

Amor, amizade e filosofia em Platão

Estamos habituados a associar a vida das emoções e dos sentimentos mais à vivência e à criação artística do que à criação filosófica e ao seu pendor especulativo. Tal não é, contudo, o caso de Platão, onde em numerosos diálogos as noções de amizade e amor fomentam quotidianamente a pesquisa filosófica. A própria origem da palavra ‘filósofo’ (= amigo do saber), tradicionalmente atribuída a Pitágoras¹, atesta essa relação afectiva que, não obstante a inacessibilidade da sabedoria absoluta – apanágio apenas dos deuses –, canaliza o homem para a pesquisa continuada dos fundamentos lógicos e metafísicos do mundo em que está inserido.

Amizade, de resto, poderá ser um termo incaracterístico – ou já gasto – para representar o poder mobilizador que a ideia da sabedoria suscita no homem, melhor, no filósofo, com a força de uma opção de vida. Independentemente da questão de saber se a cunhagem do termo *philosophos* se deve de facto a Pitágoras, o certo é que o seu uso comum no séc. V a.C. denota apenas (como muitos outros compostos em *philo-*) o sentido de uma familiaridade ou especialização; no caso

¹ A tradição, referida por Jâmblico na *Vida de Pitágoras*, é contestada por Burkert (1960), que, através de várias ocorrências do termo *philosophos* e associados em autores do séc. V a. C., defende a sua implementação, como um “sistema de vida”, apenas no seio da Academia. Mais recentemente, Riedweg (2002: 120-122) retomou a defesa da atribuição pitagórica. Para a discussão do termo, veja-se ainda a evolução dos termos *sophia*, *sophos* e *sophistes* em Rocha Pereira (2006: 241-242).

presente, próxima de um conceito lato de *sophia* “sabedoria”, entendida como formação ampla – intelectual e prática – a que não é alheia a *paideia* sofisticada.

Esta acepção anódina comparece ocasionalmente na obra platónica, sobretudo em contextos vocacionados para exprimir a ambiência quotidiana do séc. V ateniense; assim vemos, por exemplo, no discurso do *Banquete* atribuído ao orador Pausânias, onde o apelo à *philosophia*, proposta como objectivo nobre da relação amorosa (184d), em nada se distingue de uma acepção comum de *sophia*, evocada momentos antes em situação paralela (184c). Contudo, nos passos mais caracteristicamente platónicos, o uso do termo é dotado de uma carga doutrinária específica, em clara oposição a *sophia*, insinuando a diferença abissal entre saber humano e saber transcendente, a que se reporta o dito socrático “só sei que nada sei”². Não se trata, evidentemente, do mero conhecimento factual – datas, pessoas, coisas, eventos passados ou quotidianos; neste paradoxo famoso, o que está em causa é a fronteira radical imposta ao homem pelo saber transcendente, não já objecto de posse e sim de desejo (*epithymia*), pois “quem é sábio, homem ou deus, não sente o desejo da sabedoria” (*Lisis*, 213a). Como não pode também senti-lo o ignorante em estado “puro”, ou seja, aquele que é incapaz de consciencializar a sua própria ignorância.

Epithymia representa aqui, portanto, a face complementar de um sentimento básico de carência, a que os repetidos protestos de ignorância, por parte do protagonista platónico, dão configuração lógica e existencial. Não por acaso, e em oposição aparente a esse *status* invocado, faz Sócrates valer o único conhecimento de que é detentor – o de *eros* (amor), como explicitamente afirma n’ *O Banquete* (177d). Na multiplicidade de sentidos e situações, que a experiência humana associa a *eros*, está efectivamente presente um núcleo semântico originário, que determina as suas ocorrências mais antigas – “instinto”, “apetite”, orientado para a satisfação de necessidades básicas, como a comida ou a bebida³. O mundo erótico e espiritual, a que o termo

² Esta distinção, que Kirkegaard releva como um dos pilares da ironia socrática no seu *Conceito de ironia*, foi desenvolvida em tempos recentes num conhecido estudo de G. Vlastos (1995).

³ Sobre esse âmbito primitivo de *eros* vide Rocha Pereira (1993). A união sexual é geralmente designada em Homero por *philotes* (um abstracto derivado de *philos*), ou por *ta aphrodisia*, lit. “as coisas de Afrodite”. O desejo erótico propriamente dito exprime-se por *himeros* e, parcialmente, por *pothos*, termos cujo campo semântico é posteriormente englobado em *eros*. Para essa sinonímia na época helenística, vide Pausânias 1.43.6 e o seu desenvolvimento em Weiss (1998: esp. 31-32).

posteriormente se agrega, mais não faz do que prolongar essa dualidade primitiva (privação/ desejo), numa dinâmica centrada na alma, que o termo *philia* “amizade”, por si só, não saberia evocar.

