sócrates já tem a preocupação em não só legitimar a loucura do *eros*, como também de descrever como se dá o processo de aproximação entre amado e amante. Realizando uma história do relacionamento, Sócrates discrimina de forma clara todos os elementos que até agora foram definidos erroneamente nos discursos predecessores. Neste momento, o filósofo discrimina, enfim, o que é a *epithymia*, o *eros* e a *philia*, dizendo como emergem na alma do amante, e quais as consequências de cada um deles no relacionamento amoroso.

Iniciando com o que se obtém identificar da *epithymia* em seu discurso, é válido considerar que Sócrates não aponta de forma direta a definição estrita da *epithymia*. Em contrapartida, ele a descreve através da explanação referente ao comportamento do amante frente à beleza terrena. Como se pôde observar, a alma humana, ao perceber o “aspecto divino” (251a) da beleza refletida no jovem, parte em direção a ele. A “lembrança da beleza” (251d) deixa a alma “tomada de frenesi” (251e). E, tomado pelo

⁵⁴ Do discurso de Lísias são três as alegações que permanecem na retratação de Sócrates: (1) na *epithymia* não há julgamento claro ou deliberação; (2) a *epithymia* tem como objetivo a satisfação sexual; e (3) um relacionamento que tem a *epithymia* como guia impede o desenvolvimento de virtudes.

“desejo” (251e), o amante louco de *eros* se esquece dos próprios interesses e da “correção das boas maneiras, com cuja observância tanto caprichava, de todo agora as despensa, só disposto a servir e a dormir onde lhe for permitido, porém sempre o mais perto possível do objeto de suas cogitações” (252a-b).

Outro momento, análogo ao anterior, em que também é possível identificar esse movimento epithymênico, é quando o cavalo negro parte com brutalidade em direção ao jovem: ele não consegue ser detido nem pelo cocheiro nem pelo seu companheiro alado. Nesta explanação, Sócrates indica o quão importante é o fato de o cavalo negro vencer essa batalha, para a compreensão do movimento de atração entre amado e amante. Ora, como se constatou, o cavalo negro é o responsável pela aproximação entre ambos. Sendo, portanto, a representação do desejo⁵⁵ que impulsiona um para outro. O cavalo negro é a representação de uma natureza inata dos homens, a que tanto Sócrates enfatizou em seu primeiro discurso. Assim como será visto nos capítulos que se seguirão, o cavalo negro é a *epithymia*, o responsável pelo estabelecimento de uma relação amorosa entre amante e amado.

Diferente dos discursos predecessores à palinódia, aqui Sócrates possibilita identificar todas as etapas do relacionamento amoroso. Conforme foi mostrado no parágrafo anterior, a *epithymia* seria, então, responsável pela aproximação entre amado e amante. Partindo daí, Sócrates explicita que desta atração surge a relação. Em outras palavras, da *epithymia* se estabelece o relacionamento erótico em que o amante tem como função principal guiar o seu amado em direção aos belos conhecimentos, e reprimir os seus apetites, para que juntos possam seguir um caminho filosófico. Por fim, se a relação erótica for bem sucedida, amado e amante criam um laço de amizade – e não mais erótico – que os acompanhará pelo resto da vida.

Visto isso, então, podemos identificar que o *eros* é esse ponto médio entre a *epithymia* e a *philia*, onde o amante procura guiar o seu amado em direção ao conhecimento filosófico. Onde o amante procura fazer o amado identificar, assim como é feito por ele, as essências. Onde o amante procura fazer renascer as asas da alma do amado. Então, quando há esse *reconhecimento* é que a relação erótica começa a se desfazer e a relação de amizade começa a ganhar espaço.

Relativamente a este aspecto, o primeiro fator que se considerar é que não há uma intenção racional que leve amado e amante a estabelecerem um vínculo de *philia*.

⁵⁵ Idem n.50.

Quando eles estão em uma ligação erótica, eles não decidem, deliberadamente, terminar esta relação para criar os laços de amizade. A relação de amizade acontece de forma progressiva. Apesar de não estar colocado de forma suficientemente clara no diálogo, não haveria um salto entre a relação erótica e a relação de amizade. Visto que o vínculo de *philia* vai surgindo ao longo do percurso amoroso do amado e do amante, sendo consequência direta do *eros*.

Quando Sócrates declara que o amado “também ama, porém não sabe a quem ama, e é incapaz de explicar o que se passa com ele” (255d), denominado a sua relação com o amante de “simples amizade” (255e), o filósofo está explicitando que a partir desse momento o *eros* vai sendo dissipado do relacionamento. Ou seja, o *eros* começa a se diluir a partir do momento em que na relação amorosa há uma confusão entre o amor e o sentimento de amizade. Logo, não se pode afirmar, pelo menos não a partir do que está descrito no *Fedro*, que há uma dissolução completa do *eros*, quando o vínculo de amizade é despertado. Assim como se pode identificar que a relação erótica sofre uma influência direta dos apetites – que, como foi exposto, são os responsáveis por seu estabelecimento, e que a relação de *philia* sofre uma influência direta do *eros*, visto que sem ele não há a possibilidade em se estabelecer uma relação de amizade. Sendo assim, arrisca-se dizer que apesar de haver uma dissolução parcial do *eros* nesse emergir da amizade – justo por essa relação ser denominada de amizade e não de *eros* –, certos aspectos do *eros* ainda caminham junto ao percurso dos amantes.

Mas quais seriam, então, tais aspectos? Talvez este seja um dos principais problemas do *Fedro*, porque dizer que há elementos do *eros* na *philia* implica na identificação de tais elementos. Em contrapartida, Sócrates não deixa claro quais são estes aspectos do *eros* que são inseridos ou permanecem na relação de amizade. A partir do que é encontrado no discurso, a única certeza que se pode ter é que há uma progressividade acumulativa conferida à relação de amado e amante. Ou seja, da mesma forma em que há *epithymia* no *eros*, há *eros* na *philia*. Assim pode-se constatar que Platão, através da retratação socrática, não se preocupa em responder tal questionamento, talvez por estar interessado somente em situar quando a relação erótica começa a se dissolver, o que faz através da explicação do porquê de a passividade do amado transformar-se em atividade, momento em que Sócrates leva a pensar sobre a confusão do amado entre o *eros* e a *philia*. Desde o argumento da reciprocidade, ele mostra que já não se trata mais de uma relação erótica ou, como visto, pelo menos não completamente.

De forma concisa, o *Fedro* impõe um limite na definição dos termos, ao desenvolvimento de três pontos fundamentais. O primeiro ponto se refere à *epithymia*, definida como um impulso que tem uma dimensão inata e irracional. Ela responde pela aproximação entre amado e amante, sendo, conseqüentemente, responsável pelo estabelecimento de uma relação erótica. O segundo ponto é referente ao *eros*, da mesma forma um impulso que, diferente da *epithymia*, tem uma dimensão de racionalidade. Responsabilizado pela restrição da *epithymia* na relação amorosa, assim como também pelo engajamento filosófico do amante e do amado está no *eros*. O que o torna, a causa para o estabelecimento de uma relação de amizade.

O terceiro ponto é referente à *philia*, que seria um impulso com uma dimensão maior de racionalidade. Não sendo, como visto, destituída de *eros*, a *philia* leva a relação erótica para um patamar final. Ela é responsável pela transformação da passividade do amado em atividade, portanto, pelo estatuto de reciprocidade na relação entre amado e amante que, ainda engajados filosoficamente, procuram alcançar uma racionalidade completa que só se dará ao término do crescimento das asas empedernidas de suas almas. Ou seja, quando novamente aladas, as almas dos amantes seguem voo em direção ao supraceleste, onde terão acesso às “verdadeiras realidades” (248c), possuindo, portanto, uma dimensão de pura racionalidade.

Em resumo, torna-se possível destacar que, no discurso de Lísias, há uma descrição minuciosa sobre a amizade. Antes de querer indicar em que o *eros* é nocivo ao amado, Lísias está preocupado em falar sobre a importância da amizade. Partindo ao primeiro discurso de Sócrates, o filósofo já tem a preocupação em dizer o porquê de o *eros* ser nocivo ao amado e ao amante. Afinal, o *eros* é um apetite. E, tal como também é descrito por Lísias, os apetites só trazem prejuízos aos homens. Por fim, no discurso de retratação de Sócrates, o *eros* emerge e é definido. Não se tratando de um apetite e, conseqüentemente, não sendo prejudicial ao amado e ao amante, Sócrates mostra não só a sua natureza como também a importância e necessidade do *eros* na vida humana.

2. EPITHYMIA, EROS E PHILIA

Este capítulo consiste em uma abordagem sobre a recepção das definições platônicas acerca dos termos *eros*, *epithymia* e *philia*. Na montagem deste quadro teórico, foram escolhidos dois autores que servirão como chave mestra para este desenvolvimento, visto que foi a partir deles que se delineou um marco sobre a possibilidade do estabelecimento de uma hierarquia entre os termos.

Assim, o objetivo principal deste capítulo está na formação de um quadro conceitual comparativo, baseado nas interpretações dos comentadores que se preocuparam em esclarecer diretamente não só as definições dos referidos termos, como também em criar uma ordenação entre eles. Deste modo, a escolha dos comentadores que serão utilizados aqui não foi feita de forma aleatória, já que não se pode encontrar tal abordagem conceitual na literatura platônica existente. Sendo assim, este capítulo é um diálogo entre o *Fedro* de Platão e os textos de Drew A. Hyland (1968) e David Halperin (1985). Tendo em vista que estes dois pesquisadores foram, além do texto platônico, os que melhor contribuíram para elaboração da presente pesquisa.

A questão da relação entre os termos em Platão, vem a aparecer e ganhar destaque em Hyland (1968), quando o autor estabelece a partir das definições platônicas contidas no *Fedro* e no *Banquete*, sete passos constitutivos entre si, para que a partir do reconhecimento das relações e diferenças existentes entre os termos, se pudesse considerar a hipótese de se arquitetar uma escala hierárquica ascendente.

Segundo Hyland (1968), antes de ser estabelecido o significado de cada termo é necessário que se compreenda o tratamento dado a eles até então. Sendo assim, o autor erige o argumento de dois comentadores precedentes a ele, para que pudesse estabelecer a diferença entre as concepções dos referentes termos. Em primeiro lugar, Hyland (1968) explicita a definição utilizada por R.G. Bury (1909) que afirma que “a noção de *eros* [...] é equivalente à noção de desejo [*epithymia*]”⁵⁶. Nesse sentido, então, o *eros* e a *epithymia* teriam sido concebidos como sendo uma única e mesma coisa. Dando continuidade, em segundo lugar Hyland (1968) explicita a alegação feita por Friedlander (1958) que, neste caso, não equivale o *eros* à *epithymia*, mas identifica a

⁵⁶ “The notion of *eros* [...] is equivalent to that of desire (*ἔρος* = τὸ ἐπιθυμοῦν)” (apud. BURY, R.G., *The Symposium of Plato*, p.XXXVI-XXXVII, In: HYLAND, 1968, p.32). Tradução livre da autora.

noção de *eros* à noção de *philia*, afirmando que “por trás desta palavra [*philia*] [...] reside o mais poderoso *eros* [...]”. Não há praticamente nenhuma distinção terminológica entre o amor e a amizade⁵⁷. Logo, é possível observar que anterior à discussão que foi estabelecida por Hyland (1968), havia uma ambiguidade no que se refere a compreensão dos termos, visto que, de acordo com os dois argumentos apresentados, o *eros* teria a sua identidade na *epithymia*, assim com também teria a sua identidade na *philia*. O que faz com que Hyland (1968) comece o seu desenvolvimento afirmando que primeiramente é necessário dissipar “a concepção popular”⁵⁸ dos termos, para que se possa, a partir do texto platônico, estabelecer se “há ou não diferença”⁵⁹ entre o *eros*, a *epithymia* e a *philia*. Deste modo, o primeiro ponto a ser enfatizado pelo comentador é que Platão nem sempre distingue os termos em questão, em contrapartida, ele nunca realiza um intercâmbio entre eles, ou seja, nunca utiliza um termo pelo outro⁶⁰. Posto isto, o intuito de Hyland (1968) é sugerir possibilidades interpretativas, de modo a apresentar as consequências filosóficas obtidas através da diferenciação ou aproximação do significado destes termos. Para tanto, o primeiro argumento relativo ao *eros* que Hyland (1968) utiliza como base da sua argumentação, é que no *Banquete*, em 200a-201b, Sócrates deixa claro a sua preocupação em demonstrar para Agatão que o *eros* é sempre direcionado a algo, não sendo nunca em si mesmo. E mais, que este direcionamento é sempre por alguma coisa que falta. Argumento este que será desenvolvido mais a frente no presente capítulo.

Dando seguimento a presente introdução, o segundo autor que será trabalhado em comparação ao defendido por Hyland (1968) e juntamente ao texto platônico, é David M. Halperin (1985). Mas o que Halperin (1985) nos diz sobre a relação entre *epithymia*, *eros* e *philia*? Segundo o comentador, o *eros* teria sim a sua identidade na *epithymia*, tal como o dito por Sócrates em seu primeiro discurso sobre o *eros* no *Fedro*. Entretanto, esta relação de igualdade se daria segundo uma dupla predicação interna a que o *eros* remeteria. Seguindo a argumentação de Halperin (1985), o *eros* se subdividiria em desejo erótico, relativo à medida e à busca dos conhecimentos filosóficos, e desejo apetitivo, relativo à necessidade mesma de satisfação dos desejos sexuais. O que acarretaria em uma luta interna ao *eros*, visto que ao mesmo tempo em

⁵⁷ “behind this word [*philia*] [...] hides the more powerful *eros* [...]. There is hardly any terminological distinction between love and friendship” (apud. FRIEDLANDER, Paul, *Plato – An Introduction*, 1958, p.50-51, In: HYLAND, 1968, p.32). Tradução livre da autora.

⁵⁸ “the popular conception” (HYLAND, 1968, p.32). Tradução livre da autora.

⁵⁹ “there is or no difference” (HYLAND, 1968, p.32). Tradução livre da autora.

⁶⁰ Cf. HYLAND (1968, p.33).

que ele impulsiona o amante a se satisfazer apetitivamente, ele domina os seus apetites fazendo-o caminhar para os conhecimentos verdadeiramente existentes. Como resultado desta distinção interna, a *philia* é descrita como tendo um caráter completamente distinto ao *eros* e à *epithymia*, mas, de acordo com Halperin (1985), ela seria potencializada pelo desejo emitido por ambos.

Dando seguimento, cabe agora desenvolver o primeiro tópico desta explanação para que, assim, se entenda como Platão define cada termo em seus diálogos sobre o *eros*, pois é a partir de tais colocações que se poderá realizar a investigação sobre a possibilidade de existência de uma escala hierárquica ascendente entre os termos, partindo dos passos estabelecidos por Hyland (1968) e da dupla predicação interna estabelecida por Halperin (1985).

Desta forma, serão consideradas certas concepções platônicas contidas no *Banquete*⁶¹, visto que estas compreendem uma teoria explicitada anteriormente relativa ao *Fedro* e por isso merecem atenção especial. Assim, se poderá identificar em que os referidos autores se aproximam ou se afastam das definições platônicas contidas, respectivamente no *Fedro* e no *Banquete*.

Mas por que utilizar o *Banquete*, se a conclusão final a que se propõe esta dissertação dirá respeito somente ao *Fedro*? Na leitura do diálogo proposto, é possível identificar algumas definições referentes aos termos *eros*, *epithymia* e *philia*. Em contrapartida, ao retroceder ao *Banquete*, certas fendas conceituais podem ser preenchidas, principalmente no que se refere ao discurso de Diotima⁶². Como por exemplo, quais são os predicados do *eros* que o afastam, em definitivo, da sua identidade com a *epithymia*, assim como é colocado no primeiro discurso de Sócrates no *Fedro*? Como se pode identificar qual é o elemento fundamental de distinção entre os termos? Como é possível estabelecer uma ordem hierárquica entre eles?

⁶¹ Idem n.27.

⁶² Assim como pôde ser visto na nota 27, presente na introdução (p.26), o *Banquete* foi utilizado como um instrumento facilitador para a compreensão dos termos título desta dissertação, principalmente ao que se refere ao *eros* e a *epithymia*. Deste modo, colocando as definições contidas no diálogo a serviço do que é defendido na palinódia socrática no *Fedro*, é possível esclarecer seis pontos específicos: (1) o *eros* é um desejo, pois ele é sempre direcionado a algo (*Banquete*, 199d); (2) o *eros* ama e deseja o que falta, e o que falta aos homens são as essências (*Banquete*, 200a, 201a-c); (3) O *eros* não pode ter a sua identidade na *epithymia*, porque ele é um intermediário entre a total ignorância e a plena sabedoria, não podendo, portanto, ser um desejo completamente ausente de deliberação (*Banquete*, 201e-202e, 204c); (4) o desejo erótico tem por objeto a possessão eterna das essências, ele é um esforço de rememoração (*Banquete*, 206a); (5) o discurso filosófico nutre a alma, sendo o responsável pelo alcance das essências e, conseqüentemente, da imortalidade (*Banquete*, 206a, 209b, 2010d); e (6) a função do amante, numa relação erótica legítima, é aperfeiçoar a alma do seu amado, em sabedoria e virtude, tanto quanto possível (*Banquete*, 210b).

É com vistas a responder tais perguntas que este capítulo tem a pretensão de desenhar uma teia argumentativa, desenvolvida por Hyland (1968) e Halperin (1985), onde as interpretações analisadas pairarão sobre as teorias defendidas por Platão. Portanto, foi elaborado um panorama de hipóteses, para que delas surja o nosso argumento de conclusão.

2.1 Platão e os discursos sobre o *eros*

Como visto no primeiro capítulo, os dois primeiros discursos do *Fedro* dão primazia à ideia do *eros* enquanto *epithymia*. Lísias e Sócrates afirmam que os amantes apaixonados são “doentes” (231d) e que, por serem governados por seus apetites só desejam possuir o corpo dos amados, sendo esse o fim último da relação erótica. Neste caso, a *philia*, tal como é apresentada nestes discursos, mostra-se completamente afastada do *eros*, tendo um caráter independente.

Mudando a sua primeira argumentação, no discurso de retratação Sócrates afirma ter cometido um grande erro, visto que o *eros* não pode ter a sua identidade na *epithymia*. O *eros* não é um desejo pela satisfação dos desejos sexuais. Em contrapartida, ele não se encontra completamente distante destes. Tal como o descrito pelo filósofo: “assim, quando o cocheiro percebe a amável aparição da beleza, incidiam-lhe os sentidos a alma toda e fica alvoroçado pelo formigamento dos agulhões do desejo” (253e-254a). Este desejo, então, tal como é descrito nesta passagem, apresenta-se como o impulso inicial que dá origem a todo o movimento amoroso, ou ainda, que dá origem ao *eros*. Ao avistar o “objeto de suas cogitações” (252a-b), o amante sente apetite por ele, de forma imediata. Neste momento, após despertado o apetite, o *eros* emerge como um mediador deste impulso inato inicial, levando amado e amante em direção às essências. Deste modo, o relacionamento erótico nada mais é do que a busca pela medida e pela filosofia, sendo, quando bem sucedido, transformado em laço de amizade, que acompanhará amado e amante até a velhice.

Composto antes do *Fedro*, o *Banquete* também contém definições de extrema importância, a partir do momento em que nele, através do discurso de Diótima⁶³, é descrita a escada erótica percorrida pelo amante no relacionamento amoroso. De forma

⁶³ PLATÃO, *Banquete*, trad. José Cavalcanti de Souza, (1972).

a analisar os elementos contidos no *Banquete*, essenciais à postulação aqui proposta, eis então os argumentos iniciais do discurso narrado por Sócrates:

- [...] Tudo o que eu quero saber é se o *eros* experimenta sim ou não o desejo do que é o amor.
 — Certamente, ele experimenta o desejo – respondeu ele.
 — E é quando tem isso mesmo que deseja e ama que ele então deseja e ama, ou quando não possui?
 — Quando não possui, como é bem provável — disse Agatão.
 — Observa bem, continuou Sócrates, se em vez de uma probabilidade não é uma necessidade: não há desejo do que não falta? Me parece, Agatão, que esta é uma necessidade óbvia, o que você acha? (PLATÃO, *Banquete*, 200a-b)⁶⁴.

