

Américo Pereira

Os amores de Eros: a participação
Estudos Platónicos IV



Lusosofia:Press
Covilhã 2018

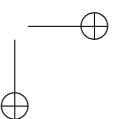
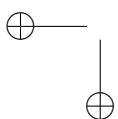




Américo Pereira

Os amores de Eros:
A participação
Estudos Platónicos IV

LUSOSOFIA.NET







LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2018

FICHA TÉCNICA

Título: *Os amores de Eros: A participação. Estudos Platónicos IV*

Autor: Américo Pereira

Colecção: Livros LUSOSOFIA

Design da Capa: Madalena Sena

Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Tipografia da Universidade da Beira Interior

Depósito Legal: 437299/18

ISBN (PDF): 978-989-654-429-4

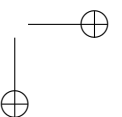
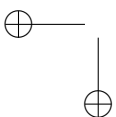
ISBN (Encadernado): 978-989-654-428-7



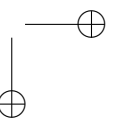
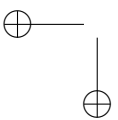
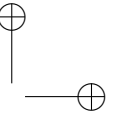
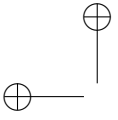


Índice

Introdução: Eros, o medianeiro entre o bem e o cosmos	3
1 A propedêutica aos discursos	13
2 Da fome absoluta ao pleno da saciedade. O discurso de Fedro	19
3 O discurso de Pausânias	37
4 O discurso de Erixímaco	53
5 O discurso de Aristófanes	67
6 O discurso de Ágathon	79
7 Presença e ausência. A dialéctica erectora do mundo	89
8 O mito narrado por Diotima	105
9 Eros nascido	125
Conclusão: Eros como Agape? ou A construção do Amor como acto hétero-onto-gerador	139
Bibliografia	143











Introdução: Eros, o medianeiro entre o bem e o cosmos¹

Para se poder compreender, com alguma da profundidade que o texto merece, a obra de Platão, *Banquete / Symposion*, que centra a sua reflexão na descoberta do «logos», do *sentido* do «Eros», há que remontar até à intuição primeira da cultura helénica sobre esta divindade primordial, primeiro movimento absoluto de diferenciação do «Khaos» em algo de já não caótico, cuja transubstanciação se manifesta – e é o início absoluto de toda a manifestação, de todo o «phainomenon» – nesse especialíssimo ente que é «Gaia», «Ge», a Terra.²

Perspectivado deste modo, o Eros³ primordial (que passaremos a grafar com maiúscula, a fim de o distinguir de outras formas, nomeadamente da forma comum de filho de Afrodite e de Hermes ou de Ártemis e de Hermes –

¹ Para a elaboração deste estudo utilizámos a versão em língua francesa: PLATON, *Le banquet*, notice de Léon Robin, texte établie et traduit par Paul Vicaire, avec le concours de Jean Laborderie, Paris, Les Belles Lettres, 1989 (edição bilingue em língua grega e francesa), cxxiii + 92 + 92 pp. (doravante, esta edição será citada como «Belles Lettres»). Utilizámos, também a versão em língua inglesa: PLATO, *Symposium*, in, *idem, Lysis, Symposium, Gorgias*, with an English translation by W. R. M. Lamb, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, [1925], XXII + 536 pp. (doravante, esta edição será citada como «Loeb»); todas as citações serão retiradas destas referências; no caso de não concordarmos com as traduções, tal será assinalado.

² Consultar, de Hesíodo, as obras *Teogonia e Trabalhos e dias*.

³ O termo surgirá entre aspas baixas sempre que a referência for não apenas à noção, como aqui, mas à noção apenas em sentido helénico.





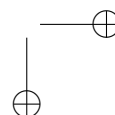
o exemplar com asinhas)⁴, é o ser, não «um», mas «o» ser que não é já caótico e que não é ainda ordenado, formal, cósmico.

Este Eros primordial é, como a tradição sempre pensou Eros – e também o outro eros posterior e menor (ou os outros dois, ambos menores) –, algo de fundamentalmente *intermédio*: nem totalmente informe nem totalmente formal, nem totalmente alheado da forma nem totalmente formalizado, todavia, sendo ele e apenas ele o tesouro de toda a *possível forma*, sempre carregando consigo a relação constituinte e erectora que o liga ao «Khaos», ao absoluto da informalidade, mesmo do «informe», literalmente informe, absoluto que é o tesouro caótico de toda a forma possível, de que Eros será o mediador no sentido da formalização, realização de formas que coincidirá com o próprio cosmos. Assim, esta mesma ligação é o que permite que a «energeia», o acto, no absoluto da sua capacidade de gerar, possa transitar e transite desde o fundo caótico omnipotente até isso que é o cosmos em construção.