Não admira assim que, nos diálogos platônicos mais claramente marcados pela vivência humana e pelo papel primacial conferido à emoção, o filósofo, mais do que amigo, se apresente como o “amante do saber”, o *erastes* capaz de abdicar, pela sua posse, de todos os interesses, prazeres ou sentimentos de fruição imediata e estéril. Assim sucede em momentos característicos do *Fédon* e da *República*, mas particularmente no *Banquete*, onde o nascimento mítico de *eros* – filho do Engenho e da Pobreza – reflecte, a nível alegórico, a natureza contraditória do filósofo, dividido entre carência e plenitude, ignorância e saber, humano e divino (203e)⁴:

“Deste modo, não é por natureza mortal nem imortal. No mesmo dia, tanto floresce e vive, segundo está senhor dos seus recursos, como morre para voltar à vida, graças à natureza do seu pai. Porém, os seus achados escapam-lhe continuamente das mãos, de tal sorte que nunca se encontra na indigência nem na riqueza: antes, num meio termo que é, de igual modo, entre sabedoria e ignorância”.

É *eros*, portanto, o instinto que permite ao homem superar a sua não-transcendência inicial e encontrar, no plano divino, a partilha da sabedoria e imortalidade a que a alma aspira, noção que preenche por inteiro, no diálogo, o discurso de Sócrates-Diotima⁵. À semelhança do processo biológico que o *eros* carnal desencadeia, no sentido de assegurar ao indivíduo a sua continuidade genética – como hoje diríamos – pela geração de outros seres “distintos e idênticos” (208b), também a filosofia assegura, no plano espiritual, a continuidade da alma (*psyche*): nos filhos “mais imortais” que lhe é dado gerar, nos “belos discursos e pensamentos” que a dinâmica da união com o Belo faz nascer (210d), fica impressa uma marca pessoal e duradoira, susceptível de se reproduzir indefinidamente noutras almas. Característica desta

⁴ Esta dinâmica de *eros*, assente na dualidade atrás definida (carência/ desejo), é exaustivamente explorada por Buchner (1965: esp. 27-31). A sua natureza de *daimon* (“génio”, como traduz L. Robin), no sentido que aqui lhe é dado – intermediário entre mortal e imortal – tem ligação com o *daimon* ou com a voz “demoníaca” (= divina) que se fazia sentir em Sócrates, sempre para o impedir de determinada iniciativa. Para essa correlação entre o *daimon* socrático, que tanto Platão como Xenofonte testemunham, e a natureza de *daimon* atribuída a *eros* no *Banquete*, vide Friedlaender (1969: esp. 50-54), cap. “*Demon and eros*”.

⁵ Uma visão global mais pormenorizada pode ver-se em Azevedo (1991: 19-22) e bibliografia aí citada, a que juntamos Lourenço (2004b).

arquitetura argumentativa – cujas coincidências (e diferenças) com a teoria freudiana da sublimação têm sido longamente anotadas – é a apropriação de uma “linguagem do feminino” que o *Teeteto* prolonga expressivamente na definição do acto de ensinar como maiêutica, isto é, como “arte de ajudar a dar à luz” (149a-151c)⁶.

Na personagem de Diotima, “mestra e guia” de Sócrates, não encontramos apenas a continuidade de um papel de *revelação*, tradicionalmente feminino, que Hesíodo transfere para as Musas do Hélicon (*Th.* vv. 45-34), ou Parménides para a deusa que o acolhe na mansão do Ser (fig. 1 DK); o sincretismo de elementos reportáveis às vivências masculinas e femininas têm o intuito primacial de fazer prevalecer, à margem da distinção entre géneros, a latitude fundamental de *eros* nos diversos planos da realização do humano.

De acordo com isso, a filosofia representa, no seu pleno sentido, um caminho erótico, a aprofundar em etapas várias, que pressupõem a emancipação progressiva da realidade sensível, dos objectos de amor transitórios por onde a alma vai passando, até atingir a contemplação das Ideias, aqui concentradas no Belo absoluto. Só esta última fase permite ao ser humano, composto de matéria e espírito, dar consistência ao instinto da imortalidade que *eros* representa, na aceção biológica mais estrita, a nível da espécie.