Como se pode constatar a partir da passagem acima, na controvérsia que antecede a narrativa do discurso de Diotima, Sócrates afirma ser a falta a primeira predicação dada do *eros*. O *eros* é um desejo por algo que não se tem, por alguma coisa que “falta” (*Banquete*, 200a)⁶⁵. Segundo ele, o *eros* “deseja [...] e ama [...]” (*Banquete*, 200a) o seu objeto, na medida em que ele não o tem, o que faz dele, em uma primeira instância, um amor por alguma coisa que falta. Ora, se o *eros* é o desejo e o amor por algo que não se tem, pode-se dizer que ele é o desejo pela supressão de uma necessidade, ou ainda, o desejo de preenchimento de uma falta.

Deste modo, a primeira definição alcançada através desta colocação é que o *eros*, de fato, é um desejo e um amor por algo que se mostra deficiente. Assim como é dito por Sócrates, o *eros* seria, então, aquilo que “deseja e ama” o que não tem (*Banquete*, 200a)⁶⁶. Ao complementar este argumento, o filósofo afirma que o *eros*, além de ser um desejo pela supressão de algo que se evidencia carente, ele também almeja a posse futura daquilo que se revela deficiente. Nas palavras de Sócrates: “não é isso então amar o que ainda não está à mão nem se tem, o querer que, para o futuro, seja isso que se tem conservado consigo e presente?” (*Banquete*, 200d). Deste modo, Sócrates afirma que tudo o que se mostra carente resulta em “desejo e amor” (*Banquete*, 200e), sendo este amor sempre direcionado àquilo que é belo, visto que não se pode amar ou desejar aquilo que é “feio” (*Banquete*, 201a). Logo, o *eros* ama e deseja o belo, por não possuí-lo e, da mesma forma, ele ama e deseja o bem, porque “o que é bom é belo” (*Banquete*, 201c).

⁶⁴ Tradução modificada, segundo a tradução feita do francês por BRISSON.

⁶⁵ “*manque*” (PLATÃO, *Banquete*, 200a, da tradução do francês de Luc BRISSON). Tradução livre da autora.

⁶⁶ “*desires and loves*” (apud. PLATÃO, *Banquete*, 200a, In: HYLAND, 1968, p.33). Tradução livre da autora.

Partindo desta alegação, Sócrates começa a narrar o discurso sobre o *eros* que ele havia ouvido da sacerdotisa Diotima. Em um primeiro momento, Diotima afirma que o *eros* é um intermédio. Ele é sempre direcionado a alguma coisa, nunca existindo por si mesmo. O *eros* apenas pode ser entendido em uma relação, porque o amor é sempre um amor e desejo de algo.

Como visto, o *eros* é o desejo por algo que não se tem. Ele é fruto de uma falta, o que faz dele uma busca, um desejo em se obter aquilo de que se está carente: a beleza e o bem. Ao contrário do que explicita Sócrates na palinódia do *Fedro*, Diotima afirma que o *eros* não é um deus, “não é bom nem belo”, “feio” ou “mau” (*Banquete*, 202b). Assim como também não é um deus ou ser divino, ele é “algo entre mortal e imortal” (*Banquete*, 202e). O *eros* é um intermediário entre deuses e homens, é responsável pela comunicação que se dá entre eles, está “no meio da sabedoria e da ignorância” (*Banquete*, 204a), almejando alcançar o pleno entendimento.

Sendo assim, se o *eros* fosse um deus, ele seria perfeito e imutável, logo, não poderia amar ou desejar a perfeição, visto que não se ama o que já se possui. Da mesma forma, se fosse um tolo ou um completo ignorante, se julgaria perfeito e completo, fazendo com que não houvesse desejo, por não perceber aquilo cuja falta não pode notar. O *eros* não pode ser um deus, pois todos os deuses têm em si a beleza e o bem. E se, em sua natureza, ambas as Ideias são tidas como faltas que ele deseja, o *eros* não pode ser considerado um deus. Nas palavras de Diotima:

[...] *eros* não está jamais nem na pobreza nem na opulência. Ao contrário, ele se encontra no meio do caminho entre a sabedoria e a ignorância. Eis com efeito o que se dá. Nenhum deus tende ao saber nem ao desejo de se tornar sábio, porque ele o é; ora, se nós somos sábios, nós não precisamos tender ao saber. Os ignorantes não tendem ao saber e nem desejam ser sábios. Mas é justamente o que há de inconveniente na ignorância: considerando que não é nem bonito nem sábio, acredita-se ser suficiente. Não, aquele que não se imagina ser deficiente não deseja, pois ele não crê ser preciso (PLATÃO, *Banquete*, 203e-204a).⁶⁷

Concluída a explanação acerca do aspecto intermediário de busca do *eros*, Diotima nos apresenta um segundo nível de sua argumentação. Ora, o *eros* é um desejo de supressão de uma deficiência, e esta deficiência é o belo e o bem. E, para além de ser

⁶⁷ “[...] *eros* n’est-il jamais ni dans l’indigence ni dans l’opulence. Par ailleurs, il se trouve à mi-chemin entre le savoir et l’ignorance. Voici en effet ce qui en est. Aucun dieu ne tend vers le savoir ni ne désire devenir savant, car il l’est; or, si l’on est savant, on n’a pas besoin de tendre vers le savoir. Les ignorants ne tendent pas davantage vers le savoir ni ne désirent devenir savants. Mais c’est justement ce qu’il y a de fâcheux dans l’ignorance: alors que l’on n’est ni beau ni savant, on croit l’être suffisamment. Non, celui qui ne s’imagine pas en être dépourvu ne désire pas ce dont il ne croit pas devoir être pourvu ” (PLATÃO, *Banquete*, 200e-a, da tradução do francês de Luc BRISSON). Tradução livre da autora.

um desejo presente, o *eros* ama e deseja preencher esta deficiência, através da aquisição da Ideia do belo e do bem também no futuro. Visto isso, Diotima adiciona uma nova proposição a estes termos. O *eros* “é o amor de consigo ter sempre o bem” (*Banquete*, 206a). Não só quer possuir o bem e o belo no presente ou no futuro, ele quer possuí-los eternamente. Como, então, se torna possível esta possessão eterna do belo e do bem? De acordo com Diotima, para possuí-los para sempre é necessário fecundar a alma com as coisas belas, para que da sua geração, o amante possa “dar a luz” (*Banquete*, 206c) junto à essência mesma do belo.

Desta forma, a sacerdotisa dá início à apresentação de sua ascese erótica, de modo a clarificar o modo como é possível que o amante seja fecundado pelo belo, e como, engravidado de discursos, ele chega a parir junto a Ideia de beleza.

Como ponto de partida, Diotima diz que o amante “deve [...] amar um só corpo e então gerar belos discursos” (*Banquete*, 210a). Assim, em primeiro lugar é colocado que o amante deve desejar e amar um só corpo belo, para dar início a este processo geracional. Depois de amar a beleza deste corpo individualizado, o amante deve passar a amar “todos os belos corpos e largar esse amor violento de um só” (*Banquete*, 210b). Deste modo, neste degrau da ascese o amante enxerga ser “uma só e a mesma beleza em todos os corpos” (*Banquete*, 210b).

Em terceiro lugar, se passa a contemplar “a beleza que está nas almas” (*Banquete*, 210b), que será considerada como sendo de maior valia do que a beleza contida nos corpos. Aqui, o amante deve procurar e produzir discursos, de modo a tornar “melhores os jovens” (*Banquete*, 210c) amados. Em seguida, deve-se “contemplar o belo nos ofícios e nas leis” (*Banquete*, 210c), e das leis para beleza das “ciências” (*Banquete*, 210c). E, por fim, das ciências para a contemplação da “ciência única” (*Banquete*, 210e), chegando à Ideia de belo, onde o amante, já engravidado de discursos, parirá junto à beleza absoluta.

Em linhas gerais, pode-se dizer que na ascese erótica de Diotima há uma passagem da beleza física à beleza mais elevada, onde o amante, estimulado pelo belo, é por ele conduzido, acabando por chegar ao conhecimento da beleza em si mesma⁶⁸. A revelação final do *eros*, então, seria a contemplação da beleza nela mesma, onde o amante se desligaria por completo do fascínio da beleza inicial que o atraiu.

⁶⁸ Cf. FERRARI (1992):256.

No primeiro nível da escala erótica de Diotima, portanto, é o apetite que impele o homem. É pela contemplação da beleza em um único corpo que o amante é fecundado, começando a gerar “belos discursos” (*Banquete*, 210a). A escala erótica já se inicia com o desejo apetitivo, apesar de Diotima não o nomear enquanto *epithymia*, ela a descreve.

Sendo assim, é possível afirmar que a ascensão do movimento erótico é demonstrada através da *epithymia*. O que permite sustentar que a *epithymia* se mostra como ponto de partida, como um impulso inicial à geração dos discursos filosóficos, tal como se a *epithymia* fosse a responsável por fecundar e engravidar a alma, a partir da contemplação da beleza no corpo individualizado do jovem amado. A escada erótica ascende, assim, da *epithymia* para a procriação na Ideia de beleza, partindo do que o amante tem de mais baixo em sua alma para o que ele tem em um patamar de maior valorização. Ou seja, a sabedoria que implica na procriação dos belos conhecimentos na alma.

Seguindo por essa linha de pensamento, a escala revela que *eros* e *epithymia* se encaixam e se justapõem. Coincidem ao mesmo tempo em que despertam uma hierarquia que os desnivela, visto que o *eros* desperta manifestações mais valorosas do que a *epithymia*, porque enquanto a *epithymia* deseja o corpo individual do jovem, o *eros* deseja e ama os belos conhecimentos, fazendo o amante chegar, assim, à beleza em si – último degrau da ascense.

O *eros*, então, é o amor pela imortalidade. Aqueles que são mais fecundos em suas almas, quando em comunhão com outras almas belas, são capazes de conceber e procriar a sabedoria e as outras virtudes⁶⁹. Aquele que se eleva, contemplando as diversas belezas, ao término do percurso amoroso, vislumbra uma beleza eterna, absoluta e pura. O amante é aquele que deseja. O seu objetivo principal é a busca pelos belos conhecimentos, responsáveis pelo seu engravidar e, conseqüentemente, pelo alcance da eternidade⁷⁰. O fim último do *eros* é, portanto, gerar na criatura imortal, para que assim ela se torne imortal⁷¹.

⁶⁹ Cf. FERRARI (1992, p.253-4). “Everyone wants the good, she gets Socrates to agree, because good things bring happiness, and everyone wants happiness. In this sense, everyone may be said “love” (*eros*) for the good (205a). Indeed, the good is the only object of love, in that we love only what we consider good; for it makes no sense to say that we could love what we consider bad – that is, harmful – for us (205d10-206a1).”

⁷⁰ Cf. GUTHRIE (1975, p.387). O autor afirma que o desejo erótico humano pela busca da imortalidade nunca poderá ser satisfeito.

⁷¹ Cf. FERRARI (1992, p.254-5).

Assim termina o discurso de Diotima no *Banquete*. Partindo do desejo⁷² de supressão de uma deficiência, o amante engravida na busca pelo belo, conseguindo chegar, em última instância, ao belo em si mesmo. De forma a fazer uma recapitulação, a sacerdotisa coloca o movimento erótico nos seguintes termos: (1) o *eros* deseja o que lhe é carente; (2) o que lhe é carente é o belo e o bem; (3) o *eros* deseja possuí-los eternamente; (4) e para possuí-los eternamente é necessário partir da contemplação física da beleza, indo até a contemplação da Ideia de beleza.

Formado, portanto, um panorama geral das concepções platônicas sobre o *eros* e a tudo o que ele remete, segue-se a tentativa de hierarquização dos termos.

2.2 A *epithymia* e a origem do movimento erótico

Todo mundo está de acordo que o amor [*eros*] é um desejo [*epithymia*]; por outro lado, sabemos que as pessoas que não amam desejam também o belo. Qual o critério, então, para distinguirmos entre o indivíduo que ama e o que não ama? Convém saber, por conseguinte, que em todos nós há dois princípios que nos governam e dirigem, e aos quais seguimos para aonde quer que nos conduzam: um é o inato desejo [*epithymia*] dos prazeres; e o outro [...] é uma aspiração ao melhor⁷³ (PLATÃO, *Fedro*, 237d).

Como vimos nos dois primeiros discursos sobre o *eros* no *Fedro*, o *eros* é *epithymia*. O *eros*, compreendido como um apetite inato ao homem, quando no relacionamento amoroso tem a sua identidade na satisfação dos desejos sexuais do amante. A partir daí, Hyland (1968) coloca esta premissa como o primeiro passo a ser analisado no estabelecimento de uma hierarquia terminológica. Desta forma, o autor afirma ser a *epithymia* um predicado possível do *eros*, já que se trata de um *eros*-desejante.

Ora, pelo que está relatado na passagem acima, o *eros* é *epithymia*. No primeiro discurso de Sócrates no *Fedro*, a relação amorosa do jovem amado com um amante apaixonado é rejeitada, justo porque a resposta de um apaixonado é unicamente a satisfação de seus apetites. O *eros*, nesse caso, é um apetite, um desejo excessivo e irracional pela satisfação física do amante, que sobrepuja a razão e tiraniza quem o possui. Como foi relatado por Sócrates, o amante, tomado pela loucura do *eros* é governado por um impulso intemperante refletido no “excesso” (238a). O efeito tirânico

⁷² Idem n.50.

⁷³ Tradução adaptada, segundo os termos contidos na tradução do francês de Luc Brisson.

deste desejo-excesso acaba por rebaixar o amante, que se guia pelo instinto de realização de seus prazeres momentâneos.

Assim como apresentado no primeiro capítulo, o amante apaixonado, após a satisfação de seus apetites, abandona o seu amado, não havendo uma durabilidade na relação. Visto que é da natureza do apetite jamais chegar à saciedade, pois saciar apenas os desejos sexuais mais baixos levaria a uma insaciabilidade, a uma busca eterna por objetos sexuais, não havendo o foco em um objeto específico ou individual de desejo. Nos primeiros discursos sobre o *eros* no *Fedro*, o *eros* é censurado, portanto, por condizer com a realização mesma da *epithymia*; sendo por isso que o jovem amado “deve favorecer o amigo sem amor e não o apaixonado” (235e).

Este primeiro passo carrega duas proposições fundamentais que devem ser sublinhadas para que se possa seguir adiante. O primeiro ponto a destacar, é que se deve considerar a possibilidade de existência de uma identidade entre o *eros* e a *epithymia*. O segundo ponto é referente ao fato de que, assim como o afirmado no *Fedro* e no *Banquete*, tanto o *eros* quanto a *epithymia* são um desejo. Mas estes desejos teriam formas distintas? Em resposta a esta questão, cabe dar seguimento aos passos estabelecidos por Hyland (1968), de forma a ver uma possível resolução a esta identificação entre o *eros* e a *epithymia*.

Como o visto na exposição do discurso narrado por Sócrates no *Banquete*, o *eros* “deseja e ama” (*Banquete*, 200a). O *eros*, então, teria uma dupla predicação: ama e deseja. Deste modo, falar do *eros* é necessariamente falar de amor e desejo. Considerando ser este o segundo passo a ser explicitado, Hyland (1968) afirma, assim como encontramos descrito no *Banquete*, que o *eros* deseja e ama o que falta, aquilo que se mostra deficiente. Logo, se *eros* e *epithymia* são iguais, uma e mesma coisa, então esta dupla predicação do *eros* seria inteiramente desnecessária⁷⁴ visto que, nesse caso, o que seria mais plausível de se afirmar é que ambos, amor e desejo, seriam atributos do *eros*. Assim como dito por Sócrates, a deficiência é a origem do *eros* e, conseqüentemente, da filosofia. Ambos são despertados através de uma necessidade de preenchimento do que se mostra evidentemente deficiente no amante.

Deste modo, se o *eros* tem a sua identidade na *epithymia*, ou ainda, sendo o *eros* um desejo do amante pela satisfação de seus apetites inatos, podemos colocar como um

⁷⁴ Se a *epithymia* fosse um predicado do *eros*, ela não precisaria ser citada já que tem a sua identidade nesse amor e desejo aos quais ele se refere. Em contrapartida, o desejo referente à *epithymia* é de natureza inata, instintiva e física, cujo objeto não tem uma constância. Ao contrário disto, o *eros*, por sua vez, deseja e ama um objeto constante e imutável. A saber, as essências.

terceiro passo que o *eros* é um desejo que deseja suprir uma deficiência. Como complemento ao segundo passo, o *eros* agora ganha a subpredicação da deficiência. Ou seja, o *eros* é um desejo, e este desejo ganha o predicado da falta.

O terceiro passo não nos diz nada especificamente sobre o *eros*, mas ele nos diz algo sobre a *epithymia*. Ela é um desejo autopredicativo, um desejo que deseja, o que também se dá com o *eros*. Em outras palavras, assim como o amor ama, o desejo deseja. Segundo o que foi visto no *Banquete*, e em complementaridade com o passo anterior, a autopredicação existente entre ambos apresenta o primeiro ponto em comum e o primeiro ponto divergente entre *eros* e *epithymia*: os dois desejam, mas só o *eros* ama.

Segundo Hyland (1968), tanto o *eros* quanto a *epithymia* designam o desejo, mas só o *eros* é relativo ao amor. Enquanto a *epithymia* só deseja, o *eros* deseja e ama. Sendo, portanto, uma capacidade de desejar, enquanto a *epithymia* já predica em si a falta. O *eros* não é uma falta, ele é uma derivação da falta, o que o faz desejante da supressão do que se mostra deficiente. Já a *epithymia* tem sua identidade na falta, o que confere a ela, o caráter de origem do *eros*.

Conforme foi constatado no discurso de retratação de Sócrates no *Fedro*, é o apetite que desperta o *eros*. É devido à visão da beleza do jovem amado que o amante, tomado pela *epithymia*, segue em direção a ele, sendo só a partir da sua aproximação que os laços eróticos começam a se fortalecer. Deste modo, pode-se dizer que o que faz o amante se aproximar do amado é a Ideia de beleza a que ele remete. Ora, como foi apresentado por Diotima no *Banquete*, o que falta ao *eros* é o belo e o bem. Assim, é possível dizer que o apetite que toma o amante é devido ao reconhecimento, no amado, de alguma coisa que se mostra deficiente. Neste caso, a lembrança da Ideia de beleza.

Portanto, pode-se dizer que a falta desperta de imediato a *epithymia*. Sendo despertado o *eros* em um segundo momento, assim que o amante reconhece no amado o que lhe é deficiente. É aí que o *eros* já toma forma do desejo de busca do conhecimento da essência da beleza, deixando de lado a beleza física que o motivou.

Desta forma, pode-se atestar que há uma diferença entre o *eros* e a *epithymia*, que diz respeito ao tipo de desejo referente a cada um. Como visto, a *epithymia* tem a sua identidade na satisfação do desejo sexual. Em contrapartida, o *eros* seria também um desejo, mas este desejo teria uma predicação adicional diferente da *epithymia*. Pois dizer que o *eros* deseja e ama significa que esta segunda predicação já caracterizaria um tipo diferente de desejo.