Este é o modo individualizante de encarar a ontologia própria de Eros. Mas Eros não é, nunca é um *propriamente indivíduo*, isto é, sem mais, um *indivíduo*. Carrega consigo a *possibilidade de toda a individualidade*, mas nada é sem a relação consubstanciadora com o fundo anárquico de que é manifestação em acto, acto que só é compreensível no absoluto de sua riqueza ontológica a partir da teoria metafísica do movimento de Heraclito, como isso que é precisamente o movimento que não conhece ocaso, ocaso que seria a sua aniquilação, isto é, a aniquilação de tudo. Platão, se o dissesse, diria que Eros participa da grandeza metafísica do «Khaos», pois, nada há neste que determine a sua grandeza apenas como negativa: quando comparado com o «apeiron», de Anaximandro, como distingui-los, em absoluto?

Não nos questionamos sobre a expressão escritural e cultural de ambos os fundamentos, evidentemente diversa, mas sobre o sentido último do absoluto de e da *ilimitação* que manifestamente um e o outro possuem. Em ambos, «Khaos» e «Apeiron», a passagem do ilimitado ao limite corresponde a uma formalização, a uma redução de tipo finitista, redução que, ainda assim, coincide, num e no outro, com a produção, para não se dizer já «criação», disto que é o mundo. Tal sucede com e em cada um dos indivíduos produzidos/criados e também com o todo desses indivíduos, na complexidade actual de suas rela-

⁴ Cfr. GRIMAL Pierre, *Dicionário de mitologia grega e romana*, Algés, Difel, 1999, pp. 148-149.





ções, isto é, em seus actos dinâmicos e cinéticos, em sentido ontológico geral, não apenas de translação topo-física.

Se em Anaximandro parece que tal produção é radicalmente negativa, devendo as formas regressar ao informe de onde partiram, assim conotando o mundo com uma forma menor, decaída, qual experiência metafísica contínua e incontrolável de sucessivas e infinitas (infinitamente sucessivas) ontologias necessariamente falhadas, já o cosmos produzido ou criado através da dinâmica e da cinética erótica a partir do «Khaos» parece ser não uma experiência falhada, nem sequer uma necessidade metafísica ao modo do que sucede com o Uno de Plotino – suposto discípulo de Platão, que não consegue entender a grandeza única e unívoca do bem platónico –, mas a manifestação de um *desejo profundo*, de isso que é definitivamente, nesta cultura, o desejo mais profundo, possível e real, *o desejo absoluto de ser segundo o modo da forma*.⁵

Este sentido de profundo *desejo* literalmente *ontológico* não incorre na crítica de Xenófanes, pois, sendo paradigmático, não é uma leitura projectiva do humano sobre o divino, mas é o que, no divino incoativo absoluto, é o paradigma de tudo isso a que chamamos «desejo».

Não é o desejo humano que se projecta sobre o «Khaos», é o que este é como essência e substância que define o que é o desejo, assim como a própria

⁵ De modo muito diferente quer de teorias que remetem para uma consumação ontológica negativa em modo absolutamente informal quer de teorias que exaltam o caos como algo de escatológico-soteriológico, tomando-o, assim, ainda como uma forma, a forma da informalidade de que se pode falar como tal, o heleno informado intelectualmente pela mítica de tipo hesiódico tem como finalidade última não um retorno ao «Khaos», mas sempre um qualquer modo de formalização, mais ou menos ortótica, mais ou menos nítida e clara. Este sentido culmina com Sófocles e a sua anulação do sentido trágico, na e com a figura de Édipo, a quem salva e remete para o mundo da absoluta ortótese anti-caótica das Erínias – as rectas guardiãs da luz que impede as trevas indiferenciadoras de «Khaos» –, e com a metafísica puríssima como tal da absoluta luminosidade definidora de formas, essências e substâncias, que é o bem como pensado por Platão. *Pensar o Eros, para Platão, é repensar toda a cultura helénica como desirabilidade e desejo actual de forma, de definição, de diferença ontologicamente diferenciadora*, de não apenas individualidade, no sentido criticado por Heraclito, mas como actor de um drama universal, que é acto e que é acto de relação entre formas cósmicas. Neste sentido, Platão trata cada ente como «prosopon» em acto cénico cósmico. Cada ente é como se fosse uma pessoa no drama cósmico. O cosmos é um bem-comum universal. Tal é a grandeza da metafísica e da ontologia platónicas.