É neste contexto claramente positivista que a definição, já banalizada, do filósofo como “amigo da sabedoria” revive em termos que apostam inequivocamente numa raiz existencial. Note-se, de resto, que esta apropriação metafórica não é novidade dos diálogos: pela segunda metade do séc. V a.C., *eros* é o termo de referência para definir o apego total que os cidadãos manifestam pela *polis* e pelas suas instituições, como sucede no elogio fúnebre que Tucídides atribui caracteristicamente a Péricles (2.43); num outro registo, satírico e condenatório, também Aristófanes evoca *eros* para sublinhar a dependência dos demagogos ao *demos* (povo) ateniense, na esperança de obter os seus votos. Essa dupla valência de usos, que os *Cavaleiros* de Aristófanes exploram até ao grotesco (vv. 730-736), conflui no inesquecível trocadilho do *Górgias* platónico, onde a plataforma real/metafórica de *eros* sublinha, sob o signo de uma aparente similitude, o antagonismo radical em que se alicerçam as posições de Sócrates e de Cálicles – a

⁶ Vide Halperin (1990). Para as etapas desse processo, cf. Azevedo (1998 e 2003). Dos numerosos paralelos com Freud salientamos Cornford (1971) e Brès (1973).

do filósofo e a do demagogo. Em termos próximos da obra aristofânica, faz Sócrates ver ao seu interlocutor (*Grg.* 481d)⁷:

Estou a falar, pensando que eu e tu partilhamos o mesmo sentimento, já que ambos amamos duplamente: eu, Alcibiades, o filho de Clínia, e a filosofia; tu, o povo de Atenas e Demos, filho de Pírilampes.

Além do mais, *eros* faz parte de uma tradição pedagógica, afecta sobretudo aos círculos aristocráticos atenienses, em cujo contexto a formação do jovem – particularmente do adolescente – se complementava no convívio com um homem mais velho e experiente. É esse o fundamento da relação conhecida por pederastia (*paid-erastia*), ou seja, o amor pelos jovens, que distingue, numa razoável latitude, a vivência sexual grega. O cunho original deste elo, não apenas erótico, é a demarcação formal de papéis, imposta aos que dele partilham: ao amante, *erastes*, cabem as iniciativas de âmbito sexual, bem como o estímulo constante à excelência (*arete*) e à sabedoria (*sophia*) que o seu convívio deverá suscitar na pessoa do amado (*eromenos*); a este compete, por sua vez, corresponder às metas que lhe são propostas e gratificar o amante (*kharizesthai* – termo eufemístico mas de clara conotação sexual) em tudo o que lhe seja solicitado. Esta diferenciação de papéis estende-se estranhamente à esfera emocional: *eros* é, de pleno direito, o sentimento que mobiliza o *erastes* e o define como parte activa e dominante, enquanto o *eromenos*, termo passivo da relação, se define nela pela *philia* “amizade”⁸.

Sente-se aqui como que uma transposição do paradigma cultural da *xenia* ou relação de hospitalidade, tal como Homero a representa, por exemplo, no acolhimento dado a Ulisses pelo rei Alcínoo; também nela se configura uma parte activa – a que concede hospedagem

⁷ Trad. de M. O. Pulquério. Scholz (2007: 127-135) faz uma extensa análise das implicações filosóficas da “demerastia” do Górgias, na sequência de uma rubrica específica sobre o “*eros* comunal”, a que as epicleses de Afrodite *Hegemon tou demou* (“Guia do povo”) e *Pandemos* “De todo o povo” estão associadas. Para a metáfora de *eros* nos Cavaleiros veja-se ainda Oliveira (1991: esp. 56-58).

⁸ Como observa St. Scully (2003: xi), “the beloved would be ostracized if he sought sexual pleasure for himself”. Neste contexto, não é também irrelevante a designação que a linguagem afectiva promove para *eromenos* – o neutro plural *paidika* (lit. “objecto de brinquedo”), com correspondência ao latim *deliciae*, termo que ocorre por exemplo, no *Satyricon* de Petrónio para designar o “favorito” de Trimalquíão (28.4). Sobre o suporte cultural da pederastia e a distinção dos modernos conceitos de homossexualidade, veja-se, entre um número incontável de estudos, as sínteses acessíveis de Lesky (1976: esp. 78-86), Dover (1980: 1-5) e Lourenço (2004c: esp. 211-213).

e, *ipso facto*, “dá amizade” (*philei*, *Od.* 8.208) – e uma parte passiva, representada pelo *philos*, a quem incumbe a obrigação de “retribuir” (*Od.* 11.356-361)⁹. Em ambos os casos, a parte activa implica valores pessoais de *arete* “excelência” e de *time* “distinção (social)”, que a pedestria concretiza pela ideia de um compromisso tanto afectivo quanto pedagógico.

Nos diálogos ditos socráticos (da primeira fase da obra platónica), obtemos uma imagem forte deste tipo de vivência, a que o discurso de Pausânias, no *Banquete*, vem dar consistência doutrinária – e, mais do que isso, “institucional”. Inerentes a ela são os encontros dos ginásios, cenário explícito de algumas conversas socráticas, onde o culto da beleza física compete com o da formação intelectual e moral: tanto quanto a beleza do jovem, importa aferir a sua “virtude” (*arete*) e “sabedoria” (*sophia*), como se frisa no início do *Cármides* e do *Lísis*.