Como o visto até agora, o *eros* implica necessariamente em uma busca. Assim como foi dito no discurso de Diotima no *Banquete*, o *eros* é um desejo que deseja e ama possuir o belo e o bem, no presente e no futuro. Ou seja, o *eros* implica em uma desejabilidade que vai para além do tempo presente. Partindo destes argumentos, Hyland (1968) afirma que tal colocação representa o quarto passo que deve ser analisado na construção da hierarquia entre os termos. O *eros*, para além de ser um desejo presente, é um desejo de posse futura. Ou ainda, um desejo presente calcado em uma deliberação futura.

Deste modo, esta asserção nos apresenta mais uma distinção entre o *eros* e a *epithymia*. Enquanto a *epithymia* é um simples e inato desejo presente, o *eros* dispõe de uma deliberação acerca do valor do objeto desejado. Logo, haveria um julgamento qualitativo intrínseco a esta modalidade de desejo, que o diferenciaria do desejo referente à *epithymia*.

Segundo Hyland (1968), o *eros* se refere a um desejo por uma permanência futura, uma falta presente que demandaria certa manutenção, para que ela possa ser preenchida no futuro. Trata-se de uma disposição desejosa, uma disposição desejante do desejo. O desejo-*epithymia* seria, por outro lado, relativo às paixões, enquanto que o desejo relativo ao *eros* seria uma disposição desejante, de conotação intelectual. Um desejo de preservação, de uma permanência futura.

Desta forma o *eros* pode ser definido, primariamente, como um desejo intelectualizado por uma posse futura. Um desejo filosófico, que tal como visto no *Fedro*, é um desejo em se alcançar coisas belas, refletido no esforço do amante em dedicar ao amado uma “afeição verdadeiramente filosófica” (249a). Ou ainda, um esforço de aperfeiçoamento do amado para que ambos sigam, igualmente, o caminho do belo, participem do divino e tomados pela loucura erótica façam germinar as asas empedernidas da alma. A busca da beleza nela mesma, o esforço do filósofo, seria, então, diretamente referente a este *eros* intelectualizado de deliberação futura. Ele tem uma exigência deliberativa para realização do desejo futuro, propósito que não é simplesmente um objeto da *epithymia*, pois para concretização de tal desejo são necessárias ações ou atividades transitórias, medianas – independente do seu caráter prazeroso ou não –, para que se dê a sua realização efetiva. Como por exemplo, para um homem se tornar forte fisicamente, ele terá de fazer muitos exercícios. Se tais exercícios são prazerosos ou não, para ele, não é um fator relevante, o que importa é a realização final do desejo. Sendo assim, o objeto do *eros* é o bem futuro.

No *Fedro*, o refreio aos impulsos sexuais imediatos, exigido tanto do amante quanto do amado, não é algo prazeroso. Por outro lado, a relação erótica perde sua validade se rebaixada ao nível da *epithymia*, da satisfação dos prazeres inatos ao homem. Isto posto, amado e amante devem se dominar para que juntos possam nutrir um amor verdadeiramente filosófico e não apenas sexual. A *epithymia* é o desejo presente, um apetite imediatizado pela atração irresistível, exercida pela beleza do jovem amado, contrastando-se, a princípio, ao *eros*, justamente por simbolizar a efetuação imediata do desejo inato sexual, enquanto que o *eros* exige uma habilidade deliberativa.

Ao analisar o esforço do filósofo no *Fedro*, é possível ver que tal como um reminescente, ele é personagem principal deste desejo erótico movente. Por percorrer o caminho do *eros* e nutrir uma “afeição verdadeiramente filosófica” (249a), ao longo de sua vida, o filósofo se esforça em perceber nas coisas terrenas as essências que elas remetem. Sendo assim, a alma de um amante da sabedoria é a que consegue tirar maior proveito das formas supracelestes, vistas anteriormente pela alma, sendo também a que melhor consegue ter o controle da parêntese da alma, refreando os apetites imediatos. Com efeito, o filósofo do *Fedro* é aquele que em vista de um objeto futuro (o verdadeiro conhecimento) refreia os seus impulsos *epithymênicos*, racionalizando os seus passos para que a apreensão das essências se dê de forma mais clara.

Neste sentido, dizer que o *eros* implica em um desejo intelectualizado futuro é dizer que este desejo é uma busca contínua, uma busca sem fim, já que a apreensão total da beleza e do bem só se dará quando amado e amante, novamente alados, retornarem ao supraceleste e lá contemplarem as verdadeiras essências. O *eros*, deste modo, é o desejo filosófico, o desejo pela posse eterna da beleza, refletido no esforço presente em se alcançar as coisas belas que nada mais são do que os belos conhecimentos. Trata-se do esforço constante do amante em aperfeiçoar a alma do amado e, neste percurso, aperfeiçoar a si mesmo. Para que ambos possam seguir o caminho do Belo; para que ambos participem do divino; para que ambos, tomados pela loucura erótica, façam germinar as asas da alma – que novamente alada, possa retornar ao divino e contemplar a verdadeira realidade.

No *Banquete*, pode-se observar mais nitidamente a definição e os desdobramentos desta desejabilidade futura, quando inserida no percurso erótico do amante. Em 200b-200e, Sócrates define este estado desejante em contraposição ao desejo presente referente à *epithymia*:

— Não é isso então amar o que ainda não está à mão nem se tem, o querer que, para o futuro, seja isso que se tem conservado consigo e presente?

— Certamente — disse Agatão.

— Também o homem que está nesse caso, e qualquer outro que experimenta o desejo de alguma coisa, deseja o que não dispõe e o que não está presente; e o que ele não tem, o que não é por si só, o que falta, tal é o gênero das coisas para que vão o seu desejo e o seu amor? (PLATÃO, *Banquete*, 200d-e).⁷⁵

Como visto até aqui, o *eros* é um desejo de possessão presente e qualificado por um desejo racionalizado por possessões futuras. Neste sentido, o *eros* teria tanto esta identidade desejante comum à *epithymia* – visto que esta nada mais é do que um desejo puro inato – como também teria a sua identidade neste desejo de possessão eterna das essências, que é o exercício erótico por excelência. Deste modo, com esta nova predicção, o *eros* vai se afastando cada vez mais da noção de *epithymia*. Pois, como visto, ele exige uma transição entre os tipos de desejo, para que se possa buscar os verdadeiros conhecimentos. Em outras palavras, o *eros* exige um caráter racional para que o desejo presente possa ser satisfeito no futuro. Quanto a isso, Hyland (1968) afirma estar aí o quinto passo constituinte desta construção teórica. Em uma escala inicial, pode-se dizer que o que marca a transição entre o desejo-*epithymia* e o desejo-*eros* é o grau de racionalidade contido no *eros*. Portanto, aí se encontra a teoria que dá fundamento à elaboração destes passos, assim como à ordenação de uma escala hierárquica ascensional entre os termos *eros* e *epithymia*.

O fator central de distinção entre eles é o grau de razão contido em cada um. Aqui, Hyland (1968) mostra diretamente qual é o critério e o método investigativo a ser utilizado na produção de uma escala terminológica, a partir do que é apresentado por Platão em suas obras. Ambos os termos, *epithymia*, *eros* e, como será visto, *philia*, são hierarquizados na escala de acordo com o grau de racionalidade contido em cada um deles.

Mas antes de se adentrar com profundidade neste aspecto capital à distinção entre os termos, é necessário ratificar em um próximo passo, em que consistem os elementos de intercessão entre o *eros* e a *epithymia*, para que se possa estabelecer, em definitivo, por que eles não têm uma identidade entre si.

⁷⁵ Tradução modificada, Segundo a tradução realizada do francês por Luc Brisson. Na segunda fala socrática apresentada nesta citação, a tradução de José Cavalcanti de Souza se mostrou um tanto turva, o que me fez recorrer à tradução do francês realizada por Luc Brisson. “*Aussi l’homme qui est dans c ecas, et quiconque éprouve le désir de quelque chose, désirer ce dont il ne dispose pas et ce qui n’est pas présent; et ce qu’il n’a pas, ce qu’il n’est pas lui-même, ce dont il manque, tel est le genre des choses veras quoi vont son désir et son amour*” (PLATÃO, *Banquete*, 200e, trad. Luc Brisson). Tradução livre da autora.

Como visto, o *eros* e a *epithymia* são frutos de uma deficiência e, por isso, têm uma necessidade de preenchimento. Tomando tal afirmativa como um sexto passo, deve-se considerar como um fator de extrema importância que o *eros* e a *epithymia* designam uma deficiência. Segundo Hyland (1968), um deseja o que no outro falta. O desejo-*epithymia* desejaria aquilo que falta no *eros*: a satisfação sexual. Neste passo, são encontrados, mais uma vez, o argumento de identidade e distinção entre *eros* e *epithymia*. Enquanto ambos são despertados pela necessidade de preenchimento, a *epithymia* é relativa tão somente aos apetites sexuais, o *eros* deseja não só contê-los como também alcançar a sua satisfação a partir da busca filosófica.

A satisfação do *eros*, portanto, não é uma satisfação presente relativa aos instintos inatos do amante. Ela é dependente de um esforço em se alcançar as essências, de um engravidar a alma de “belos discursos” (*Banq.* 210a-b). O único fator que mantém o *eros* e a *epithymia* coligados é que ambos são despertados por uma falta, por uma necessidade de preenchimento. Ambos são desejanos daquilo que neles se mostra deficiente. Nesse sentido, é possível dizer que em um primeiro momento há *epithymia*. O reflexo da beleza do amado incendeia o amante, fazendo-o desejar apetitivamente. Neste momento, o amante quer satisfazer apenas o seu desejo sexual, inato, presente. Por outro lado, o amante refreia esse impulso por querer buscar as verdades contidas no supraceleste, o que transforma a relação com o amado em erótica, justo por se tratar de uma busca deliberada pelo conhecimento verdadeiro que lhes falta.

Somente através desta busca que, assim como visto no primeiro capítulo, amado e amante podem formar um laço de “amizade” (256e). É através desta busca filosófica mútua que se chega à *philia*, pois uma relação que teve na *epithymia* a sua base não pode resultar em amizade, porque se trata “de uma prática que não tem a aprovação de toda a alma” (256c).

Neste sentido, é possível afirmar que a *philia* é o resultado direto do *eros*. Deste modo, assim como é dito por Hyland (1968): “o sétimo e último degrau consiste na queda do interesse pela *epithymia* e sua conclusão é exclusivamente concernente ao *eros*.”⁷⁶ A *philia* nos dá instrumentos que possibilitam a distinção entre *eros* e *epithymia*. A *philia* seria de origem introspectiva e, por isso, uma intelectualização do

⁷⁶ “The seventh and final step consists of dropping off the interest in *ἐπιθυμία* and concluding exclusively concerning “*Ἔρως*” (HYLAND, 1968, p.35). Tradução livre da autora.

amor⁷⁷. A *philia* é um *eros* mais racionalizado, um *eros* propriamente filosófico. Ela é o resultado desta transformação do desejo inato e presente, pelo desejo deliberado ou de cunho racional⁷⁸.

Colocados todos os passos constituintes da presente análise, passa-se a organizar os argumentos explicitados acerca das implicações contidas nos termos apresentados. (1) A *epithymia* é um apetite e seu objeto é o prazer. Trata-se da faculdade mais baixa da alma; um desejo bruto que deseja possuir de imediato aquilo que lhe falta; é um desejo desejante que só deseja de forma inata e irracional. (2) A primeira definição relativa ao *eros* é que ele consiste no desejo por uma possessão futura. Trata-se de um desejo intelectual, mais racionalizado, diferindo-se do apetite por estar um nível acima de racionalidade. (3) O *eros* deseja e ama, diferenciando-se da *epithymia* justamente por ter um segundo predicativo, indo para além do carácter desejante. O seu objeto é a beleza. Ele carrega em si um grau de racionalidade, uma capacidade deliberativa, permitindo-lhe emitir juízos de valor acerca do objeto desejado, transcendendo assim a *epithymia*. Portanto, pode-se afirmar que, em uma escala hierárquica entre os termos, se tem primeiramente a *epithymia* e, em segundo lugar, encontra-se o *eros*. (4) Deste modo, no terceiro e último degrau encontra-se a *philia*, que, como o dito anteriormente, é um *eros* racionalizado e verdadeiramente filosófico. Um *eros* que já ultrapassou todas as barreiras impostas pelos apetites, estando, por conseguinte, no extremo oposto à *epithymia*⁷⁹.

A partir da construção retrospectiva dos principais argumentos relativos às definições dos termos, pode-se concluir definitivamente em que consiste a escada terminológica entre os termos *eros*, *epithymia* e *philia*, a que há muito se pretendia explicitar. A escada que foi construída é representativa do percurso do amante e do percurso amoroso, seguindo de forma ascensional da *epithymia* até os belos

⁷⁷ A *philia* versa sobre uma racionalidade, sendo este um amor verdadeiramente filosófico. Cf. HYLAND (1968, p.36). “Looking forward to the “ascent passage” of the Symposium, the charioteer image of the Phaedrus, and even the care analogy of the Republic, we could well suspect that enhancement of *Ἔρως*. When we think of the brute desire (*ἐπιθυμία*) of which *Ἔρως* is capable, modified by a more rational element, our thought ought to turn to the possibilities offered by *φιλία* as a source of insight. Perhaps *φιλία* is also involved in *Ἔρως* in a way which distinguishes *Ἔρως* from *ἐπιθυμία*.”

⁷⁸ Sobre isso HYLAND (1968, p.37) nos diz: “[...] we learn that as the degree of reason in *Ἔρως* increases, whereby one turns his attention to increasingly higher objects of love, *Ἔρως* becomes transformed, in its highest manifestation, into *φιλία*, indeed the *φιλία* for *σοφία*, or philosophy.”

⁷⁹ Sobre o assunto ver HYLAND (1968, p.37). “I offer the following suggestion: it begins to look as though *φιλία* must be more closely associated with *Ἔρως* than with *ἐπιθυμία*. A hierarchy begins to emerge, with *ἐπιθυμία* at the bottom and *φιλία* at the top, and these two terms mediated, as it were, by *Ἔρως*, which contains elements of both.”

conhecimentos racionalizados e filosóficos. A escada terminológica, então, parte daquilo o que o amante tem em mais baixo nível em sua alma, para o que esta mantém em seu patamar de mais alto valor, a sabedoria, a procriação⁸⁰ dos belos conhecimentos na alma. Onde a ascensão se dá juntamente com a emergência do amor e da beleza, revelando que *eros* e *epithymia*, antes de se contrapor, se encaixam e coincidem – apesar do *eros* transcender a *epithymia*, tal como o dito na descrição do segundo passo.

Em primeiro lugar, então, está a *epithymia*. Um impulso natural do homem, um instinto que o leva a saciar seus apetites. Em seguida encontra-se o *eros*, que é tanto o amor que emerge deste desejo impulsivo inicial quanto um mediador do desejo irracional. O *eros* é um desejo cuja necessidade de preenchimento exige um fator racional ou deliberativo, justamente porque o seu objeto final (as essências) só pode ser alcançado através da busca filosófica dos amantes. Finalmente, em terceiro lugar está a *philia*, resultado direto deste *eros* mensurador de apetite.

Neste sentido, a *philia* estaria, portanto, mais próxima do *eros* do que da *epithymia*, visto que ela carrega em si um caráter racional de nível mais elevado. A *philia* é o resultado direto deste *amor-medida*. Trata-se de um *eros* transformado, um *eros* intelectualizado relacionado ao amor à sabedoria. Deste modo, a *philia* encontra-se ainda mais próxima do *eros*, no sentido em que ela tem um vínculo mais próximo à busca de um conhecimento verdadeiramente existente, decorrente da relação erótica. Logo, a *philia* depende do predicado racionalizador do *eros*, ela é o *eros* em sua racionalização⁸¹.

Sendo assim, é possível concluir que segundo os passos analisados e a escala hierárquica ascendente estabelecida, há uma relação indissociável entre os termos: *epithymia*, *eros* e *philia*. A *philia* não existe sem *eros* e ambos não existem sem *epithymia*. O *eros* é um desejo mediador que permuta entre a *epithymia* e a *philia*, acabando por ser também, devido ao seu caráter intelectualizado, um propulsor da amizade; que é o fim último do percurso erótico. Deste modo, podemos afirmar que a *epithymia* é a causa primeira da *philia*, e que sem ela não haveria nem *eros* e nem *philia*.

⁸⁰ Esta passagem é referência direta ao discurso de Diotima em Platão, *Banquete* (198a-212c).

⁸¹ A *philia* pode ser considerada um *eros* racionalizado, pois ainda há *eros* quando a *philia* vai ganhando espaço. Pode se dizer, de maneira hipotética, que ao longo da relação erótica, entre a *epithymia* e a *philia*, haja um crescimento progressivo da racionalidade.

2.3 “O amor é um desejo”⁸²: sobre o desdobramento do *eros* em desejo apetitivo e desejo erótico

Como visto no subitem anterior (2.2), tal como defendido por Hyland (1968) em seu segundo e terceiro degraus, o *eros* ama e deseja o seu objeto, ele ama e deseja aquilo que nele se mostra deficiente. Deste modo, em primeiro lugar deve-se considerar que o *eros* é um amor por alguma coisa que nos falta.

Em contraposição a este argumento, David M. Halperin (1985) afirma que dizer que se deve amar o que não se tem é uma predicação de um amor não verdadeiro. A falta seria uma característica falha do *eros*, pois este só pode amar aquilo que ele já tem. Se a argumentação de Halperin (1985) for válida, no *Fedro* poder-se-ia pensar deste modo diante do fato da evolução erótica do amado, que inicialmente se entrega ao amante apaixonado sem lhe dedicar amor.

Na dinâmica da atração de uma relação pederástica, é somente com o andar da relação e por reflexo da dedicação do amante que o amado acaba por se apaixonar – mesmo sem ter a consciência exata do que se passa com ele. Neste sentido, o amor seria fruto de um processo presente e não de uma falta propriamente. Portanto, não ser considerado como sendo relativo a uma falta ou gerado por uma deficiência seria possível. Assim, poderia se considerar que o objeto deste preenchimento seria tão somente a presença do jovem? O amante sentiria desejo pelo jovem, e tal sentimento seria fruto de uma falta apetitiva presente? E saciada ou preenchida tal falta, o amante passaria a amar, ou ainda, ter uma relação propriamente erótica com o amado?

Da mesma maneira, Halperin (1985) afirma que a *philia* seria um amor que se sente, podendo ser direcionada tanto a amigos e familiares quanto aos amados e amantes⁸³. Mas, caminhando por estes argumentos, o que diferiria o tipo de amor que é direcionado ao amado e o tipo de amor direcionado a outras pessoas? Segundo Halperin (1985), o que difere estes dois tipos de amor é o *eros* nele contido. A *philia*, de acordo com o autor, seria ausente de *eros*. Ela é a pura afeição, sendo precisamente por isso que o amor que um amante dedica ao amado é infinitamente maior e incomparável ao amor sentido por seus parentes e amigos. A *philia* é um amor de natureza distinta.

⁸² PLATÃO, *Fedro*, 237d.

⁸³ Cf. HALPERIN (1985, p.163). A *philia* ter a sua identidade no amor, não significa que ela tenha a sua identidade no *eros*. Halperin equivale os termos, na medida em que ele analisa o que hoje se entende por amor. Tal como se dá com o *eros*, que hoje não o entenderíamos como amor, mas como desejo.

Como então se dá a distinção entre o *eros* e a *philia*, se Halperin (1985) diferentemente do que foi visto no subitem 2.2, exclui por completo o desejo⁸⁴ dos laços de *philia*? Em resposta a esta questão o autor afirma que o *eros* é sim um desejo. Em contrapartida, este desejo contém duas predicções internas que se identificam com a ideia geral de *eros*, mas se contrapõem entre si. Sendo assim, Halperin (1985) afirma que o *eros* é composto por dois tipos distintos de desejo: o desejo apetitivo, relativo a *epithymia*, e o desejo erótico que, nesse caso, teria a sua identidade no que até agora foi definido como o *eros* propriamente. Esta distinção, segundo o autor, permitiria uma apresentação mais clara sobre a diferença entre *eros* e *philia*.