vida, sua primeira forma (esta que, por exemplo, Nietzsche percebeu na sua obra sobre a origem da tragédia).⁶

Antes de este desejo – a que teremos de chamar, independentemente de Andronico e da sua ordenação escriturística aristotélica, «metafísico» –, não havia coisa alguma: apenas – e é irónico, este «apenas» – *o absoluto metafísico do possível*.

Este absoluto metafísico do possível é o «Khaos», pois é nele que tudo se encontra na forma, precisamente, do possível, tudo num mesmo acto, como que – falha a linguagem, mas tem mesmo de falhar – *misturado*.

É a *indiscernibilidade* desta infinita mistura metafísica, sem possível ordem ou medida exterior, que, precisamente do seu exterior, se designa genericamente como caos.

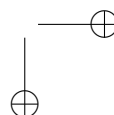
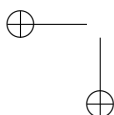
Nunca se perguntou ao «Khaos»⁷ que nome se atribuía a si próprio, como, por exemplo, Polifemo faz com Ulisses, a quem pergunta o nome, recebendo como resposta «ninguém». ⁸ Este herói da guerra de Tróia, aparentemente sem que tal surja como o que lhe é próprio, é exactamente o mais pró-caótico de todos os heróis dos Aqueus, sendo, assim, realmente, o mais plástico, o mais proteico, o mais inteligente, mas, também, sobre isto tudo, o mais ordenado. Lembremos a loucura fingida na *Ilíada*, quando o vão chamar a casa para integrar o corpo expedicionário dos Aqueus, bem como essoutra que finge quando se faz passar por mendigo-bobo a fim de ganhar acesso ao interior de seu lar, à presença de sua Mulher.

O carácter proteico da sua acção, sem qualquer forma de «logos» anquilosado, permite aos Helenos-Aqueus uma prototípiia de relacionamento com o real – especialmente o real da guerra e da diplomacia – impossível sem a presença deste preciso ser humano. Por exemplo, sem Ulisses, não há «cavalos de Tróia»; sem este, o cerco poderia prolongar-se de forma totalmente alógica, baseando-se tal distensão de acto apenas em categorias de tipo meramente psicológico. Quer isto dizer que a forma proteica, plástica, de Odisseu permitiu a presença de um paradigma de possibilidade de acção fundada numa

⁶ *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*.

⁷ As diferentes grafias para «caos» dependem da sua consideração como noção, grafada «caos», ou como elemento mítico-pessoal, grafado «Khaos». Usamos o termo «pessoal» não porque desconhecemos a crítica erudita, mas porque pensamos que é mesmo adequado. Quanto ao uso de «kh» em vez de «ch», deve-se ao facto de os helenos não usarem a letra «c».

⁸ *Odisseia*, «Canto IX», vv. 364-367.





inteligência capaz de formas de intuição radicalmente diferentes impresentes no restante da massa dos Aqueus sitiados de Ílion.

O Eros como motor plástico da ação de Ulisses carrega em si quer a potencialidade de renovação da ordem, *adaptando o universo da ação possível aos requisitos sempre emergentes*, quer a presença da tendência de desordem, o que se pode perceber bem, por exemplo, na passagem relativa ao confronto com as Sereias, em que o Eros insaciável da inteligência do rei de Ítaca se quer satisfazer sobre todo o risco, mas em que a mesma inteligência – logo, o mesmo Eros motor – é capaz de criar o instrumento lógico que permite resistir à perversidade do canto das deusas, na forma concreta da amarração do herói ao mastro do navio, mastro que é símbolo vetusto do «axios» cósmico, isto é, que manifesta o que é a presença do princípio onto-cosmogêrico em Ulisses. «Axios» que é o eixo principal fundamental, não um «valor» ao modo dos modernos.