Desenrola-se assim, não raro, uma humorística trama de “romances”, rivalidades e decepções a caracterizar o relacionamento entre “mais velhos” e “mais novos”. O talento dramático de Platão esmera-se em várias dessas cenas que se colam, com uma precisão inesquecível, à substância dos diálogos. Vemos, por exemplo, no *Lísis* (sobre a amizade) um Hipótales obcecado em atrair as atenções do jovem com poemas intermináveis de louvor aos antepassados deste (*Lísis*, 205 c-d); não menos expressiva é a imagem de Ctesipo, o *erastes* do *Eutídemo* (sobre a *arete*), à beira do descontrolo verbal, quando os sofismas dos dois irmãos levam à detecção, nele e nos amigos em geral, de “intenções de morte” contra o seu amado (283e, cf. 294c-d).

Estes e outros “excessos”, em oposição a normas de comportamento pautadas pelo auto-controle, recebem mesmo, a crer no Pausânias d’ *O banquete*, o beneplácito de uma sociedade indulgente com as extravagâncias do amante, sempre que está em causa uma intenção de “virtude” (*arete*, 183a-b)¹⁰. À ironia platónica não escapa sequer

⁹ Veja-se, a partir dos estudos conhecidos de A. Adkins sobre esta matéria, Oliveira (1973-1974: esp. 217-218) e Scotts (1982), com a observação da p. 5: “The lack of a necessarily warm or personal content in *philos* can be seen also in the usage of the verb *philein*”.

¹⁰ A descrição dos efeitos do delírio amoroso (*mania*) no *Fedro* 250a e 251a-c retoma alguns tópicos do discurso de Pausânias. As formas de assédio, por parte do amante, a que este alude (com componentes claramente exibicionistas, como “montar guarda” à porta do amado, *Smp.* 183a) lembram as atitudes extravagantes com que a literatura helenística, grega e romana, representa o apaixonado. Vide Gould (1963: 28). Um exemplo é a cena magistral da “serenata aos ferrolhos” à porta da amada, no início do *Gorgulho* plautino, que reproduz certamente um modelo helenístico.

Sócrates, “sempre na caça ao belo Alcibíades” (*Prt.* 309a), e interessado também, após a longa ausência da campanha de Potideia, em informar-se sobre o *kalos* de ocasião, como no *Cármides*, 153d. Um dos momentos mais explícitos de emoção erótica que a beleza física suscita em Sócrates é justamente o encontro com Cármides, no diálogo homónimo (155c-d)¹¹:

E quando Crítias afirmou que eu era conhecedor do remédio, ele levantou os olhos para mim com um olhar perturbador, como que preparando-se para me interrogar, e todos os que estavam na palestra nos rodearam em círculo perfeito. Nesse momento, meu ilustre amigo, eu descortinei o que estava sob o seu manto, senti-me inflamar e não mais fiquei em mim.

Episódicas que sejam (e, na maior parte dos casos, certamente “platónicas”¹²), estas ligações entrevistadas nos diálogos indiciam uma canalização inicial e poderosa de *eros* para a beleza física, em particular dos jovens. Numa sociedade fechada ao convívio com mulheres, o mundo das ideias e dos afectos pertence, ou manifesta-se quase exclusivamente, na esfera masculina. Daí que a pederastia, entendida geralmente como uma etapa do crescimento sexual e espiritual do homem grego, escape à definição de homossexualidade(s), própria do nosso tempo¹³. O que não implica a inexistência de situações em que uma relação homossexual estável se estabelecia à margem da pederastia ou perdurava para além da idade “canónica”, como *O banquete* sugere para Pausânias e Ágaton (o premiado no concurso trágico das Leneias de 416 a.C. e anfitrião da festa que dá pretexto ao diálogo)¹⁴.

¹¹ Tradução de Francisco Oliveira.

¹² A lei ateniense continha prescrições rigorosas quanto aos jovens menores, nomeadamente a punição de violação e da pederastia “com retribuição” (*mistophoros*). Vide Meier e Pögey Castries (1930 : esp. 97). Note-se ainda que era proibida a entrada aos adultos no recinto dos treinos e que, por outro lado, os jovens – pelo menos das classes mais abastadas – eram sempre acompanhados de um escravo (“pedagogo”) que repelia, nem sempre de bons modos, os esforços dos mais velhos em retê-los (*Lisis*, 223a-b).