Deste modo, o autor diz que a *philia* traria uma gratificação puramente espiritual⁸⁵, enquanto o *eros*, por conter na sua estrutura a *epithymia*, envolveria também uma gratificação física. Neste sentido, o *eros* carregaria uma dupla gratificação: aquela que não exclui o contato físico, permitindo o amante se satisfazer apetitivamente; e aquela que só almeja se satisfazer mais plenamente, referente à busca pelos conhecimentos verdadeiramente existentes. Halperin (1985)⁸⁶ expõe que na relação erótica o desejo sexual referente à *epithymia* se mostra tal como um movente da afetividade humana. Não tendo a pretensão de romantizar a ideia do amor platônico, ele quer estabelecer uma coerência criteriosa acerca da filosofia do *eros*, retirando dela os obstáculos para que se possa chegar em uma relevância e originalidade de pensamento. Segundo ele, a teoria erótica platônica está mais próxima da ideia de desejo sexual do que de um amor erótico puro. Sendo assim, o desejo erótico também pode originar a *philia*, mas não a constitui. O *eros* é o desejo ardente apaixonado que, assim como pôde ser visto no *Fedro*, é despertado através da visão física da Ideia de beleza. Deste modo, a natureza erótica é, em primeira instância, o fenômeno de atração entre amado e amante, sendo um desejo sexual e não se tratando de uma emoção ou sensação de amor⁸⁷.

⁸⁴ Nesta sentença, a palavra desejo está fazendo referência a todo o desejo existente no relacionamento amoroso. Logo, ela está englobando tanto o desejo apetitivo quanto o desejo erótico.

⁸⁵ Há de se sublinhar a não concordância com a afirmação de Halperin (1985) de que a *philia* traria uma gratificação puramente espiritual, já que, assim como foi e será visto, acredita-se que haja uma progressão entre termos e, deste modo, que ainda haja traços de desejo (ao menos erótico) na *philia*.

⁸⁶ Cf. HALPERIN (1985, p.162).

⁸⁷ Cf. HALPERIN (1985, p.163-4). “[...] *sexual desire represents a proper subject of study for an erotic philosopher not insofar as it can be described as something specifically sexual – that is, as a biophysical process – but insofar as it can be described as an expression of intentionality – that is, as a manifestation of the capacity of mental events to be directed to objects and states of affairs in the world.*”

De acordo com Halperin (1985), é o desejo que fortalece o *eros*⁸⁸. O que diferencia o *eros* das outras modalidades de amor é que ele é um desejo. A *philia*, por sua vez, já seria um amor mais puro. Na relação entre amado e amante há *philia*, mas tal relação só tem uma força maior, uma força emergente, porque o desejo se mostra tal como um potencializador da *philia*. Antes de ser amor, o *eros* é então instrumento potencializador, responsável pela força e movimento da relação amorosa. Sem ele não há relação, pois não há desejo. O desejo é o fator de união entre amado e amante, já a *philia* constitui uma base que pode ser potencializada pelo *eros*, ou, como visto, pelo desejo erótico que incide no relacionamento amoroso.

Assim como é estabelecido por Halperin (1985), o apetite (*epithymia*) seria, portanto, um predicado do *eros*, assim como também o desejo erótico. Entretanto, não há qualquer identidade entre desejo apetitivo e desejo erótico, a não ser o fato de ambos serem desejos. A *epithymia* está contida no *eros*, no sentido em que o *eros* é uma espécie de desejo, mas na *epithymia* não está contido o desejo erótico. Não podendo ser satisfeito pela possessão imediatizada do objeto, o desejo erótico não termina após o intercuro sexual, pois ele depende de uma percepção de valor, incorporando um julgamento positivo acerca do seu objeto⁸⁹.

Halperin (1985) diz que o objetivo do desejo erótico-sexual é a realização de um estado de relação amorosa (ou erótica) ideal, uma satisfação direcionada ao que é bom. O objetivo do *eros* é uma atualização do bem. Assim como o que está defendido no quarto degrau de Hyland (1968), o *eros* tem necessariamente como predicação interna o desejo deliberado por uma possessão futura e eterna.

O desejo erótico trata de uma perpetuação, não de uma satisfação imediata. Na relação amorosa, a resposta do amante não é irredutivelmente sexual. O desejo erótico é direcionado a um objeto particular que contém um valor individual responsável por um interesse particular, é dependente de algum aspecto qualitativo que se manifesta no amado – trata-se de uma equação de qualidades que torna o amado digno de investimento. No *Fedro*, como exemplo, pode-se observar que o *eros*, enquanto *mania*

⁸⁸ Neste parágrafo, a palavra desejo tem referência tanto ao desejo apetitivo quanto ao desejo erótico, já que, segundo Halperin (1985), ambos são partes constitutivas do *eros*.

⁸⁹ Cf. HALPERIN (1985, p.174). “*Sexual attraction expresses a genuinely erotic and not merely an appetitive desire, according to Plato, whenever the sexual object is desired for the value qualities it manifests to the lover, not merely for its usefulness as an instrument of sexual pleasure.*”

divina, adquire um caráter suprracional, sendo uma força transcendental⁹⁰. Em 252d-e, pode-se notar que o amante escolhe o amado de acordo com o seu “caráter” (252e) e nele procura desenvolver certos caracteres divinos, para que assim ambos se assemelhem à divindade e, deste modo, se assemelhem entre si:

Assim, no que concerne ao amor aos belos jovens, cada um escolhe de acordo suas disposições e, como se ele fosse um deus, ele lhe erige uma estátua que adorna, para honrar e celebrar seu mistério (PLATÃO, *Fedro*, 252d).⁹¹

Se adentrarmos o discurso de Diotima, no *Banquete*, é possível observar também que o desejo erótico incorpora um valor ou julgamento positivo sobre o seu objeto, enquanto que o desejo apetitivo não expressa nenhum julgamento de valor. O desejo apetitivo tem como objetivo a satisfação de uma necessidade imediata.

Por outro lado, o desejo erótico tem como objetivo a satisfação através de coisas boas, indo para além das circunstâncias presentes. Almeja, então, a atualização de um bem. O objetivo do desejo apetitivo, por outro lado, é o arquivamento do prazer, uma gratificação terminal de uma necessidade presente.

Nas palavras de Halperin (1985), “em sua formulação original, a *epithymia* é um impulso bruto”⁹², sendo a manifestação sexual referente à *epithymia* um desejo cego para copulação, para a realização e estímulo genital. Trata-se de uma relação bestial, visto que o desejo apetitivo é um impulso imediato para a satisfação sexual imediata, cujo objeto – procurado por impulso – deve ter a capacidade individual de responder apetitivamente frente a qualquer tipo de estímulo. Esta é a condição de satisfação, que não depende de uma valoração positiva acerca do objeto desejado, pois, neste caso, se trataria do desejo *epithymênico*.

Tanto no *Banquete* quanto no *Fedro*, quando o amante é atraído pela beleza de um corpo a sua resposta é necessariamente sexual-apetitiva. Mas, quando ele é atraído pela beleza em todos os corpos e pela beleza nas almas, a resposta não é acompanhada pelo impulso de realização dos prazeres imediatos, visto que o amante se encontra atraído pela beleza nas almas.

⁹⁰ O *eros* é uma loucura divina (força transcendental) e, além de sua origem, inspirando os homens os faz almejar coisas igualmente divinas (caráter suprracional) que não podem ser apreendidas através da racionalidade terrena.

⁹¹ “Ainsi donc, en ce qui concerne l’amour des beaux garçons, chacun choisit selon ses dispositions et, comme s’il s’en faisait d’un dieu, il lui érige une statue qu’il orne, pour l’honorer et célébrer son mystère” (PLATÃO, *Fedro*, 252d, da tradução do francês de Luc Brisson). Tradução livre da autora.

⁹² “[...] *epithymia* in its original formulation is a brute impulse [...]” (HALPERIN, 1985, p.172). Tradução livre da autora.

No *Banquete*, quando o amante passa a contemplar “a beleza que está nas almas” (*Banquete*, 210b), “nos ofícios e nas leis” (*Banquete*, 210c) e nas “ciências” (*Banquete*, 210d), a sua resposta passa a ser a partir de elementos intelectuais e não mais de elementos apetitivos irracionais⁹³. Assim como é explicitado por Halperin (1985), o desejo erótico é “a busca intelectual pela verdade”⁹⁴, sendo despertado pela beleza física do amado. O *eros*, desta forma, é um desejo que comporta duas respostas distintas: a satisfação sexual e a satisfação intelectual. Segundo o autor, ambas as predicções internas ao *eros* são incitadas pelo mesmo objeto: “a beleza transcendente”⁹⁵; e ambas teriam o mesmo objetivo: “a realização da *eudaimonia*”⁹⁶, definida como a posse perpétua do bem pelo amante”⁹⁷.

Voltando à estrutura do desejo apetitivo, como visto, ele nada mais é do que o desejo por um prazer, que no caso do amante é um prazer sexual. Não demandando qualquer julgamento de valor, o apetite sexual tem seu alvo na gratificação terminal de uma necessidade, através da posse imediata do seu objeto.

A *epithymia* expressa a possibilidade de satisfação independente do bem, tendo como princípio motivacional apenas a elevação do prazer. Muito próxima à definição apresentada por Hyland (1968), Halperin (1985)⁹⁸ afirma que os objetivos do desejo apetitivo, ou da *epithymia*, são mera e negativamente instrumentais, além de ilusórios e irreais. A *epithymia* é um impulso bruto, um desejo cego, reitera-se. Assim como é afirmado por Lísias no *Fedro*, o amante tomado pelos apetites cobiça “apenas o corpo” dos amados “sem lhe conhecer o caráter e os hábitos, de forma que não se pode ter certeza de que semelhante ligação sobreviva ao desejo” (232e-233a).

De acordo com Halperin (1985), a distinção platônica entre o apetite sexual e o desejo sexual é uma “anatomia filosófica da motivação humana”⁹⁹, diferenciada em dois tipos básicos de desejo, respectivamente, o desejo apetitivo e o desejo erótico, que formam a caracterização direta da investigação platônica acerca da sexualidade. Deste modo, o *eros* platônico teria o seu sentido na intencionalidade do desejo sexual, não se

⁹³ Cf. HALPERIN (1985, p.187). “All of these responses represent genuine species of erotic desire. Only when I recognize that what attracts me to the person I desire is actually available to me in a purer form in the objects of intellectual beauty am I finally ready to embark upon my true course of education.”

⁹⁴ “the intellectual’s quest for truth” (HALPERIN, 1985, p.188). Tradução livre da autora.

⁹⁵ “transcendent beauty” (HALPERIN, 1985, p.188). Tradução livre da autora.

⁹⁶ A palavra grega *eudaimonia*, significa felicidade, prosperidade. (A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, 16eme. Édition, Paris: Library Hachette, 1950, p.371.)

⁹⁷ “the achievement of *eudaimonia*, defined as the lover’s perpetual possession of the good” (HALPERIN, 1985, p.188). Tradução livre da autora.

⁹⁸ Cf. HALPERIN (1985, p.170).

⁹⁹ “philosophical anatomy of human motivation” (HALPERIN, 1985, p.170). Tradução livre da autora.

tratando, portanto, de um desejo SEXUAL, mas de um DESEJO sexual¹⁰⁰. Ou seja, é uma concepção que não pode ser entendida a partir do viés do sexual e sim sob o viés do desejo, pois é no desejo erótico que se dá a manifestação sexual e não o inverso.

No desejo apetitivo, no entanto, o agente intencional valoriza o seu objeto em excesso, devido à atração imediata causada por sua utilidade prática. O amante deseja o seu amado, pelo prazer que ele proporcionará durante o intercursos sexual. Por outro lado, no desejo erótico a valoração colocada sobre o objeto só pode ser explicada através da referência a outro lugar de valor, pelo qual o agente endossa ao objeto particular um significado extrínseco a ele. O objeto não é selecionado de forma aleatória, pois o valor que se enxerga no amado é que desperta uma preferência particular. Deste modo, o fator erótico seria uma atribuição de um valor excessivo a um objeto particular, que resultaria na sua escolha.

No caso do desejo erótico, o amante deseja o amado por suas propriedades tanto físicas quanto intelectuais. A não obtenção deste tipo de desejo, que traz um contentamento específico, gera desapontamento. Mesmo que o amado satisfaça os desejos apetitivos do amante, ele ainda carecerá de outra satisfação que paira além de tal necessidade de um aprazimento imediatizado, característica da intencionalidade inata do desejo apetitivo.

2.4 A escala hierárquica dos termos

A partir do conteúdo levantado e desenvolvido, algumas questões foram despertadas. Mas no que concerne ao congruente à comparação efetuada entre os dois textos que serviram de base para o presente capítulo – a saber, os artigos de Hyland (1968) e Halperin (1984) –, certos problemas parecem ser de maior relevância do que outros, como por exemplo: Qual é o objeto último do desejo erótico?

Como visto anteriormente, o desejo erótico é sempre o desejo pelo Bem. E sendo a beleza um caminho ou uma mediatrix para ele, o objeto último do desejo erótico é, portanto, as Ideias. Neste sentido, a beleza se delineia como horizonte de possibilidades para se chegar às essências, que são justamente o que se mostra deficiente na natureza humana. Mas a que ponto se chega a partir do exame conceitual dos termos *epithymia*,

¹⁰⁰ Cf. HALPERIN (1985, p.171).

eros e *philia*? As questões que decorrem de tal análise criam um repertório de problemas que precisam ser resolvidos para que se possa chegar a uma concepção teórica acerca dos textos platônicos, portanto.

Os problemas explicitados aqui oferecem embasamento para se afirmar que entre os dois artigos analisados, houve uma transposição conceitual concernente à concepção mesma do *eros*. Enquanto Hyland (1968) admite ser a *epithymia* base do exercício erótico e inferior ao *eros*, justamente por este ser uma mediana significativa para se chegar à *philia*, Halperin (1985) supre a escala dos termos, defendendo que o *eros* é um desejo, havendo apenas uma diferenciação entre os desejos interiores existentes no próprio *eros*. Logo, antes de estabelecer uma escala termológica, Halperin (1985) nos apresenta uma contraposição dos tipos de desejo, o apetitivo e o erótico, mostrando-nos uma nova interpretação possível dos diálogos eróticos platônicos.

Como foi clarificado ao longo de todo o desenvolvimento aqui exposto, a definição do sentido dos termos *eros*, *epithymia* e *philia* é fundamental para a compreensão do relacionamento amoroso no *Fedro*. Sendo assim, a utilização dos referidos comentadores trouxe uma gama de proposições de suma importância acerca do problema do *eros* em Platão. Ambos os autores apresentam uma série de afirmativas tomadas como fundamento do objeto da presente pesquisa.

Em contrapartida, da certeza da grande proficiência em se realizar um estudo comparativo entre as duas interpretações expostas, Hyland (1968) desenvolveu argumentos para a elaboração de uma escada terminológica, de maneira tão fortemente embasada e esclarecedora, que nos força a atentar mais profundamente acerca das questões levantadas por ele, acreditando que estas foram expostas de modo incontornável. Hyland (1968) encontra-se, a todo o tempo, reafirmando que o que realmente importa ao cerne de toda construção da escada terminológica, o que difere e hierarquiza os termos é o grau de razão contido em cada um deles. Visto isso, seria possível dizer que o ponto final da *epithymia*, quando bem direcionada, seria uma amizade duradoura? O fim do movimento erótico implicaria em se tornar verdadeiramente um amigo da sabedoria e um amante da verdade? Mas, então, qual seria o percurso real de um amante eroticofilosófico? Qual seria a norma a seguir, para que os amantes consigam chegar à visualização das essências, se é que realmente existe uma normatividade no *eros*?

Antes de se responder tais pressupostos, cabe lembrar que na definição dos termos em questão, a *epithymia* e a *philia* são sempre colocadas em contraposição ao *eros*. Tanto no *Fedro* quanto no *Banquete*, Platão parece não estar interessado em defini-las em si mesmas ou por si mesmas. As suas definições estão sempre subordinadas ao que cada orador dos diálogos almeja falar sobre o *eros*; estando a *philia* e a *epithymia* completamente subordinadas às concepções ou discursos eróticos. Tal ponto confirma que, apesar de os termos e suas significações específicas se afastarem da definição do *eros*, propriamente, eles estão de maneira incontestável ligados a ele. Nos diálogos sobre o amor, Platão está nos dizendo o que é o *eros*, quais são as condições para a sua existência e quais são as consequências da relação erótica, o que faz com que a *philia* e a *epithymia* apenas façam parte desta construção teórica cujo objeto principal é o *eros*¹⁰¹.

Dando prosseguimento à recapitulação dos problemas centrais apresentados, se compararmos as definições defendidas por Halperin (1985) aos passos estabelecidos por Hyland (1968), observa-se que o movimento erótico se encontra limitado a dois termos: *eros* e *philia*. Isto porque a *epithymia* se mostra tal como um predicado de identidade interna ao próprio *eros*. Por conseguinte, sendo a *epithymia* um predicado indissociável do *eros* – e não mais possível, como sugere Hyland (1968) –, agora é o próprio *eros* que impulsiona o amante ao seu amado e ao mesmo tempo mede tal impulso, que é puramente apetitivo.

Neste caso, apesar de certas divergências, pode-se afirmar que há uma relação de identidade entre o que é defendido por Halperin (1985) e Hyland (1968), já que ambos concordam que o *eros* ama e deseja. Ao mesmo tempo em que ele deseja apetitivamente a beleza refletida no corpo do adolescente, ele o ama e deseja eroticamente, fazendo-o dominar os seus prazeres e caminhar em direção aos belos conhecimentos.

Assim, ao mesmo tempo em que na teoria defendida por Hyland (1968), acerca de que o *eros* teria uma distância da *epithymia*, por não conter em si o apetite, seja incontestável que devido às suas colocações extremamente claras e legitimadas pelo próprio texto platônico, na análise da teoria defendida por Halperin (1985) encontra-se, em contrapartida, uma dificuldade de não identificar, de alguma forma, o *eros* com a

¹⁰¹ Sobre isso ver FERRARI (1992, p.248). Diferentemente de HALPERIN (1985), HYLAND (1968) e NUSSBAUM (2009), Ferrari não acredita ser de importância a realização ou a pesquisa de uma definição dos termos que se encontram subjacentes ao *eros*, tanto no *Banquete* quanto no *Fedro*. O autor não está interessado em sublinhar a relevância do papel da *philia* na discussão acerca do *eros* platônico - que para ele trata-se de uma discussão de fundo, quando estamos a falar sobre o relacionamento erótico platônico.

epithymia, visto que ambos são indubitavelmente uma forma de desejo. O desejo, então, se mostraria irremediavelmente como um predicado constante do *eros*. O que nos faz tender a considerar que apesar do *eros* não ser um desejo apetitivo, ele e a *epithymia* necessariamente caminham juntos – visto que, na relação erótica descrita no *Fedro*, os amantes têm como norma a contensão da satisfação dos seus desejos inatos. Tal consideração faz pensar que apesar da diferença entre o que é alegado por Hyland (1968) e Halperin (1985), parece que ambas as teorias são complementares, de certa forma, quando se sublinha esta ligação interna entre o *eros* e a *epithymia*.

Na esteira deste pensamento, pode-se alegar, então, que a real diferença entre as duas teorias defendidas estaria no fato de que Hyland (1968) coloca o desejo como um predicado possível do *eros*, um elemento estrutural do mesmo, o que faz com que o *eros* se identifique com o desejo, mas não de todo com a *epithymia*; enquanto que Halperin (1985) já encontra no desejo-*epithymia* a sua identidade.

Ademais, se forem fundidas as teorias relatadas neste capítulo, se poderia chegar às seguintes alternativas: (1) o *eros* não teria a sua identidade em duas predicacões distintas de desejo. (2) O início do percurso amoroso ou do movimento erótico se daria, então, a partir do desejo apetitivo (*epithymia*). (3) Em seguida, o *eros* adentraria, emprestando um valor racional ao desejo apetitivo e se transformando em desejo erótico. (4) E, por fim, se teria a *philia*, derivação direta do desejo erótico e indireta do desejo apetitivo, por ser este o princípio ou a base de todo o percurso amoroso.

Com o intuito de explicar objetivamente o arcabouço conceitual, segue-se um quadro teórico comparativo dos termos em pauta e suas decorrentes definições, no que concerne ao defendido por Hyland (1968) e Halperin (1985), tal como o explicitado no presente capítulo.

Quadro 2: As definições terminológicas dos termos *epithymia*, *eros* e *philia*.

	HYLAND (1968)	HALPERIN (1985)
	Apetite	Desejo Apetitivo
EPITHYMIA	<ol style="list-style-type: none"> 1. Ponto de partida do movimento amoroso. 2. Não tem grau de racionalidade. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. A <i>epithymia</i> é um desejo, e esse desejo é apetitivo. 2. Trata-se de um predicado interno ao <i>eros</i>.
	<i>Eros</i>	Desejo Erótico e Apetitivo
EROS	<ol style="list-style-type: none"> 1. É decorrente da <i>epithymia</i>. 2. É um desejo. 3. Tem um grau a mais de racionalidade. 4. É um mediador da <i>epithymia</i>. 5. Tem como objetivo a busca das essências. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. O <i>eros</i> é um desejo, e esse desejo é subdividido em erótico e apetitivo. 2. Por conter um impulso irracional e um impulso com um aspecto racional, envolve tanto o desejo sexual quanto o desejo de busca pelas essências.
	Amizade	Amor puro
PHILIA	<ol style="list-style-type: none"> 1. É o ponto final e consequência natural do movimento amoroso. 2. É o maior dos graus de racionalidade. 3. Ainda contém elementos do <i>eros</i>. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. A <i>philia</i> não é um desejo, ela é o ponto final racionalizante do movimento amoroso. 2. É decorrente do desejo erótico e apetitivo, que trabalhariam juntos. 3. A <i>philia</i> é um amor purificado.

Feita tal demonstração, ainda restam certas questões a serem resolvidas sobre a relação intrincada entre o *eros* e a *epithymia*. Em primeiro lugar, como visto no segundo subitem do presente desenvolvimento, no sexto degrau da escada formulada por Hyland (1968), o *eros* desejaria aquilo o que na *epithymia* falta. Mas em que sentido um deseja o que falta no outro? Ora, no sentido em que a *epithymia* deseja o intercurso sexual, enquanto que o *eros* deseja o que se encontra ausente na *epithymia*. Ou seja, ele deseja deliberadamente, e não instintivamente, o belo e o bem.

Por conter um grau de deliberação, que se encontra ausente na *epithymia*, o *eros* tem como função a repreensão de tudo o que impeça os amantes de alcançarem as essências. Desejando não só o refreio *epithymênico*, como também a aquisição dos verdadeiros conhecimentos. Na passagem da *epithymia* para o *eros*, então, só haveria a mudança de *status* do desejo. Isto leva a considerar que, assim como o afirmado por Halperin (1985) em todo seu escopo teórico, o *eros* seria um tipo de desejo (erótico) que, ou teria como segundo predicado o desejo apetitivo, ou caminharia juntamente com ele tendo como divisória uma linha muito tênue.

Mas o que se pode afirmar a partir de tais asserções? Com efeito, se o *eros* for realmente intrincado a uma predicação interna que o dividiria em desejo erótico e

apetitivo, acredita-se que, ainda assim, não significaria a total exclusão da *epithymia* no movimento erótico. Mas como isso se dá? A presença da *epithymia* no *eros* não se trataria de um fator excludente do apetite enquanto ponto de partida para o relacionamento amoroso. Ou seja, na dinâmica de atração relativa ao relacionamento amoroso, seria encontrada primeiramente a *epithymia*, por si só, que seria responsável pelo interesse e vontade de aproximação entre amante e amado. Em seguida, viria o *eros*, com a sua dupla predicação interna (amor e desejo), que corresponderia diretamente à busca dos amantes em dominar os seus apetites, em prol da apreensão de um conhecimento verdadeiro, em prol da filosofia. E, por último, a *philia*, ponto final do movimento, onde amado e amante transpõem a relação erótica para uma relação definitiva de amizade.

Em outras palavras, é possível ultimar que tanto no *Banquete* quanto no *Fedro* é apresentado um escalonamento definitivo acerca das definições apresentadas sobre o que é a *epithymia*, o *eros* e a *philia*: (1) Primeiramente o amante deseja o jovem. Possuído pela loucura do *eros*, independente se este for um mal ou um bem na vida dos amados, o amante sente desejo pelo seu objeto de interesse. (2) Em um segundo momento, há *eros*. Afastado da sua definição enquanto *epithymia*, o *eros* agora é símbolo do autodomínio. Amado e amante dominam os seus apetites – a satisfação dos seus prazeres inatos e irracionais – para que juntos possam caminhar em direção aos conhecimentos verdadeiros. (3) Por fim, no terceiro e último momento, a relação amorosa cede lugar aos laços de *philia* que, ainda acompanhados pelo desejo de busca filosófica, os acompanhará pelo resto da vida.

3. O MOVIMENTO ERÓTICO NO *FEDRO*

Como pôde ser observado no capítulo anterior, ao se compor uma escala hierárquica ascendente com os termos *eros*, *epithymia* e *philia* muitas questões foram levantadas. Dentre elas, de que modo é possível identificar os elementos da *philia* e a sua definição exata, se o próprio Platão não os expõe com exatidão no *Fedro* e no *Banquete*?

Em resposta a tal indagação, certos elementos da *philia* podem ser reconhecidos, por ocasião da análise também realizada dos dois primeiros discursos sobre o *eros*. Levou-se em consideração, para isso, que eles são os únicos que apresentam alguns, ainda que poucos, componentes de uma relação dessa natureza.

Desta forma, na busca de uma definição do termo *philia*, deve-se atentar que, assim como visto no primeiro capítulo, o discurso de Lísias e o primeiro discurso de Sócrates em muito auxiliam para a construção teórica do que seja a amizade, na medida em que todo o seu escopo argumentativo é voltado unicamente para o fim último da relação erótica, que desde o princípio do *Fedro*, é colocado como sendo a edificação dos laços de amizade.

É portanto a partir dos referidos discursos que se torna possível identificar os elementos da *philia* e qual a sua importância no relacionamento amoroso. Por que Sócrates modifica a estrutura do seu discurso sobre o *eros* na palinódia, mas não altera o final do relacionamento amoroso?

De acordo com o que foi desenvolvido no segundo capítulo, a *philia* nasce do e no *eros*. A partir do momento em que o amado vai se identificando gradualmente com o amante, a relação ganha um estatuto de reciprocidade, que caracteriza a dissolução inicial do *eros* e o surgimento da amizade. Apesar de o argumento da reciprocidade não ser inédito à retratação socrática, tendo em vista que Lísias já havia escrito que uma relação de amizade exige “vantagens recíprocas” (234c), é na palinódia que tal argumentação ganhará força, devido à descrição minuciosa de como se chega a esse nível do relacionamento. O que não implica em dizer que Sócrates tenha detalhado o que seja de veras a amizade, já que o seu segundo discurso sobre o *eros* chega ao fim exatamente neste argumento.

À vista disto, ainda que haja uma defasagem conceitual acerca da definição do termo *philia* no *Fedro*, é da sua relação com o *eros* e com a *epithymia* que se pode

hierarquizá-la na escala terminológica construída nesta dissertação. Sendo assim, é da clara definição do *eros* e da *epithymia* que se torna possível o estabelecimento da natureza do vínculo de amizade e dos prováveis elementos que o constituem.

Destarte, após a visualização do panorama conceitual referente ao objeto da presente pesquisa, e partindo dos problemas explicitados até aqui, este capítulo consiste, em primeiro lugar, em uma apresentação das alternativas teóricas acerca das definições encontradas de cada termo. Para que assim, em um segundo momento, possa ser realizada uma exposição das consequências desta tentativa de estabelecimento de uma hierarquia ascendente entre o *eros*, a *epithymia* e a *philia*. Em outras palavras, no corrente desenvolvimento se pretende responder, enfaticamente, a questão acerca de a razão do *eros* não ter a sua identidade nem na *philia* nem na *epithymia*. Assim como o porquê de poder haver confusão entre ambos, e, por fim, por que é possível afirmar que há uma normatividade no *eros*, ou ainda, uma dimensão racional na loucura erótica.

3.1 *Epithymia*

Assim como foi evidenciado nos capítulos anteriores, a *epithymia* expressa a possibilidade de uma satisfação independente do bem. A *epithymia* tem a sua identidade numa deficiência de caráter genérico, sendo referente a um apetite que nunca se esgota, justamente por ser da natureza do desejo epithymênico a vontade de satisfação imediata dos prazeres sexuais que nunca são acompanhados de qualquer juízo de valor. A *epithymia*, portanto, é um desejo que carrega uma impossibilidade de satisfação e por isso se trata de um desejo instintivo onde há um movimento circular de rápido preenchimento e esvaziamento.

Assim como é apresentado nos dois primeiros discursos sobre o *eros* no *Fedro*, o amante ou o amado, que se entrega a uma relação que tenha como guia o desejo apetitivo, está sempre neste movimento de inflação e esvaziamento, de satisfação e apetites contínuos, deixando-se guiar pela *epithymia*. O amante apaixonado empenha-se com afincamento para que possa realizar o mais rápido possível, o seu desejo sexual, ou ainda, para que tenha instantaneamente a sua falta amenizada através da gratificação física.

Deste modo, o princípio motivacional da *epithymia* é a elevação do prazer. Tal faz com que o belo e o bem, objetos do desejo erótico, não possam ser alcançados a partir de uma relação cujo vínculo só tenha como objetivo a satisfação sexual do

amante. Dado que o desejo apetitivo é um contentamento de satisfação genérica, ele não tem um intento por um objeto particularizado que seria, no caso, a imagem da Ideia de beleza.

Um amante governado pelos apetites, assim como é descrito nos discursos iniciais do *Fedro*, não se satisfaz com apenas um amado. Tendo em vista que o amante almeja tão somente a satisfação imediata de seu prazer no corpo do amado, acalmado o desejo apetitivo ele parte para outro corpo que o possa saciar. Na *República*, em 438a-439e, Platão dá o exemplo da sede. Em resumo, o filósofo diz que não se sente sede por algo bom ou ruim, há uma simples sede que por impulso ou instinto é saciada temporariamente, ou ainda, presentemente. Trata-se de um apetite não qualitativo, que dentre seus objetos não discrimina suas qualidades, sendo essencialmente o prazer o alvo deste desejo *epithymênico*.

Retomando-se o argumento da *República*, quando um homem tem sede ele não carrega um desejo intelectualizado por uma bebida específica, não há emissão de qualquer juízo de valor acerca do objeto desejado. Em contraposição ao *eros*, como por exemplo, se desejaria apetitivamente beber água ou qualquer outro líquido, porque se está com sede. Por outro lado, se desejaria eroticamente beber uma taça de vinho por dia, pois é comprovado cientificamente que este hábito faz bem ao coração. Sendo assim, independente do que se beba, qualquer bebida satisfará o apetite imediatamente. Mas no caso de se desejar beber vinho, é devido às propriedades valorosas que ele possui que se sente desejo em consumi-lo¹⁰².

Logo, o ato de desejar uma bebida específica é fruto de uma deliberação. Trata-se de um desejo deliberado. Análogo a este raciocínio, assim como é explicitado por Lísias e pelo primeiro discurso de Sócrates, da mesma forma que o amante apaixonado deseja apetitivamente o seu amado pelo prazer imediato que ele oferece no instante do intercurso sexual, na retratação de Sócrates, o amante apaixonado deseja eroticamente

¹⁰² Este exemplo não tem a pretensão de ser um espelho do que se configura realmente o movimento erótico. Se assim ele fosse considerado, poderia cair em equivalência com a higienização dos afetos de Lísias, na medida que tanto o presente exemplo – lido de forma isolada – quanto em Lísias, o desejo erótico se apresenta de forma racionalizada e vazia de afeto. Possivelmente, também o tenha feito. O fato é que esta passagem da *República* foi utilizada apenas como um exemplo do esforço do filósofo em adquirir um bem futuro que, neste caso, é a aquisição eterna das essências. Logo, apesar do presente exemplo indicar que o homem deve passar por atividades intermediárias, prazerosas ou não, para chegar ao seu objetivo final, o que se quis mostrar é que assim como no *eros* os apetites devem ser refreados em prol da aquisição dos conhecimentos verdadeiros (do mesmo modo como tudo o que possa atrapalhar o seu processo), um homem, tendo como objetivo se manter saudável no presente e no futuro pode optar por beber uma taça de vinho por dia, mesmo que este hábito não seja completamente prazeroso – bem como o ato de contensão sexual não o é.

seu amado, pois ele possui certas propriedades valorosas que o levarão ao belo e ao bem.

Como tais exemplos clarificaram, preferir um objeto distinguindo-o de uma classe mais geral, é implicitamente um bem. Esta escolha eletiva, então, consiste necessariamente em uma seleção motivada pelo desejo erótico, justamente por ele estar sempre acompanhado de um juízo de valor acerca do seu objeto.

Assim como foi visto no subitem 2.3 do segundo capítulo, de acordo com Halperin (1985), enquanto o desejo apetitivo exige um valor meramente quantitativo, o desejo erótico exige um valor qualitativo instanciado e manifestado no amado desejado. Então, no caso do amante, tal desejo é dependente de algum valor qualitativo que se manifesta no indivíduo que o atrai, uma combinação de qualidades que o fazem querer possuir o amado¹⁰³.

Ora, o desejo apetitivo sexual é um impulso imediato de satisfação imediata, cujo objeto só precisa ter a capacidade de responder sexualmente a qualquer estímulo, através de um desejo da mesma natureza, reitera-se. Já a estrutura intencional do desejo erótico não pode ser explicada apenas pelo impulso de uma gratificação sexual imediata, pois o desejo erótico é entonado pela aura de valoração que ilumina o seu objeto. Neste caso, o corpo do amado não tem valor em si mesmo, pois o valor que o amado evoca é dependente de uma combinação de aspectos e do que tais aspectos representam para o amante. Não é porque o amado é naturalmente desejável em si que o amante o deseja, são certas associações íntimas despertadas por tais aspectos valorosos. O desejo erótico, portanto, é uma atração por algo bom, é um desejo pelo bem e não simplesmente por algo imediatamente gratificante.

Embora todos estes aspectos negativos constituam o desejo apetitivo, não se pode esquecer que ele tem um papel fundamental no relacionamento amoroso. Assim como foi apresentado no primeiro e no segundo capítulos desta dissertação, a *epithymia* é a origem de todo o movimento erótico, e tal asserção não pode ser colocada de lado. Muito ao invés disto, esta afirmação é o ponto base para que se possa arquitetar toda a escala terminológica que até agora se pretendeu explicitar.

¹⁰³ Sobre tal afirmação ver HALPERIN (1985, p.175-6). “*But what I desire E whenever I am passionately attracted to an individual human being is, by contrast, some value quality which he or she manifests – or instantiates – and thereby makes locally accessible to me. What attracts me to a particular individual, in other words, is not in reality something unique to that individual but is rather a combination of qualities or properties that can be abstracted, generalized, and repeated in other human instances. Any person who similarly manifests the constellation of qualities I cherish in my beloved is, therefore, an equally likely candidate for erotic investment on my part [...].*”

Neste sentido, na compreensão do percurso da relação erótica no *Fedro*, é essencial entender a necessidade do cocheiro em perder a luta contra a violência do cavalo negro, frente à beleza reluzente do jovem amado. A perda da batalha é o ponto base para que o amante entre em contato com o reflexo da Ideia de beleza e, partindo dele, possa iniciar um relacionamento erótico. É desta perda que o amante tem a possibilidade de rememorar as essências, de reativar esta memória que lhe foi perdida. Uma vez que foi visto que o que desperta o interesse do cocheiro-amante pelo amado é a beleza encarnada nele, pode-se dizer que é o seu reflexo físico que qualifica o amado ao investimento erótico. O amado, então, é a representação da possibilidade de rememoração da Ideia de beleza. O corpo do amado é um veículo para que o amante possa chegar às essências, sendo exatamente por isso que ele acaba por amar e idolatrar o jovem, como se estivesse frente aos deuses olímpicos.

Visto isto, é possível ultimar que o desejo erótico também tem a sua origem na falta. Como foi descrito até agora, o *eros* é um desejo. Sendo assim, amar algo é sempre desejar algo, e o desejo é querer aquilo que não se tem. Trata-se da necessidade de preenchimento do que se evidencia especificamente deficiente no amante. Trata-se da necessidade de satisfação pela beleza *e* na beleza.

No primeiro degrau da escada de Diotima, como se pôde ver, o *eros* é definido como o desejo pelo belo, sendo a beleza física a primeira instância que atrai o amante desejante¹⁰⁴. Neste caso, é a beleza que aciona o movimento de preenchimento e esvaziamento na alma do amante. Tanto no segundo discurso de Sócrates no *Fedro* quanto na escada erótica de Diotima no *Banquete*, os apetites têm um papel motivacional e cognitivo. Conforme afirmado por Nussbaum (2009), eles guiam o amante em direção ao seu objeto, possibilitando a construção de um relacionamento erótico. Portanto, são os apetites que propiciam o *eros*.

Em resumo, o desejo apetitivo é direcionado a uma instância particular da beleza, que desperta o desejo sexual – uma atração meramente física. Em contrapartida e por decorrência, o desejo erótico é um desejo de possessão eterna da essência da beleza que se encontra refletida no amado – é o reflexo da beleza que legitima o percurso erótico. Sendo assim, para se chegar à beleza em si, é necessário que seja despertado o desejo sexual e que se construa um relacionamento profícuo com o jovem, devotando a ele “uma afeição verdadeiramente filosófica” (249a).

¹⁰⁴ A explanação do primeiro degrau da escala erótica descrita por Diotima (*Banq.* 210a-b) pode ser lida de forma análoga à atração do amado causada pela beleza refletida no corpo do adolescente no *Fedro*.

2.2 *Eros*

“O amor, afinal, é desejo”¹⁰⁵. Tal como foi enfatizado até aqui, o *eros* não é *epithymia*. Ele é um estado desejante cuja intencionalidade é voltada diretamente para a busca dos belos conhecimentos, para o que verdadeiramente existente, que implica em uma vida de medida e controle dos apetites. Seguindo por um caminho contrário ao que foi percorrido por Halperin (1985), acredita-se que o *eros* não tem a sua identidade em um duplo desejo, sendo, assim, apetitivo e erótico. Ora, o *eros* não é apetite. Ele caminha junto ao apetite – tanto que o que deve ser contido na relação erótica é o apetite. O *eros* é um desejo, mas trata-se de um desejo que não tem a necessidade de ser contido, justamente por ser um desejo intelectualizado de busca por verdadeiros conhecimentos.

Segundo o visto no subitem 2.2 do segundo capítulo, Hyland (1968) afirma que na realização do desejo erótico, e não apetitivo, a deliberação ganha um caráter imperativo. Para satisfação do desejo erótico é necessário que se cumpram atividades intermediárias, atividades de passagem que independem do prazer imediato que elas proporcionam. Deste modo, o *eros* se revela tal como um intermediário neste movimento em direção às essências, não sendo nem beleza nem bondade, nenhuma perfeição ou fim. O *eros* é, por essência, um *élan* entre o amante e as Ideias. Um desejo que possibilita que a natureza mortal vá ao encontro da inacessível eternidade.