¹³ Devereux (1967) interpreta a pederastia como sobrevivência de ritos de iniciação sexual indo-europeus, mas a verdade é que a sociedade homérica a desconhece por completo, como realça Lourenço (2006: 12-13). É mais provável que essa mentalidade se tenha originado nas sociedades militares dóricas e que a sua implementação se deva antes a um fenómeno de construção cultural da época arcaica, como defendem, entre outros, Halperin (1990).

¹⁴ A partir de início do séc. IV a.C., os testemunhos apontam para uma flexibilização crescente da relação pederástica tradicional, como anota St. Scully (2003: xi) a propósito da ideia de amor recíproco no *Fedro*. Quanto a Pausânias e Ágaton, veja-se também Lourenço (2004b: esp. 204), com remissão para Penwill (1978).

É nestes termos tipificados que também a tradição mestre/ discípulo se consolida na filosofia grega. À margem dos circuitos institucionais, o elo pedagógico que entre um e outro se estabelece assume a natureza do mesmo vínculo erótico-afectivo que as formas superiores de educação (*paideia*) consagraram entre os Gregos. Assim sucede nomeadamente com Parménides, a quem os antigos atribuíam uma numerosa corte de *paidika*, sem que possamos determinar a porção de real ou de metafórico que preside a essa linguagem.

Releve-se, de qualquer modo, a sua continuidade no círculo socrático, que tanto Platão como outros discípulos se empenham em sublinhar. Além dos passos platônicos referidos atrás, a personalidade erótica de Sócrates afirma-se claramente n' *O Banquete* xenofônico (8.2): “não posso citar um único dia em que não estivesse apaixonado”; e nas *Memoráveis* (2.6.36) o mesmo Sócrates declara ter aprendido com Aspásia – mulher (ou concubina) de Péricles – a arte de combinar casamentos, mediante o conhecimento “científico” das compatibilidades ou incompatibilidades dos potenciais nubentes. Paralela à reação avassaladora que a visão da beleza do jovem Cármides suscita no diálogo homónimo, é a descrição que Sócrates deixa de si mesmo num fragmento do *Alcíbiades* de outro socrático, Êsquines¹⁵:

O amor que me invadia por Alcíbiades punha-me num estado não diverso do das bacantes: pois elas, as bacantes, quando possuídas pela divindade, são capazes até de extrair leite e mel [de poços] donde os demais nem sequer água conseguem tirar! Assim também eu, embora sem ter aprendido conhecimento algum que pudesse ensinar com préstimo a outros, mesmo assim julgava torná-lo melhor no convívio comigo, graças ao amor.

O amor por Alcíbiades extravasa o âmbito humano; apossa-se de Sócrates com a mesma emoção e clarividência com que, no *Íon* (533d-534e), as Musas dotam os poetas seus protegidos, instilando-lhes o conhecimento das mais variadas artes: a do estrategista, a do

¹⁵ *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, fr. 53 (= fr. 11 Ditmar). O passo inspira-se provavelmente no *Íon* de Platão que, por sua vez, retoma o motivo do leite e do mel das *Bacantes* de Eurípidés (vv. 142-143). Para a aproximação, vide Scholz (2007: 119-127, esp. 121-122), que apresenta uma extensa análise do passo à luz de outros passos platônicos. Note-se que a metáfora do dionisismo, evocada também por Alcíbiades n' *O Banquete* para exprimir os efeitos produzidos nele e nos demais pelas palavras de Sócrates (218b, cf. 215d-e), não se aplica exclusivamente ao âmbito do amor ou da poesia: o discurso das Leis, no *Criton*, provoca em Sócrates a mesma sensação de “estar fora de si” (54d) de que são exemplo os coribantes – associados, como as bacantes, ao culto dionisíaco. A imagem, não muito comum na prosa, deve remontar ao Sócrates histórico, como aventámos na análise da metáfora em Platão. Vide Azevedo (2006: 108 e n. 171).

orador, a do político – todas as que o “eu” do poeta ou as suas personagens ficcionadas vão assimilando ao longo do percurso criativo.

Nessa mesma emoção e clarividência se reconhece o delírio divino de que fala o *Fedro* (*theia mania*, 245b), e que impregna os dois discursos socráticos, contra e a favor de *eros*. Sob os exteriores de uma ninfolepsia, associada à ambiência sobrenatural de um cenário campestre nos arredores de Atenas (238d), o êxtase amoroso, que a presença do “belo jovem” (Fedro) concita, leva ao repúdio da posição “contra o amor” explicitada por Lísias e continuada no primeiro discurso de Sócrates (237a-241d). Longe de ser um “mal”, como Lísias pretendia, a loucura erótica representa, pelo contrário, um privilégio divino, a dinâmica que permite de verdade à alma superar as limitações terrenas e elevar-se ao conhecimento e contemplação das Ideias que haviam feito parte da sua condição original.