Assim, pode-se afirmar em definitivo que o *eros* é próprio da filosofia. Visto que aqueles que são completamente ignorantes não filosofam ou não buscam o conhecimento verdadeiro, pois não têm a consciência de que neles exista alguma deficiência. Por isso, não sentem desejo, ou ainda, não têm *eros*, pois não são capazes de identificar nas coisas terrenas o reflexo das essências a que elas remetem. Sendo assim, tal como visto no capítulo anterior, o *eros* se apresenta como um intermédio entre os extremos, uma busca eterna por belos conhecimentos. O *eros* é o filósofo, um meio termo entre o sábio e o ignorante. Não sendo, portanto, a sabedoria ou a ignorância, a beleza ou o bem. O *eros* é a busca. O *eros* é o amante. Assim como é explicitado por Sócrates no *Banquete*:

¹⁰⁵ “Love, after all, is desire” (FERRARI, 1992, p.252). Tradução livre da autora.

[...] com efeito, a sabedoria é uma das coisas que são mais belas; ora o *eros* é o amor pelo belo. Sendo assim, o *eros* tem necessariamente que tender ao saber, e, uma vez que ele tende ao saber, ele deve estar entre aquele que sabe e o ignorante (PLATÃO, *Banquete*, 204b).¹⁰⁶

O *eros* é um desejo mais puro e por isso ele não pode ter a sua identidade na *epithymia*. Pois, na dedicação deste desejo purificado, seria impossível não estabelecer um laço de amizade com aquele que se desejou e a quem se dedicou um amor verdadeiramente filosófico ao longo da vida.

Neste caso, se poderia dizer que um dos elementos de distinção entre o *eros* e a *philia* seria a intensidade ou o estatuto do desejo presente em ambos. Enquanto o *eros* é necessariamente acompanhado pela excitação e pelo desejo, tanto apetitivo quanto erótico, a *philia* teria uma carga desejante mais amena e mais pura. Talvez, a *philia* carregue um desejo que seria estranho à *epithymia*. Ou, como visto, a *philia* poderia ser descrita como um *eros* purificado, o que a faria conter o desejo erótico em sua constituição, mas, em contrapartida, este desejo teria um aspecto mais leve e, assim como dito, puro.

Mas em que consistiria, então, a pureza da *philia*? O que significa dizer que a *philia* é um *eros* purificado? Estas questões ainda inquietam muito, principalmente por, como afirmado, conterem uma série de dúvidas teóricas sobre o *Fedro*, acerca dos elementos constituintes da *philia*. Sendo assim, através de uma recapitulação dos argumentos sobre a *philia* vistos até aqui, que se almeja encontrar algumas respostas.

Sobre a contraposição entre o *eros* e a *philia*, foi afirmado que a *philia* implicaria em uma reciprocidade que, até onde será visto, não ocorreria no *eros*. Em uma relação de *philia*, o amigo se comporta em relação ao outro como se fosse em relação a si mesmo. A amizade é uma relação de participação solidária e, apesar de estar ligada indubitavelmente ao *eros*, não se identifica com ele.

3.3 *Philia*

¹⁰⁶ “[...] en effet, que le savoir compte parmi les choses qui sont les plus belles; or eros est amour du beau. Par suite, eros doit nécessairement tendre vers le savoir, et, puisqu’il tend vers le savoir, il doit tenir le milieu entre celui qui sait et l’ignorant” (PLATÃO, *Fedro*, 204b, da tradução do francês de Luc Brisson). Tradução livre da autora.

No *Fedro*, a *philia* é a única que nunca é comparada ou descrita como sendo equivalente ao *apetite*. Como visto no segundo capítulo, alguns comentadores defendem a existência de uma relação de equivalência entre o *eros* e a *epithymia*, diferenciando-os apenas internamente. Bem, se o *eros* é um desejo, a diferença que se dá só pode ser interna a este círculo de intercessão entre os dois termos. Assim como é feito por Halperin (1985), sendo o *eros* um desejo, a distinção a ser realizada é interna ao próprio desejo, o que faz o *eros* ser dividido em desejo erótico e apetitivo.

Em contrapartida, tais intercessões realizadas não incluem a *philia*. Ela sempre é colocada de fora. A *philia* é sempre considerada como um elemento distinto e externo ao *eros*, independentemente de suas predicções possíveis. No *Fedro*, pode-se observar que a *philia* até pode ser confundida com o *eros*, por representar uma imposição de um novo ritmo na relação, ou ainda, por figurar um *ritornello*¹⁰⁷ de todo o movimento amoroso. Deste modo, a concretização dos laços de *philia* seria um fator que legitimaria a relação erótica. Na *philia* pode-se colocar como uma hipótese interpretativa que todos os passos percorridos pelo amante e pelo amado foram acertados, assim como o *ritornello* exige que todas as notas do compasso anterior sejam bem executadas, para que se dê o desempenho perfeito da linha melódica.

Assim como foi dito na introdução desta dissertação e no primeiro capítulo apresentado, a *philia* pode ser direcionada tanto aos amantes quanto aos familiares. No entanto, o que difere este tipo de amor do que é direcionado aos amantes é o tipo de desejo que o acompanha. Por isso, o amor que o amante devota ao amado é mais forte do que o amor direcionado a outros vínculos afetivos, pois ele é acompanhado pela *epithymia*, desejo este que não se encontra na *philia*. Trata-se de uma natureza inata desejante que seria ausente na amizade. A *philia*, portanto, carrega um desejo de gratificação que transcende a satisfação dos apetites.

Por outro lado, no *eros* ainda é possível identificar vestígios da *epithymia*, fazendo com que a relação erótica carregue uma dupla gratificação: tanto a física quanto aquela referente à busca pelas essências. Logo, dizer que o *eros* é um potencializador da *philia* é dizer que no percurso amoroso o desejo erótico foi sendo, cada vez mais,

¹⁰⁷ *Ritornello* é um símbolo musical, cuja expressão *da capo* (do princípio) compõe a sua identidade. Deste modo, quando um *ritornello* é colocado em uma partitura musical, após um conjunto de compassos, indica que se deve retornar ou ao início da peça ou até onde estiver um outro *ritornello* invertido. Logo, o *ritornello* indica, basicamente, que um trecho inteiro ou parcelado deve ser repetido. (PRIOLLI, 1968, p.102).

sublimado, de modo que o desejo apetitivo foi progressivamente desaparecendo. Desta forma, é com a dissolução da *epithymia*¹⁰⁸ no *eros* que os laços de *philia* emergem.

A *philia* é, à vista disto, um *eros* racionalizado e verdadeiramente filosófico. Tendo ultrapassado a barreira dos apetites, ela se encontra no extremo oposto da *epithymia*, sobrepondo-se tanto aos apetites quanto ao *eros* propriamente. A *philia* é o fim último do relacionamento amoroso. Retirado o impulso imediato de satisfação física, a relação amorosa se transforma em uma relação de amizade. O que faz ser a *philia* um pacto, um comprometimento que não mais é afetado por ações não deliberadas.

Assim como foi visto no primeiro capítulo, uma relação de amizade exige reciprocidade, sendo por isso que Sócrates expõe, ao final de sua retratação, que o amado confunde o sentimento que ele tem pelo amante. Na relação erótica, o amado vai sendo levado pelo amante sem se dar conta do que se passa. Sem se dar conta de que ele também está tomado pelo *eros*. Tal acontece, porque o amado já está tão desenvolvido no percurso do amor que acaba por enxergar em si mesmo o seu amante, ao ver que ambos já atuam igualmente na relação.

Partindo deste pressuposto, Halperin (1986), em seu artigo *Platão e a Reciprocidade Erótica*¹⁰⁹, afirma que “quando o amor é platônico, cada amante se torna mais sábio, contemplando a si mesmo na alma do seu parceiro, descobrindo desta forma, a natureza divina dentro de si.”¹¹⁰ Tal afirmativa é um exemplo claro de como se dá a transição entre o *eros* e a *philia*. Crescendo através da busca filosófica guiada pelo amante, o amado acaba por identificar em si a alma do outro; acaba por perceber que as asas de sua alma também estão germinando e se colocando em posição de retorno às essências, o que só se dará ao final de sua vida.

Neste fragmento da palinódia socrática, o amado participa do desejo apaixonado do amante por ele, sendo um retorno deste desejo erótico. Um *eros* em retorno ao *eros*; um *eros* em resposta ao *eros*. É o reconhecimento do amante através do outro, estando a sua imagem gravada em alto relevo na alma do amado – é um eco que traz a

¹⁰⁸ Dizer que há uma dissolução da *epithymia* é apenas uma hipótese teórica. Apesar de ter sido afirmado que a *philia* nasce da dissolução total da *epithymia*, não se pode dizer e definitivo se esta dissolução é total ou parcial. Visto que, assim como dito por Hyland (1968), existiria um momento na relação erótica que haveriam tanto elementos da *epithymia* quanto elementos da *philia*.

¹⁰⁹ HALPERIN, David M. “Plato and Erotic Reciprocity”, In: *Classical Antiquity* 5:1, 1986, pp.60-80.

¹¹⁰ “[...] we must seek to know ourselves in our lover’s intellect; when love is platonic, each lover grows wise by contemplating himself in the soul of his partner, discovering in this way the nature of the divinity within himself” (HALPERIN, 1986, p.70). Tradução livre da autora.

identificação, um espelho em que amado e amante se veem através dos olhos do outro. Amado e amante se autorefletem.

De forma a embasar esse argumento, Halperin (1986) afirma que “ambos [amado e amante]¹¹¹, têm a visão de uma beleza idêntica, que emana do outro”.¹¹² O fluxo de beleza que entra pelos olhos do amante e do amado reativa o canal natural das asas da alma, dando-lhe vigor. A presença do amado para o amante, e vice-versa, umidifica o caminho de crescimento das asas, que rapidamente voltam a germinar.

Sócrates realiza uma análise não convencional da dinâmica de atração da relação pederástica. E tal pressuposto filosófico é desenhado a partir do fato de que ambos os parceiros têm o requisito erótico como resposta ao estímulo da beleza. Ambos são por ela estimulados, respondendo mutuamente a tal estímulo. Esta passagem do *Fedro* talvez seja a única passagem em que se dê inteiramente a reciprocidade na teoria erótica platônica, visto que há uma fusão recíproca entre amado e amante, onde o amado vê o outro como um espelho da própria beleza. Segundo Halperin (1986), trata-se de uma passagem-espelho, onde há certa “copulação à distância”¹¹³, no sentido do prazer referente a envolver o seu amado pelo olhar, e nele se efetuar a consumação do seu amor. Havendo uma clara fusão, na medida em que os olhos de ambos se mostrem como um claro espelho, refletindo cada um a si mesmo.

Nesta passagem, há uma clarificação do caminho percorrido pelo amado e pelo amante. O contra-amor do amado, guiado corretamente, não está em busca da realização sexual, o que o faz livre para responder a paixão do amante sem o domínio do desejo apetitivo imediato. Ambos se tornam ativos, pois são amantes desejantes, sujeitos de desejo erótico neste momento de transição do *status* da relação. Ambos expressam *eros* e trocam afeições. Havendo, portanto, uma eliminação mútua da passividade, estando ambos, amantes, ativos ao mesmo tempo. Assim como é afirmado por Halperin (1986), nesta transfiguração do desejo erótico em amizade “o amante se torna literalmente outro”¹¹⁴, pois a união alcançada é completa e perfeita, indo além de uma união afetada pelo desejo sexual.

¹¹¹ Grifo nosso.

¹¹² “[...] both lover and beloved, aroused alike by their visions of an identical beauty emanating (apparently) from each other and driven by the intensity of their separate desires to new labors of visionary creativity, make simultaneous and reciprocal, though independent, progress toward the contemplation of the Forms” (HALPERIN, 1986, p.75). Tradução livre da autora.

¹¹³ “copulation at a distance” (HALPERIN, 1986, p.63, n.5). Tradução livre da autora.

¹¹⁴ “one’s lover becomes in all literalness another self” (HALPERIN, 1986, p.75). Tradução livre da autora.

Em resumo, é possível concluir que a *philia* é definida a partir de cinco pontos que se correlacionam entre si. (1) A *philia* não é e não possui em sua constituição a *epithymia*. (2) Apesar de não conter como elemento a *epithymia*, ela tem uma relação com o apetite, na medida em que ele é a origem do relacionamento amoroso. Logo, se não houvesse apetite não haveria *eros*, e se não houvesse *eros* não haveria *philia*. (3) A *philia* é resultado direto do *eros*. A relação erótica, quando bem sucedida, tende naturalmente a se transformar em amizade, e quando a amizade é despertada ela também se torna um instrumento legitimador da relação erótica. (4) A reciprocidade na relação erótica é o primeiro indício de que a relação de amizade está aflorando, sendo, deste modo, um prenúncio de que a *epithymia* está se extinguindo, assim como também é um indicativo de que o *eros* está começando a se dissolver. (5) Ao longo da relação de amizade ainda são encontrados vestígios de desejo erótico. Na *philia* há uma dimensão de racionalidade maior, mas ainda não há uma racionalidade completa ou pura. Só após os amantes terem vivido uma vida inteira voltada à filosofia, é que eles conseguem alcançar esta racionalidade divina, já no supraceleste.

3.4 *Eros*: loucura ou racionalidade?

No *Fedro*, [...] a própria filosofia é uma espécie de loucura ou *mania*, de atividade possuída, não puramente intelectual, em que o intelecto é conduzido à compreensão pelo próprio amor pessoal e por uma complexa fermentação engendrada-pela-paixão da personalidade como um todo (NUSSBAUM, 2009, p.177).

No *Fedro*, a palinódia socrática, além de ter sido uma retratação do *eros* como um todo, foi uma retratação de certos argumentos referentes à *epithymia* nos dois primeiros discursos sobre o *eros*. Apesar das definições primárias da *epithymia* corresponderem ao que foi dito nos dois primeiros discursos sobre o *eros* no *Fedro*, assim como ocorre com a *philia*, certas colocações foram retratadas, visto que nestes discursos há apenas uma abordagem negativa dos apetites, que se contrapõe a duas alegações de extrema importância. A saber, que a *epithymia* não tem a sua identidade no *eros* e, em um segundo momento, que a *epithymia* não deve ser eliminada assim como é afirmado inicialmente por Lísias e Sócrates.

Deste modo, é possível alegar que são três os principais argumentos que foram retratados a este respeito. De forma retrospectiva, primeiramente foi visto que o *eros* foi colocado como sendo relativo aos apetites que, por sua vez, não levam o homem ao bem

ou à beleza. Este primeiro ataque ao *eros* teve referência na não seletividade deliberativa do amante ao se deixar guiar pelos apetites irracionais. Nos três discursos iniciais sobre o *eros* no *Fedro*, foi ultimado que os amantes não devem se guiar pelos apetites, pois estes são prejudiciais às suas ações. Neste sentido, somente o intelecto ou a racionalidade poderiam levar o homem àquilo que é verdadeiramente belo. Visto que o apetite é um tipo de excesso, um desejo irracional da alma, sendo, deste modo, um elemento não intelectual que atrapalharia a busca do verdadeiro conhecimento.

Tal como se pôde ver no discurso de Lísias, “os amantes se arrependem do bem que tenham feito, tão logo se extinga neles o desejo” (231a), pois ao se apaixonarem eles agem com vistas a satisfazer somente o seu apetite sexual, a sua “necessidade” (231a) imediata, em vez de agirem segundo uma “deliberação refletida” (231a), promovendo, assim, “o bem do amigo no que neles estiver” (231a). Portanto, os amantes não apaixonados têm a capacidade de julgar sobre o que seria bom para os amados e, por isso, só podem ser de vantagens para eles.

Já no caso do primeiro discurso de Sócrates, ao afirmar que o jovem “deveria favorecer quem não lhe tivesse amor [*eros*]¹¹⁵” (237b), o filósofo quer dizer que o amado não pode se entregar a um amante que tenha o apetite como guia. Visto que, guiado pelas forças irracionais da alma, o amante não poderá caminhar em direção ao conhecimento das essências. Ora, o *eros* é *epithymia*, é um “inato desejo dos prazeres” (237d), contrapondo-se ao desejo de busca pelo “bem” (237d). Trata-se, por conseguinte, de um “desejo irracional” que “arrasta” os amantes para os “prazeres” mais baixos (238a). Um “excesso” (238a) que “vence o sentimento que nos leva para o bem e se dirige para o prazer despertado pela beleza [...] física” (238c).

No primeiro discurso de Sócrates, portanto, o apetite é vinculado à beleza em um sentido pejorativo. Enquanto que em sua palinódia, há esta mesma relação, mas em um ponto de vista de excelência, visto ser a beleza um o estímulo erótico por excelência.

No discurso de retratação, o *eros* não é um apetite, mas caminha junto ao apetite, eles caminham lado a lado na relação amorosa. A *epithymia* é demonstrada como a responsável pelo surgimento da relação entre amado e amante, um impulso inicial que leva o amante em direção ao jovem.

O *eros*, ao contrário do que foi dito anteriormente por Lísias e Sócrates, tem uma dimensão de racionalidade. Trata-se de um caráter deliberativo responsável pela

¹¹⁵ Grifo nosso.

realização de um julgamento de valor acerca do seu objeto que, diferentemente dos discursos anteriores, não é o corpo do jovem, mas a Ideia de beleza que ele remete.

Visto isso, o segundo argumento que foi retratado é com relação à alegação de que os apetites são um mal que, por tenderem ao excesso, devem ser erradicados. Segundo o que foi visto no discurso de Lísias, ao “recobrem o entendimento” os amantes desaprovam os “atos praticados” (231d) em estado de delírio erótico. Por terem almejado tão somente “satisfazer seus apetites” (232b), ao romperem com seus amantes, promovem unicamente “prejuízo” para “ambas as partes” (232b), pois a cobiça pelo corpo do jovem se sobrepunha a qualquer outro interesse “de forma que não se pode ter certeza de que semelhante ligação sobreviva ao desejo” (232e-233a). Deste modo, o *eros* é identificado como uma doença que deve ser erradicada, visto que um amante apaixonado não tem qualquer julgamento de valor acerca do seu objeto, sendo exatamente por este motivo que desta relação não se possa estabelecer um vínculo de amizade.

No discurso de retratação, Sócrates contrapõe tais colocações, demonstrando que os apetites não devem ser de todo erradicados. Durante o relacionamento amoroso, eles devem ser contidos, mensurados, dominados, mas o filósofo não coloca que eles precisam ser completamente excluídos. Como foi visto, os apetites são a fonte e o impulso inicial para que se possa ter uma relação de *eros*. Logo, se os apetites forem suprimidos deste movimento de atração entre amado e amante, não haverá relação, porque não há atração. O que faz com que a *epithymia* não possa ser excluída, e ainda, tenha um caráter necessário por ser base e instrumento motivacional do movimento amoroso.

Dando continuidade, o último argumento que foi retratado, no que se refere aos aspectos positivos da *epithymia*, é referente ao contido no primeiro discurso de Sócrates sobre o *eros*. Neste discurso, o filósofo afirma que o *eros*, por ser uma força irracional, não leva o amante e o amado ao conhecimento verdadeiro. Um amante apaixonado, além de procurar acentuar todas as “deficiências” (239a) do amado, buscará manter o objeto de seus apetites o mais distante possível da “divina filosofia” (239b), mantendo-o na mais “negra ignorância” (239b). Neste primeiro discurso, então, Sócrates se preocupa em colocar “o amor e o delírio” no extremo oposto da “razão e da temperança” (241a).