De novo se fala em termos de “amante” e “amado”, de novo se evoca o Belo como meta que transcende a relação amorosa, projectando-a num plano sublime onde Sabedoria, Verdade e Bem se equivalem (247c-e). Nessa meta se concentra a expressão real e filosófica de *eros*, a que tanto *O banquete* quanto a *República* e o *Fedro* associam o preceito de “amar nobremente os jovens” (*orthos paiderastein*). Mas a orientação do *Fedro* revela traços inequivocamente inovadores: a rigorosa disciplina intelectual, ao longo das etapas de ascensão ao Belo, programadas n’ *O banquete*, dá lugar a uma descrição simultânea de efeitos físicos e psíquicos inerentes ao estado amoroso, que a imagem do delírio báquico potencializa e alarga à comunhão com o divino; longe de ser mera “ocasião” de passagem a uma nova etapa, o amado representa aqui um pólo reversível de atracção sublinhado pela noção de *anteros*, “o contra-amor”, que instala a reciprocidade (255e); o amado converte-se em amante e o amante por sua vez em amado, num capcioso jogo de reflexos em que cada um encontra no outro um espelho de si mesmo (255c)¹⁶:

E, qual vento ou um eco que, ressaltando nas superfícies lisas e sólidas, regressa ao ponto donde partiu, assim o fluxo vindo da beleza regressa de novo ao jovem belo através dos olhos que são a entrada natural da alma. Penetrando nela, excita-a e irriga-lhe os canais de saída das penas, impele o brotar da plumagem e enche de amor, por sua vez, a alma do amado. Ele ama de facto, mas não sabe o quê. /.../ Não se dá conta de que se vê a si próprio no amante como em um espelho ...”

¹⁶ Tradução de José Ribeiro Ferreira (1997).

Esta ideia fulcral de reciprocidade sobressai com um relevo inusitado¹⁷, qualquer que seja a dimensão irônica a atribuir ao discurso – e ela existe. Mais do que n’ *O banquete*, perpassa aqui um eco de vivência pessoal, em que a voz do autor se sobrepõe às da personagem. Não será arbitrário remetê-la ao plano biográfico, nomeadamente à relação com Díon, cunhado de Dionísio I de Siracusa, que Platão conheceu na corte siracusana c. 388-387 a.C., aquando da sua primeira viagem à Sicília. Uma relação também – ou preferencialmente – de mestre/ discípulo, que impôs a Díon uma conversão radical à filosofia e um rumo político norteado pelo ideal do filósofo-rei (*R.* 473c-d, cf. *Ep.* VII 326a-b) que em vão lutou por estabelecer na sua *polis*. Após o assassinio de Díon em 357 a.C., talvez não muito depois da feitura do Fedro, compôs Platão um epigrama que nos foi conservado por Diógenes Laércio, onde o propósito de homenagem se associa à dor da perda, inequivocamente equacionada a um sentimento de *eros*: “Ó Díon, que abrasaste de amor a minha alma!”.

O timbre, fortemente pessoal, deste fecho está em plena consonância com a linguagem intimista do *Fedro*. Não obstante isso, a ambiência juvenil e lírica de *eros*, que Sócrates recria no diálogo (e que levou ao antigos a incluírem-no numa fase também juvenil!), não se esgota nesta leitura auto-referencial – se assim devemos entendê-la. Sob a aparente imediatez das emoções que acompanham a descoberta de *eros* entre duas pessoas afins, são visíveis as marcas de um “fingimento poético” (ou amoroso...) que a evocação de líricos como Mimnermo e Safô – os mestres consagrados de “retórica amorosa” – a que se juntam Íbico e Estesícoro, não vem senão reforçar¹⁸. A própria noção de ‘amor recíproco’, na formulação dúplice que a sustenta (*anteros*, o “contra-amor”), fica englobada na mesma onda de ambiguidade em que a personagem Sócrates deliberadamente mergulha.

É o confronto intertextual (neste caso, com Xenofonte) que melhor permite avaliar o alcance e as limitações de sentido que o termo *anteros* vem trazer à reflexão do *Fedro*. A noção de reciprocidade

¹⁷ Vide Lourenço (2004c: esp. 222-223).

¹⁸ Nussbaum (1986), que desenvolve a hipótese de um encontro próximo com Díon, no capítulo atrás citado, vai mesmo a ponto de considerar que Platão apresenta aqui um Sócrates realmente apaixonado pelo jovem Fedro (vide esp. pp. 211-212). Tanto este pressuposto como o da incompatibilidade do *Fedro* com a doutrina d’ *O banquete* são debatidos (e parcialmente rebatidos) por Gooch (1992). De qualquer modo, mesmo sob forma de recriação ou transposição de sentimentos, a “voz do autor” está aqui mais próxima do que em qualquer outro diálogo.

dade não é efectivamente nova entre os Gregos e tanto *philia* como *eros* encontram a sua expressão em verbos prefixados com *anti-*: *antiphilein*, na relação pederástica, e *anteran*, na relação heterossexual. Ambos os verbos ocorrem, com essa distinção específica, no discurso que Xenofonte atribui a Sócrates, no cap. VIII do seu *Banquete*. Sócrates recusa aí a legitimidade da consumação física, na relação homossexual, com base no carácter “antinatural” que lhe assiste: o prazer que o *amante* procura e extrai dela não tem qualquer contrapartida (*antiphilein*) na pessoa do *eromenos*, pois só o amor heterossexual permite a ambos os elementos a comunhão e partilha do prazer (*koinonei ... euphrosynon*, 8.21). É claramente o caso de Nicérato, que ama (*eron*) a sua mulher e é por ela correspondido (*anteratai*, 8.3).

Sendo o *Fedro* o primeiro texto conhecido a abonar o termo *anteros*, afigura-se-nos pertinente interpretá-lo como neologismo platónico¹⁹: se assim não fosse, Xenofonte não teria deixado de o utilizar no longo passo que põe em destaque a noção de reciprocidade amorosa. Será lógico, pois, inferir que Platão tenha decalcado o termo a partir dos verbos aí ocorrentes (*antiphilein*, *anteran*), de acordo com o paralelo *eros/ eran*. Hipótese tanto mais verosímil quanto o próprio *Banquete* xenofôntico ostenta sinais claros de uma réplica à obra homónima de Platão – visando, em particular, o discurso de Pausânias e a identificação aí proposta de pederastia ao “amor nobre” (*kalos*), o amor da “Afrodite Celeste”²⁰.

Reflexo algo sinuoso de um diálogo “entre textos”, jamais assumido pelos seus autores, o termo *anteros* não está, assim, isento de intenção paródica: a ligação a *anteran* transfere sem equívocos, ao âmbito da relação amante/ amado do Fedro, a sugestão de uma reciprocidade que caracteriza tão-só, na linguagem comum, a componente feminina da relação heterossexual. Com isto se repete a situação característica d’ *O Banquete* onde, como atrás vimos, a experiência do devir e da criação espiritual se explicita através de uma terminologia da concepção e geração física, que cabe exclusivamente à mulher.

Mas o intuito de Platão não foi certamente (ou apenas) o de demarcar a doutrina exposta por Sócrates/ Diotima dos discursos

¹⁹ Deverá, portanto, ser posterior ao *Fedro* o culto de *Anteros*, o deus vingador de amores não correspondidos. Pausânias assinala altares em sua honra em Atenas (1.30.1) e na Elide (6.23.3 e 5).

²⁰ Vide Flacelière (1961) e Azevedo (2006: 80-84) para o confronto específico entre o passo xenofôntico e o de Platão.

dos dos restantes convivas. Nesta “apropriação do feminino” vemos configurar-se uma das estratégias significativas pelas quais Platão subverte termos-chave da linguagem do amor, no sentido de apurar a sua essencialidade como projecto de realização do humano. Em causa está uma multiplicidade de graus e perspectivas de entendimento de *eros*, que se interpelam e contradizem indefinidamente na duplicidade de planos – físico e espiritual – em que se manifesta. A subversão da linguagem opera a este nível como um filtro purificador, derrubando hierarquias tradicionais do pensamento e impondo novas hierarquias.

No *Alcibiades I*, Sócrates apenas se aproxima do belo e dotado pupilo de Péricles quando, para este, a “flor da juventude” começa a declinar: ao contrário dos amantes que até então acorriam e agora se afastam, é a alma e não o corpo de Alcibiades que Sócrates ama (130c, 131c-e). O mesmo Alcibídes, no *Banquete* platónico, mostra como a máscara de “mestre erótico” assumida por Sócrates põe a nu a fragilidade da equação amante/ amado = mestre/ discípulo. As tentativas várias de sedução a que sujeita Sócrates esbarram num muro de obstinada recusa (ou de troca, *hybris* – 219c). Humilhado e perplexo, apenas lhe resta o desforço possível do testemunho passado dos outros (222b):

De resto, não fui o único a quem ele tratou desta maneira. Também a Cármides, o filho de Gláucon, a Eutidemo, filho de Díocles e tantos outros – sem conta! – a quem ele pregou a mesma partida: fazer-se passar por amante para assumir na realidade o papel... do amado!