Já na palinódia, este argumento é retratado na medida em que o *eros* é colocado como um caminho que leva ao conhecimento verdadeiro, sendo um elemento necessário à aquisição dos conhecimentos filosóficos. Diferente do que foi exposto nos discursos

anteriores, Sócrates coloca as paixões como instrumentos motivacionais. Assim, o *eros* é um desejo motivado que não induziria apenas à satisfação sexual (que há de ser refreada), mas também a uma satisfação cognitiva. Ele é um meio termo, somente através dele será possível alcançar novamente as essências. Desta forma, o intelecto não se apresenta como o único responsável por este processo de apreensão da verdade, pois ao seu lado deve necessariamente estar o *eros* – um elemento que tem uma dimensão de racionalidade, mas ainda carrega uma dimensão irracional.

Assim como é evidenciado por Sócrates, a loucura é motivacional, desperta aspirações intelectuais. Sendo assim, o intelecto e as paixões se apresentam em um contínuo insolúvel, onde a loucura e a racionalidade têm uma relação de interdependência. Em outras palavras, os elementos intelectuais atuam de forma conjunta com os elementos não intelectuais na busca do verdadeiro conhecimento. Na palinódia socrática, há uma clara fusão do intelectual com o não intelectual, onde é apresentado um ser humano mais complexo e miscigenado do que aquele explicitado nos discursos anteriores. O *eros* e a *epithymia* são, agora, complementares e não mais excludentes, pois o intelecto tem necessariamente um valor desejante.

Sobre esta justaposição entre os elementos intelectuais e não intelectuais da alma, Nussbaum (2009) afirma que três pontos devem ser ressaltados no que diz respeito à necessidade deste impulso irracional no relacionamento amoroso: (1) A loucura erótica motiva o homem, que, louco, é levado a filosofar ou à filosofia. Deste modo, “os elementos não intelectuais são fontes necessárias de energia motivacional.”¹¹⁶. (2) “Os elementos não intelectuais têm um importante papel de orientação em nossa aspiração ao entendimento.”¹¹⁷ As paixões orientam o intelecto. Olhar para o amante seria olhar para a própria filosofia, o que torna as paixões necessárias na aquisição de um verdadeiro entendimento acerca das essências. Visto que o desenvolvimento do intelecto é dependente dos elementos não intelectuais – o que não significa que estes devam reger os elementos intelectuais. (3) Por fim, deve-se considerar que são os apetites que despertam a relação erótica. Por mais que eles não correspondam ou se identifiquem com os elementos racionais da alma, eles têm, no seu interior, um caráter motivacional. Ou seja, apesar de ser preciso refreá-los na relação amorosa, sem eles não há relação.

¹¹⁶ NUSSBAUM (2009, p. 188).

¹¹⁷ Idem.

No processo de crescimento das asas do amado e do amante apaixonados, são os elementos não intelectuais que reagem naturalmente frente à visão da beleza. É o apetite despertado pela visão da beleza que acelera o intelecto. As sensações ou emoções sentidas pelo amado e pelo amante os guiam para as boas ações. Elas é que dão a resposta de como o amante deve se portar junto ao amado. Destarte, ao mesmo tempo em que os apetites os impulsionam à realização de seus prazeres, eles também despertam a vontade de refreá-los e dar-lhes medida. Assim como descreve Nussbaum (2009):

Por exemplo, os amantes de Platão escolhem não ter relação sexual entre si, muito embora expressem seu amor regularmente em cuidados físicos que chegam perto disso (cf. 255b) – porque sentem que a estimulação sensível extrema envolvida na relação sexual é incompatível com a preservação da reverência e da admiração pelo outro como uma pessoa isolada. O apetite é refreado não pelo intelecto contemplativo, mas pelas demandas das paixões que ele despertou (NUSSBAUM, 2009, p.189).

Continuando sob esta mesma perspectiva, adentra-se um pouco no discurso de Diotima no *Banquete*, com vistas a melhor clarificar esta dualidade ou, como visto até agora, este movimento de intercessão entre os elementos intelectuais e não intelectuais da alma apaixonada. Certamente, após os cinco encômios sobre o *eros* no *Banquete*, o diálogo chega ao clímax, quando Sócrates reporta a conversa tida com a sacerdotisa Diotima. O pensamento delineado ali poderia ser considerado o curso central da explanação do que seria verdadeiramente o amor platônico.

Na escada erótica narrada por Sócrates, cada etapa do *eros* é descrito como um processo de criação. A saber, primeiramente se tem a contemplação da beleza em um único corpo. No primeiro nível da escala erótica, Diotima ainda não está empostando as Ideias, ainda não está remetendo a algo transcendente. O primeiro degrau de sua escada corresponde apenas ao elemento base da relação erótica. Ou seja, ao impulso motivacional que leva o homem a gerar discursos verdadeiramente filosóficos – a saber, o apetite despertado pela beleza refletida no corpo do jovem amado.

No segundo degrau, por conseguinte, há de se “considerar uma só e a mesma a beleza em todos os corpos” (*Banquete*, 210b). Em seguida, no terceiro degrau, o que se contempla é a “beleza que está nas almas” (*Banquete*, 210b). Depois, Diotima explicita que o que faz a alma ser bela é ter atitudes belas, tendo o amante que “contemplar o belo nos ofícios e nas leis” (*Banquete*, 210c).

Neste quarto degrau, o amante se encontra tão apaixonado pelas leis que os corpos acabam por cair um plano. Aqui, pode-se observar que a contemplação sai do

âmbito pessoal, onde o amante passa a amar as virtudes do amado, a beleza refletida nas ações e na alma, não sendo mais a beleza refletida no corpo. O jovem, então, é a semente da escala erótica. Ele é o *eros* em emergência. Quanto mais ele ama e acentua suas virtudes, mais produzirá discursos. Deste modo, o *eros* é um motor filosófico. O que faz com que a educação e a excelência estejam intimamente ligadas ao desejo erótico. Dando continuidade, o penúltimo degrau se refere à contemplação da “beleza das ciências” (*Banquete*, 210d). E, por fim, chega-se ao cume da escada erótica, onde o amante, ao final do percurso erótico, consegue contemplar a ciência do belo; o belo em si mesmo.

De maneira resumida, é possível dizer que a ascese erótica é aquela que se dá desde a beleza de um corpo para a beleza dos corpos, da beleza dos corpos à beleza da alma, das ocupações e das leis, das ciências, às alturas de onde se descobre um oceano de beleza, onde o pensamento sobe e se fortifica, alargando-se a uma filosofia que não é estreita, para descobrir, enfim, e conquistar o cimo supremo, a ciência única cujo objeto é a beleza em si, incorporeal, eterna, absoluta, única.

Como se pôde ver mais profundamente no segundo capítulo, é a deficiência que aciona a ascensão erótica. Partindo-se de uma linha de intercessão entre o *Banquete* e o *Fedro*, é possível observar que a necessidade de preenchimento é uma condição para a busca filosófica. Somente através do desejo¹¹⁸ é que se dá a ascensão aos conhecimentos verdadeiramente existentes. Apenas através do impulso erótico é que os conhecimentos adquiridos anteriormente pela alma pulsam e emergem – assim como é demonstrado pelos amantes do *Fedro*.

O *eros* filosófico, então, tem necessariamente o seu início com o apetite por um corpo individual, sendo este o primeiro passo para que se reconheçam as essências – passo este que advém diretamente da via sensível. Este passo indica que tanto a escada estabelecida por Diotima quanto o processo de descida da parelha da alma começam com a apreciação mais fácil da beleza, justamente por ser aquela que está perceptível aos sentidos inatos e, principalmente, à visão. É a visão do corpo que abre a visão da alma.

Tanto na palinódia do *Fedro* quanto no discurso de Diotima, o desejo apetitivo não é para ser suprido, mas ele tem que ser bem direcionado. Ou seja, redirecionado a objetos mais adequados. Logo, não se pode repreender completamente os apetites, pois

¹¹⁸ Nesta sentença a palavra desejo é utilizada sem predicativo, pois está a indicar tanto o desejo apetitivo quanto o desejo erótico.

é este tipo de desejo que dá nascimento à busca filosófica. A *epithymia* não pode ser suprimida. Apesar de a relação erótica conter um processo gradual de eliminação da *epithymia*, ela não é de todo excluída, pois ela é a motivação erótica que permite os amantes chegarem às essências¹¹⁹.

O desejo apetitivo, como já visto, aponta para uma deficiência que está na origem da formação dos laços de amizade. A relação erótica é um elemento fundamental para a educação do amado, da busca do conhecimento de si mesmo e do verdadeiro conhecimento filosófico. Tanto na palinódia socrática no *Fedro* quanto na escada erótica de Diotima no *Banquete*, Sócrates narra o ensinamento acerca do uso correto do amor pelos belos rapazes. Ao final do movimento erótico, ou do processo referente à evolução do relacionamento amoroso, o amante se desliga do fascínio da beleza inicial que o atraiu, findando o percurso na Ideia mesma de beleza.

A beleza, neste contexto, tem um papel fundamental em todo percurso do *eros*, pois ela não se apresenta somente através do lampejo físico – instanciado no corpo do amado – que dá início à relação entre amado e amante. Ela também se revela como um elemento fundamental que acompanha todo o processo de desenvolvimento erótico, tanto do amado quanto do amante.

A beleza é um instrumento guia para a conduta moral, para a procriação e geração. Ela é instrumento e produto do *eros*. Ou seja, ao mesmo tempo em que a beleza é o golpe inicial para que se dê todo o percurso amoroso, ela é o elemento que permite que amante e amado passem hierarquicamente da *epithymia* para o *eros*, e do *eros* para a *philia*. É a beleza que possibilita o renascimento das asas empedernidas da alma. No fim da relação erótica e chegado o momento de cultivo dos laços de amizade, o desejo erótico pela beleza é o único que ainda exerce um papel fundamental entre os antigos amantes, agora amigos. Findada a euforia do desejo apetitivo, os amigos estarão mais próximos da beleza em si – que só será revista quando, novamente alados, os amigos retornarem ao supraceleste.

Como já afirmado inúmeras vezes, em todo movimento erótico há um processo de despojamento do desejo apetitivo. Com efeito, as narrativas socráticas deixam de lado a *epithymia*, entregando suas conclusões somente ao *eros*, ou ainda, à *philia*. O fim

¹¹⁹ Sobre isso ver GUTHRIE (1975, p.389). O percurso para se tornar imortal começa na geração, no engravidar da beleza a partir da sua contemplação. Ou ainda, do desejo despertado pela beleza em um corpo individual. Desse pressuposto, então, é possível afirmar que é do desejo-*epithymia* que os homens chegam à imortalidade. Logo, ele representa não só um elemento fundamental de compreensão, como também um elemento necessário para se chegar à beleza em si mesma; ou seja, às essências.

último do movimento amoroso, da busca filosófica conjunta, é necessariamente uma relação de amizade. Neste estágio, não há mais desejo apetitivo. O desejo contido na amizade é referente apenas à satisfação plena do conhecimento das essências, sendo a *philia* um *eros* sublimado e purificado¹²⁰, diferente do caráter carregado, inato e impuro da *epithymia*. A *philia* é o *eros* em sua racionalização.

Em suma, a *epithymia* é a faculdade mais baixa da alma, o desejo bruto pela beleza do corpo. Por sua vez, o *eros* é um desejo deliberado, diferenciando-se qualitativamente da *epithymia*, justamente por conter uma dimensão racional. Já a *philia* é o resultado direto do autocontrole erótico, representando, então, um estado de afeição recíproca, onde os elementos racionais têm um grau mais elevado.

Em outras palavras, a *epithymia*, assim como é afirmado por Sócrates, é constituinte da natureza humana. Ela é um elemento fixo da alma. Todos os homens têm, necessariamente. O *eros*, em contrapartida, é um elemento em construção. É um movimento constante de autocontrole, onde, dominando seus impulsos primários, os amantes caminham ao conhecimento verdadeiro. A *philia*, por outro lado, já é o elemento construído, sendo o resultado direto desta motivação eroticofilosófica.

Assim como é afirmado por Nussbaum (2009), em sua palinódia, Sócrates está realizando uma “história do relacionamento”¹²¹. No *Fedro* há uma descrição minuciosa de todas as etapas da relação amorosa, onde o início, o meio e o fim do discurso encontram-se tão maravilhosamente encadeados quanto os termos que os representam.

Deste modo, reitera-se que no princípio da relação entre amado e amante se encontra a *epithymia*. Trata-se de toda a dinâmica de atração, em que o apetite é despertado, dando um primeiro impulso no amante em direção a seu objeto de desejo. Em decorrência a este impulso *epithymênico* é despertado o *eros*. O amor filosófico que leva amante e amado a uma satisfação mais plena, visto que o *eros* tem a sua identidade na busca das “verdadeiras realidades” (248c).

E, por fim, como resultado da dedicação de “uma afeição verdadeiramente filosófica” (249a), se chega à *philia*. Onde os amantes estabelecem uma relação que incide em uma perfeita reciprocidade e atividade, nesta busca filosófica que os acompanham até o fim de suas vidas.

¹²⁰ Nesta passagem a *philia* é colocada como um *eros* sublimado e purificado, na medida que se considera a hipótese de que não haveria mais *epithymia* em uma relação de amizade.

¹²¹ NUSSBAUM, 2009, p.191.

Somente trilhando o caminho formado pela *epithymia*, o *eros* e a *philia*, os homens atingem a uma “vida feliz” (256a). É pela construção deste percurso que se chega às essências, à verdadeira filosofia que só pode ser alcançada através da relação de amor entre amado e amante.

CONCLUSÃO

Se esses personagens podem suportar experimentar a paixão como fazem, é em parte porque ousam pensar e argumentar como fazem, porque a fala filosófica lhes mostra maneiras de olhar para o mundo. Se, por outro lado, falam filosoficamente como fazem, é, também, porque eles estão aqui deitados um ao lado do outro como estão, nesse gramado ao lado do rio, dispostos a ficar loucos; e essa loucura os conduz a uma nova concepção da verdade filosófica (NUSSBAUM, 2009, p.186).

I

Assim como foi constatado através dos capítulos que compõem a presente dissertação, o *Fedro* tem uma riqueza teórica inquestionável quando se leva em consideração que há uma tentativa de Platão em arquitetar uma escala hierárquica ascendente entre os termos *epithymia*, *eros* e *philia*. De forma retrospectiva, é possível reafirmar que o amor platônico existe apenas dentro de uma relação, estando sua identidade irremediavelmente atada ao desejo – que implica necessariamente em uma busca compartilhada pelas essências, instanciada no impulso primeiro despertado pela beleza física. Desta forma, pôde-se conjecturar que não existe relação amorosa, se os apetites ou a *epithymia* forem completamente suprimidos, pois ela é a origem do movimento amoroso. Essa é a responsável pela dinâmica de atração entre os parceiros e, estando em um primeiro nível da escala, é ela que motiva o *eros*, assim como é o *eros* que produz a *philia* – fim último do relacionamento entre amado e amante.

A partir de tais colocações, foi possível observar que os três primeiros discursos do *Fedro* tratam sobre a motivação erótica e seu poder. Motivação esta demonstrada em sua minúcia de detalhes, sendo tanto em relação ao seu caráter bom quanto a seu caráter ruim. Sendo assim, ao considerar os dois primeiros discursos do diálogo, ainda paira um questionamento referente à qual seria a razão de Platão ter desenvolvido duas explicações contra o *eros*, para depois considerar que ambas estavam erradas. Em outras palavras, por que Platão teve o trabalho de explicitar determinadas teorias sobre o *eros* se, na retratação socrática, elas foram completamente corrigidas e recolocadas?

Tal como foi explicitado, tratando-se de Platão, não se pode considerar que o filósofo tenha tido o trabalho de expor dois discursos que não tivessem sua devida importância no interior da obra, sendo, portanto, ausentes de legitimidade. Logo, não se

trata de duas argumentações errôneas, e sim de duas demonstrações das possíveis motivações eróticas. Ou seja, Platão, nos dois primeiros discursos apresentados, não quer levar seu leitor ao erro. Ele almeja mostrar as possibilidades de entendimento do movimento amoroso para que, a partir deles, houvesse um recobrimento de visão. Ou ainda, para que a partir deles se pudesse entender o que é a *epithymia* e a razão pela qual ela deve ser contida.

Deste modo, como visto de forma definitiva na palinódia socrática, o *eros* não é um apetite. O *eros* não é *epithymia*. Se assim o fosse não haveria qualquer necessidade de negação dessa teoria, assim como é feito no discurso de retratação. Tanto Lísias quanto o primeiro discurso de Sócrates estão a falar sobre o apetite, sobre o que é o comportamento apetitivo do amante e o mal que ele representa para a alma humana. Nesses dois discursos, o homem tomado pelo apetite, e somente ele, que é questionado. Ali, os efeitos da *epithymia* que são criticados e não os efeitos do o *eros*. Assim, nos discursos iniciais do *Fedro* a loucura erótica é censurada, posto que em ambos os casos o *eros* seja equivalente à realização dos apetites inatos do homem. Tal postura faz da loucura um obstáculo para se chegar às essências, por levar o amante e o amado para longe do conhecimento verdadeiro e da filosofia.

No discurso de Lísias, assim como é afirmado por Halperin (1985), o retórico faz uma higienização dos afetos, visto que esses são considerados perniciosos. O amante é um lunático perigoso, pois tem a oferecer somente uma paixão intensa e transitória. Excluindo a valoração do amor e do desejo (apetitivo e erótico), Lísias defende apenas a emergência de um vínculo de amizade completamente racionalizado e vazio de afeto. Como visto no primeiro capítulo, o amante apaixonado é nocivo ao jovem amado, porque visa apenas à satisfação imediata dos apetites, sendo uma motivação extremamente prejudicial à construção dos laços de amizade. O *eros-epithymia* de Lísias é uma “afeição efêmera” (234a) e transitória que impossibilita a criação de uma relação de amizade, já que o amante não revela ser capaz de dominar seus apetites. Um amante apaixonado não está de posse de sua faculdade deliberativa, não tendo, portanto, um domínio sobre a *epithymia*. O *eros*, assim como é explicitado pelo retórico, revela-se como uma doença que extrai dos amantes apaixonados a capacidade de julgamento, sendo justamente por isto que de uma relação dominada por este *eros*-apetite não possa nascer o laço de *philia*¹²².

¹²² Sobre a irracionalidade do amante apaixonado e a racionalidade do não apaixonado, ver NUSSBAUM (2009, p.180-4).

Sob a forma de crítica ao contido no tratado de *amor* de Lísias, no primeiro discurso de Sócrates há uma censura mais direta à loucura erótica, tendo em vista que nele o *eros* é claramente descrito como tendo sua identidade na *epithymia*. Em sua explanação, Sócrates afirma que o *eros* é um “excesso” (238a), um “desejo irracional” (238a) da alma. O *eros* é um desejo sexual instintivo que visa apenas a satisfação dos apetites mais baixos e, por isso, de nada tem a ver com quaisquer aspectos racionais, jamais podendo levar o amante e o amado à sabedoria ou à “filosofia” (239b). Deste modo, a loucura erótica, que nada mais é do que uma loucura *epithymênica*, não pode levar a um relacionamento duradouro, por não se tratar de uma relação que visa o “aperfeiçoamento da alma” (241c) característico da busca filosófica.

À vista disto, nestes discursos de objeção ao *eros*, o impasse existente trata da dicotomia entre a escolha de uma vida de razão e deliberação, e a escolha por uma vida tomada pela loucura, que até então foi descrita por Lísias e Sócrates como um mal. Contrapondo-se, assim, à palinódia socrática, na medida que nela a loucura é colocada como fonte da “nossa maior felicidade” (245b-c).