Independentemente do efeito cómico ou paródico do discurso (mais adiante, Sócrates refere-se-lhe como “drama satírico”, 222d)²¹, a reversibilidade dos termos “amante” e “amado” levanta uma questão específica, a que a noção de *anteros*, no *Fedro*, virá responder. Nem um nem outro dos elementos envolvidos contém em si o objecto pleno do amor; este pertence, como vimos já, ao domínio das Formas ou Ideias, de que cada um possui uma imagem ou parcela. É em função dessa realidade transcendente – o *Lísis* chama-lhe *proton philon*, “o primeiro

²¹ Nussbaum (1986: 165-169) toma partido por Alcibiades, vendo no seu discurso uma crítica (também platónica) a uma alegada incapacidade de amar, por parte de Sócrates. Mas à parte o problema da homossexualidade, que os dados históricos não abonam para o Sócrates histórico (Aristófanes não deixaria de o salientar na sua sátira das *Nuvens*), o episódio mostra que nele o temperamento erótico, diversas vezes realçado por Platão e outros socráticos, se entende numa dimensão sobretudo espiritual. Veja-se a apurada análise de Friedlaender (1969: esp. 47-58).

Amável”, 219c – que a reciprocidade de *eros* se faz sentir, esbatendo ou mesmo invertendo os termos da relação²².

Na realidade, ambos são *erastai* “amantes” ou mesmo (privilegiando outra conotação que *anteros* traz ao *Fedro*) *anterastai* “rivais no amor”²³ – competindo, de forma enriquecedora pelo acesso ao mundo inteligível e às Formas, cujo parentesco a reminiscência vem reactivar através da visão da beleza física (*Phdr.* 250d sqq.). Esta perspectiva apenas confirma o elo indissociável que, para Platão, representa amor e filosofia, amor e conhecimento.

É certo que a dimensão física de *eros*, donde parte a reflexão d’ *O Banquete* e do *Fedro*, não se integra sem tensões nem contradições numa doutrina de amor platónica; o *Fedro* mostra-o claramente no mito famoso do cocheiro, em luta incessante por harmonizar o comando entre um cavalo branco, dócil ao freio, e um cavalo preto, impulsivo e rebelde às ordens (*Phdr.* 252c-254e). Ao contrário da transição pacífica entre graus físicos e espirituais de *eros*, que o discurso de Sócrates/ Diotima assegura, o amante do *Fedro* está continuamente dividido entre o impulso carnal, que o arrasta para “terra”, e o sentimento de *pothos* “saudade”, que o impele à região celeste – ou seja, ao mundo das realidades a que está ligado pelo parentesco (*oikeion*, cf. *Phrd.*249e).

Daí a ruptura que a *República*, e igualmente as *Leis*, promovem, ao restringir *eros* ao seu primitivo valor homérico – “instinto”, “apetite”, idêntico à fome e à sede, mas mais perigoso pela apetência de posse e de poder, que põe em risco o equilíbrio da cidade (R. 474d sqq.)²⁴. Não deixa, contudo, de ser sintomático que, mesmo aí, a definição do filósofo como amante (*erastes*) permaneça inalterável (485a-b), testemunhando o carácter permanente e operativo da transposição da filosofia à esfera de *eros*.

Eventualmente, esta transposição é ainda herança do séc. V a.C. e, em particular, do magistério de Sócrates. Uma das odes corais da *Medeia* de Eurípidés (que uma tradição antiga dá como amigo do filósofo) apresenta-nos uma aproximação sugestiva entre os dois planos –

²² Veja-se em especial *Lys.* 221e-222a e para uma análise mais pormenorizada do *Lísis* e dos seus reflexos n’ *O Banquete* e no *Fedro*, Oliveira (1974: 225-230).

²³ O termo comparece nos *Cavaleiros* de Aristófanes no contexto satírico dos amantes que disputam os favores de Demos (v. 733, cf. supra, n. 7).

²⁴ Sobre os condicionalismos desta inflexão, aparentemente (ou na realidade) contraditória com a doutrina do *Banquete* e do *Fedro*, vide Azevedo (1996).

o da sabedoria e o do amor, que Atenas conjuga (vv. 844-845). É neste espaço, diferente de todos os outros, que Cípris

*P'ra junto da Sabedoria, como assessores, os Amores envia,
Em toda a espécie de virtude coadjuvantes.*

A associação, portanto, estava já praticamente formulada na linguagem poética de Eurípides, onde não raro afluem os motivos e as inflexões de pensamento da Atenas contemporânea; mas é nos diálogos platônicos que a ideia adquire consistência, através de uma dinâmica emotiva e argumentativa, que aprofunda sistematicamente a noção de *philosophia* (“amor da sabedoria”) à luz do mesmo impulso vital que marca o devir da experiência humana – *eros*.