Baseado nesses argumentos, o *Fedro* é, portanto, uma apologia deste contra encanto erótico, uma vez que nele são expostos argumentos tanto a favor do *eros* quanto contra ele, tanto em defesa da loucura quanto contra ela. Assim como é afirmado por Nussbaum (2009), o *Fedro* “segue de perto alguns dos mais poderosos encantos que um filósofo e amante jamais compôs.”¹²³ Platão nos faz despertar, através de uma profunda imagética inserida no belo discurso de retratação, onde se encontra o mais belo desenvolvimento acerca do *eros* e da trajetória amorosa percorrida tanto pelo amado quanto pelo amante. Nela, a loucura ganha um alto valor e legitimidade, justamente por ser fundamento da busca filosófica. Na palinódia, a loucura erótica não é apenas retratada, como também toma a forma do amor verdadeiramente filosófico; sendo aqueles que por ela são tomados, tidos como os verdadeiros amigos da sabedoria, por serem aspirantes ao reconhecimento das verdadeiras realidades. Nesta mudança do estatuto do *eros*, o amado não é mais considerado como um objeto do *eros*, mas um espelho do verdadeiro objeto erótico que, neste caso, é a Ideia de beleza que ele remete.

Nestes termos, em retorno a escala hierárquica construída, a beleza despertaria, portanto, a *epithymia* que, por sua vez, despertaria o *eros*. A visão da beleza produz uma rememoração involuntária, ela desperta uma memória esquecida que faz o amante inflar

¹²³ NUSSBAUM (2009, p.179).

e arder em desejo¹²⁴. O *eros*, por outro lado, condiz com o desejo de resgate total desta essência que se faz visível, sendo a busca pelo completo reconhecimento. O verdadeiro amante, portanto, é aquele que, tomado pela loucura do *eros*, busca as essências. Ele é um filósofo reminiscente.

Na palinódia socrática, a sintomatologia do amado e do amante apresentada, nada mais é do que uma referência à correlação entre a paixão e a verdade. Uma intercessão que implica em um alargamento do entendimento humano acerca das coisas verdadeiramente existentes, que pode ser alcançado somente através do relacionamento amoroso.

Reitera-se, deste modo, que o *eros* não é *epithymia*. Ele deriva da *epithymia*. O amante não pode ser tiranizado por seus apetites, mas, ao mesmo tempo, depende deles para que se dê a emergência do verdadeiro amor. É do apetite despertado pela Ideia de beleza refletida no corpo do amado que o amor verdadeiramente filosófico, que incitará amado e amante a buscarem a medida e a filosofia. Esse *eros* filosófico não é e nem pode ser um apetite, mas ele nasce do apetite. Trata-se de um *eros* que desenvolve a alma de quem por ele é tomado, levando os amantes ao maior bem existente, o conhecimento.

II

Salientando o que até agora foi dito, nos dois primeiros discursos do *Fedro*, o *eros* é equiparado constantemente à *epithymia* e sempre colocado em contraposição à *philia* – que se evidencia independente de ambos. Já na palinódia, Sócrates realiza a separação entre *eros* e *epithymia*, tirando dos termos sua identidade e colocando o apetite sexual como o impulso inicial que dá origem ao movimento erótico. Ou seja, sendo responsável pela atração primeira entre amado e amante. Neste momento, o *eros* entra em cena como mediador da *epithymia*, justamente por seu caráter desprovido de razão e qualquer julgamento de valor acerca de seu objeto. O *eros*, então, por se tratar de uma busca filosófica, tem como função dar medida aos apetites, exatamente por ser um desejo acompanhado, impreterivelmente, por aspectos racionais. Tais colocações permitem afirmar, por suposto, que tanto a *epithymia* quanto o *eros* são desejos, mas

¹²⁴ Idem n.50.

esses desejos não tem identidade entre si, visto que um é o desejo inato irracional da alma e o outro é o de busca pelas realidades supracelestes.

Em contraposição ao *eros*, na *epithymia* não há racionalidade. Trata-se de um desejo indiscriminado, bruto e doente, regido pela faculdade mais baixa da alma. A *epithymia* é o impulso para a gratificação sexual, tendo como objeto unicamente uma satisfação imediata através do contato e do prazer físico. Logo, a *epithymia* almeja meramente a supressão de uma necessidade não deliberada, cujo único princípio motivacional é o prazer, de modo que seu objeto seja meramente instrumental e de utilidade prática. A *epithymia* é, desta maneira, um desejo físico encolerizado, um impulso sexual sentido frente à mescla da beleza vista. Na *epithymia* não há medida. Nela há tão somente uma violência desmesurada guiada por interesses perecíveis que trazem um constante movimento de preenchimento e esvaziamento que nunca cessa.

Por outro lado, a *epithymia* é a origem do movimento erótico, sendo, por isso, um movente da afetividade humana, já que é a responsável pela dinâmica de atração entre amado e amante. Assim como foi visto, os apetites são elementos motivacionais e orientadores para uma busca eroticofilosófica. Neste sentido, a *epithymia* é um instrumento legitimador do percurso erótico, na medida que é fundamental para a construção da relação erótica e para o desenvolvimento dos laços de *philia*.

O *eros*, por sua vez, é um desejo estritamente ligado à busca do conhecimento filosófico verdadeiramente existente. Apesar de nele ainda conter vestígios *epithymênicos*, que devem ser contidos, é fundamental para o homem que busca uma racionalidade e afeição puras. Trata-se, portanto, de um desejo de gratificação plena na busca pela sabedoria e pela excelência. Um desejo apaixonado filosófico, do amante pelo seu amado, anelado ao desejo pelo conhecimento. Por ser uma busca, o *eros* é uma mediatriz entre a ignorância e a sabedoria, entre o governo do apetite e a ausência total dele. O *eros* se movimenta em direção às essências, sendo, por isto, próprio da filosofia. O *eros* é o filósofo. O *eros* é o amante.

Em contrapartida, a busca erótica leva a criação dos laços de *philia*, mas não pode ser confundida com a ela, visto que o *eros* não se identifica de forma alguma com a afeição que é direcionada aos familiares e amigos. Isto se dá, pois no *eros* o desejo pela busca dos conhecimentos verdadeiros e o desejo apetitivo caminham juntos, enquanto que em uma relação de *philia* se considera a hipótese de não haver *epithymia*. Quando Sócrates destaca a reciprocidade existente na relação erótica entre amado e

amante, é para enfatizar que, antes de tudo, amado e amante têm *eros*, ambos são motivados a caminhar em direção à filosofia.

O *eros* dá vida à *philia*, que estando em um nível acima dele, tem sua identidade em um amor mais intelectualizado¹²⁵. Uma relação de amizade que é resultado direto da transformação do apetite violento em um desejo com uma dimensão maior de racionalidade¹²⁶. A *philia* é um amor de ritmo distinto, sendo uma afeição que exige reciprocidade.

III

Pois é verdadeiro e falso, talvez, que o amor seja compatível com a ordem, que a paixão possa ser paixão e ainda assim ser racional (NUSSBAUM, 2009, p.204).

Assim como pôde ser visualizado no corpo da presente pesquisa, na palinódia socrática não são feitas somente afirmações incontornáveis acerca do percurso ou do movimento erótico. Trata-se de um discurso que além de afirmar e definir a natureza do *eros*, o coloca de forma extraordinária na linha tênue existente entre a legitimidade e a ilegitimidade da loucura. Assevera-se, deste modo, que a loucura erótica contém necessariamente um elemento racional que além de ser parte constituinte da própria loucura é, talvez, a mais necessária quando em vista do percurso amoroso. Apesar dos elementos sensíveis ou não intelectuais serem de extrema importância ao relacionamento erótico, por representarem o impulso originário da dinâmica de atração entre amado e amante, a todo o momento eles devem ser mensurados pela racionalidade, de forma a possibilitar o sucesso da relação amorosa. Visto isso, observou-se que o critério fundamental para que se possa estabelecer uma escala hierárquica entre os termos – que constituem as etapas do relacionamento erótico – é o grau de razão contido em cada um deles.

Ora, a *epithymia*, como foi visto, é um elemento não intelectual¹²⁷ que não tem qualquer função deliberativa. Apesar de ser um instrumento motivacional, trata-se de uma força irracional e não seletiva. O *eros*, por sua vez, é seletivo¹²⁸. Ele leva a uma

¹²⁵ Sobre o status da *philia* como sendo um amor intelectualizado, ver HYLAND (1968, p.36).

¹²⁶ Sobre isso ver HYLAND (1968, p.37).

¹²⁷ Sobre os elementos intelectuais e não intelectuais, ver NUSSBAUM (2009, p.181).

¹²⁸ Sobre isso ver NUSSBAUM (2009, p.194-5).

realização cognitiva, para além dos prazeres apetitivos de satisfação efêmera. Contudo, para que se alcance o sucesso em uma relação erótica é preciso que o pensamento e as paixões, elementos intelectuais e não intelectuais, loucura e racionalidade conjuntem. Dado que as paixões, o instintivo e as *manias* são fundamentais e indissociáveis ao sucesso de um vínculo afetivo. Tal alegação leva a afirmar que há uma complementaridade necessária entre o *eros* e a *epithymia*, pois é a partir desta intercessão que amante e amado chegam a filosofia. Sem instinto ou paixão, não há *eros*, não há amor platônico, assim como não há motor filosófico. É o desejo apetitivo que dá nascimento à virtude na alma dos amantes.

Destarte, o que Sócrates apresenta no *Fedro* é como viver uma vida que possibilite aos amantes fruírem dos melhores bens. O filósofo quer provar que a loucura erótica é enviada para o bem, e que este bem nada mais é do que a rememoração das essências. A loucura erótica na palinódia não é mais uma barreira para o entendimento ou para a busca do conhecimento. Ela é necessária, sendo a partir dela que o homem consegue alcançar o nível mais profundo de sabedoria. A relação erótica, ou o desejo erótico por um indivíduo particular, é essencial para formação do homem que se encontra em busca de conhecimento de si mesmo. O *eros*, portanto, além de levar para a filosofia, tem uma natureza filosófica, representando a busca para se alcançar uma consonância participativa entre amantes, e destes com as Ideias. Deste modo, amar um jovem é amar a filosofia, é ir em direção à filosofia, aos belos e verdadeiros conhecimentos. Amar é caminhar em direção ao entendimento do bem, sendo, por isso, o amor e a filosofia uma única e mesma coisa¹²⁹.

IV

Dentre as questões que foram levantadas ao longo desta investigação, certos problemas foram encontrados e, de certa forma, não foram analisados em profundidade devido à necessidade de delimitação precisa do objeto da presente pesquisa. Por outro lado, tais questionamentos ainda representam um obstáculo para chegar a certas conclusões acerca dos escritos platônicos sobre o *eros*. Como por exemplo, a todo tempo foi questionado o valor da loucura no *Fedro*, e como esse valor interfere na

¹²⁹ Sobre isso ver NUSSBAUM (2009, p.194, 200).

escala hierárquica entre os termos. Com efeito, é compreendido que a loucura, ou ainda, os elementos não intelectuais são de extrema importância para o desenvolvimento de uma relação erótica. Em contrapartida, isso não quer dizer que eles constituam seu cerne, e sim que a loucura e a racionalidade devem caminhar junto à busca filosófica do amado e do amante. Da mesma forma, ainda que se conceba que a *philia* é uma afeição mais pura e racional, o que significa dizer que ela é um amor de ritmo distinto? Quais são os elementos da *philia* e, tendo em vista que foi afirmado que existem certos aspectos do *eros* neste tipo de relação, quais seriam estes aspectos?

Tais questões levam a problematizar, também, o como se dá a relação de amizade entre *ex-amado* e *ex-amante*, após findada a relação erótica. Em outras palavras, com o fim do desejo apetitivo, como se desenvolvem os laços de *philia* até a velhice dos amantes filósofos? Assim como foi explicitado, a única coisa que se tem certeza é como se dá a passagem entre o *eros* e a *philia* e como se inicia a mudança do estatuto da relação. Fazendo com que todas estas indagações componham uma margem de incertezas na interpretação realizada.

Outra questão que emergiu desta pesquisa é: qual seria o caráter distintivo entre a gratificação do desejo erótico, que se apresenta de forma clara, e a gratificação do relacionamento de amizade? Poder-se-ia afirmar que não há mais gratificação, por não haver mais uma busca impulsionada pelo desejo *epithymênico*? Será que a beleza, assim como é explicitada no *Fedro*, nunca é alcançada? Os amantes descritos por Sócrates estão sempre em sua busca, mas nunca a encontrariam? O *eros* seria, portanto, um porvir contínuo? E, para além desse escopo teórico, qual seria a importância do drama nos diálogos platônicos sobre o *eros*? Que força o contexto dramático tem sobre todo o desenvolvimento teórico das obras?

Embora se acredite que o presente trabalho é de grande proficiência no que diz respeito à compreensão do *eros* em Platão, como dito na introdução desta dissertação, sabe-se que este desenvolvimento representa tão somente um prelúdio sobre a questão do amor platônico. O estudo aqui realizado, apesar de se tratar de um conteúdo muito específico e interno às concepções apresentadas no *Fedro* e no *Banquete*, ainda se revela um tanto raso, em relação à interpretação de ambas as obras platônicas em todas as suas faces e possibilidades de abordagem.

Portanto, elaborar uma pesquisa acerca do *eros*, da *epithymia* e da *philia* no *Fedro* e no *Banquete*, mostrou que o estudo de tais obras vão muito além do que este desenvolvimento propõe, fazendo com que esta pesquisa tenha uma necessidade de

continuação, para que se possa embarcar em outras interpretações teóricas possíveis das obras platônicas sobre o *eros*. Na medida que sua compreensão mais global seria de extrema relevância no que diz respeito a um entendimento mais completo sobre os problemas que envolvem o *eros* e, principalmente, ao que confere à sua relação com o vivido humano. Por exemplo, a relação do *eros* com a verdade filosófica, quando na elaboração de um discurso verdadeiro; a análise de cada discurso que compõe cada obra citada; e, o que se revela de maior importância a partir da realização de variadas leituras interpretativas para esta pesquisa, a análise direta do drama nos discursos – prólogos, lugares e personagens que representam um papel fundamental para compreensão mesma daquilo que está sendo discursado.

Isto posto, com relação à cena presente no *Fedro*, várias questões são levantadas, devido sua singularidade rítmica dos escritos platônicos: por que Sócrates encontra-se fora dos muros da polis, na natureza, se apenas os homens podem lhe ensinar algo sobre si mesmo? Por que Sócrates fala com Fedro, e qual a sua real importância no diálogo já que esse recebe seu nome? Teria sido Sócrates, um dia, tomado pela loucura ou pelo *eros*? Tais indagações ainda se mostram muito obscuras no estudo do *Fedro*, o que faz com que cada vez mais se acredite na importância da obtenção das respectivas respostas, que nos guiam para além do presente desenvolvimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. 16eme. Édition. Paris: Library Hachette, 1950.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étimologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots*. Paris: Les Éditions Klincksieck, 1977.
- FERRARI, J.R.F., “Platonic Love”. In: *The Cambridge Companion to Plato*, Org. Richard Kraut, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp.248-276.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- FRANCO, Irley. *O Sopro do Amor: Um Cometário Sobre o Discurso do Fedro no Banquete de Platão*. Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006.
- GRISWOLD JR., Charles L. *Self-Knowledge in Plato’s Phaedrus*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996.
- GUTHRIE, K. C. *A History of Greek Philosophy, Volume IV. Plato, The Man and his Dialogues: Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- HACKFORTH, R. *Plato’s Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- HALPERIN, David M. “Plato and Erotic Reciprocity”. In: *Classical Antiquity* 5:1, 1986, pp.60-80.
- _____. “Platonic *Erôs* and What Men Call Love”. In: *Ancient Philosophy* 5, 1985, pp. 161-204.
- HYLAND, Drew A. “Ἔρος, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato”. In: *Phronesis* 13, 1968, pp. 32-46.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 6ª ed. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- NUSSBAUM, Martha. *A Fragilidade da Bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PESSANHA, J.A. Motta. “Platão, As Várias Faces do Amor”. In: *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- _____. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2007.

- _____. *O Banquete*. Trad. José Cavalcanti de Souza. In: Coleção Os Pensadores – Platão. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- _____. *O Banquete*. Tradução de Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- PLATON. *Le Banquet*. Trad. Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2007.
- _____. *Phèdre*. Trad. Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2004.
- PRICE, A.W. “Loving Persons Platonically”. In: *Phronesis* 26, 1991, pp.25-34.
- PRIOLLI, Maria Luísa de Mattos. *Princípios Básicos da Música para a Juventude*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Casa Oliveira de Músicos S.A., 1968.
- YUNIS, Harvey. *Plato Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bossi, Ivone Castilho. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Trad. Sônia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- _____. “L’Unité dans le *Phèdre* de Platon – Retorique et Philosophie dans le *Phèdre*.” In: *Understanding the Phaedrus*. Ed. Livio Rossetti. Sait Augustin: Academia Verlag, 1992, pp.61-76.
- _____. *Platão: Leituras*. Trad. João Carlos Fronteira, Francesco Nogueira. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- _____; PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- CHIESA, C. “Socrate Devin: Figures de la divination dans le *Phèdre*”. In: *Understanding the Phaedrus*. Ed. Livio Rossetti. Sait Augustin: Academia Verlag, 1992, pp.313-18.
- COBB, William S. *Plato’s Erotic Dialogues: The Symposium and The Phaedrus*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- CORNFORD, F.M. *Principium Sapientiae: As origens da filosofia grega*. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouse Gulbenkian, 1989.

- DA CUNHA, Antônio Geraldo. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. 4ª ed. revista pela nova ortografia. Rio de Janeiro: Lexicon, 2010.
- DOBSON, J.F. *The Greek Orators*. 2ª ed. New York: Books for Libraries Press, 1967.
- DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- DOVER, K.J. *A Homossexualidade na Grécia Antiga*. Trad. Luís S. Krausz. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2007.
- DROZ, Geneviève. *Os mitos platônicos*. Trad. Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Brasília, UNB, 1997.
- FERRATER-MORA, José. *Dicionário de Filosofia – Tomo I e II*. Trad. Maria Stela Gonsalves, Adail U. Sohrol, Marcos Bagno, Nocolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- GOULD, T.F. *Platonic Love*. New York: The Free Press, 1963.
- GRISWOLD JR., Charles L. (ed.) *Platonic writings, Platonic Readings*. New York: Routledge, 1988.
- HALPERIN, David M. “Plato and the Erotics of Narrativity. Methods of Interpreting Plato and his Dialogues” In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Implementary Volume*. Ed. Klage and Smith. Oxford: Claredon Press, 1992, pp.93-130.
- LALANDE, André. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Paris: Quadrige/PUF, 2010.
- MOTTE, André. “L’Aventure Spirituelle du *Phèdre* et la Priere”. In: *Understanding the Phaedrus*. Ed. Livio Rossetti. Sait Augustin: Academia Verlag, 1992, pp.320-23.
- NUSSBAUM, Martha. “‘This story isn’t true’: poetry, goodness, and understanding in Plato’s *Phaedrus*”. In: J.M.E. Moravcsik, P. Temko, orgs., *Plato on Bauty*. Totowa, 1992, pp.79-724.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Leonel Vallandro. Coleção Universidade. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- PLATON. *Le Banquet*. Édition Bilingue. Trad. Paul Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 2010.
- _____. *Phèdre*. Trad. Claude Moreschini, Paul Vicaire. Édition Bilingue. Paris: Les Belles Lettres, 2011.
- _____. *Phèdre*. Trad. Léon Robin. Les Belles Lettres: Paris, 1949.
- PRADEAU, Jean-François. *Les Mythes de Platon*. Paris: GF Flammarion, 2004.

- PRESS, Gerald A. *Who Speaks for Plato?: Studies in Platonic Anonymity*. Oxford: Wovman & Litrlfield, 2000.
- PRICE, A. W. "Plato, Zeno, and the Object of Love". In: NUSSBAUM, Martha C., SIHVOLA, Juha. *The Sleep of The Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002, pp.170-199.
- VLASTOS, Gregory. "The Individual as an Object of Love in Plato". In: *Platonic Studies*. 2nd printing, Princeton University Press: Princeton, 1981.