Odiseu é a encarnação humana perfeita do Eros primordial: é nele que o velho desejo caótico incarna melhor, conferindo-lhe um poder que o faz superar realmente todos os outros heróis, porque nele tal Eros incarna, na forma substancial completa de *desejo absoluto de ser e de necessidade absoluta de ordem*.⁹

É sobre esta base mítica, mas que é ontológica e propriamente metafísica, que Platão irá pensar a questão da carência natural humana e da humana capacidade de lhe responder: assim, no *Banquete* (como assim, também, por exemplo, na *Politeia*, «Livro II»).¹⁰

⁹ Não é apenas Métis, é muito mais do isso: é a figura erótica que está destinada a operar a transformação, a metamorfose, mesmo a transsubstanciação de uma dinâmica e cinética eróticas bestiais, em algo em que o Eros está presente de uma forma diamantinamente inamovível, mas já formalizado em «logos» que impõe «cosmos», que transporta e aplica ordem, como se pode ver em todos os passos da *Odisseia*, em que, ainda que de modo titubeante, o rei de Ítaca triunfa porque é superiormente «lógico», não com uma lógica de tipo psicológico, mas de tipo orto-cosmológico: cada ente tem um «topos» próprio na ordem melhor possível do mundo. Por exemplo, o seu é junto de Penélope, não junto de Calipso ou de Nausícaa. Atena, a senhora da fria ortótese, protege-o; Platão, o senhor de uma não menos fria vontade de ordem universal, homenageia-o no final da *Politeia*, no «Mito de Er», como o ser humano que escolhe prudentemente. *Odiseu não é Métis, é «Nous»*.

¹⁰ Ver nosso estudo «O nascimento da «polis», em Platão», in *Estudos Platônicos*, Covilhã, UBI, Lusosofia:press, 2014, ISBN: 978-989-98874-1-1. De notar que Platão não trata a carência de forma descontextualizada ou conferindo-lhe predominância: a carência surge sempre na relação com a super-abundância que a vai anular, mesmo que sucessivamente. Se a carência se





A realidade é, então, o acto combinado entre o desejo ontológico de ser e a necessidade de se ser na forma da ordem, sem o que não é possível, de todo, ser-se.

O «Khaos» é a fonte de toda a possibilidade de ser, mas, sem a transformação erótica representada pelo acto formal da Terra como primeira formalização de Eros, não há ser.

O «Khaos» não é ser em acto, é «possibilidade de ser». Metafisicamente, neste mito, o «Khaos» representa o acto de possibilidade de ser, em absoluto.¹¹ O ser é isso que constitui o mundo da Terra, ou que a Terra constitui como «mundo», na radicalidade ontológica da sua imanência e da sua transcendência supra-imanente. Como o bem platónico, o «Khaos» está para lá do ser, da essência. A sua realidade própria não é acessível em si mesma, apenas a sua metamorfose mediatizada pelo Eros é mundanamente acessível, precisamente porque é ela a matriz em acto do mundo.

É sobre um entendimento do Eros como esta realidade sempre em acto que intermediariamente ergue o cosmos que podemos construir uma compreensão minimamente digna do que é o pensamento polissémico de Platão acerca do Eros, na sua obra *Banquete*. Nesta, eros/Eros vai surgir-nos quer como o ser intra-cósmico derivado que assegura a ligação entre os entes quer como o supra-ser-trans-cósmico que gera o cosmos, revelando uma potência ontogeradora inaudita. No entanto, não se compreenderá também grande coisa se

manifesta como primeira concretamente, historicamente, é a super-abundância que é primeira, como «telos» possível e sem o qual não pode, sequer, haver carência. Carência, precisamente, de quê?; por comparação com o quê? A carência é sempre *carência de plenitude*. É esta última, como possibilidade real, isto é, como “coisa metafísica”, que é primeira. Em Platão, sabemos que, no limite, tal é o bem, perante o qual tudo é carente, mas de que tudo, mesmo a possibilidade de carência, recebe o ser.

¹¹ Parece ter sido este o ponto metafísico fundamental que Aristóteles não percebeu, ao não perceber que o acto-puro/motor-imóvel, sendo em si mesmo e para si mesmo pura actualidade – infinita em acto, não pode ser de outro modo –, é, para tudo o mais, acto de possibilidade, também infinito; também infinita. É isto o que o bem platónico é metafisicamente, como simbolizado nas alegorias «do sol», «da linha» e «da caverna», *República*, «Livros VI e VII», ver nosso estudo «Do indizível Bem alegoricamente dito: as alegorias do Bem na *Politeia*, de Platão, in *Estudos Platónicos*, Covilhã, UBI, Lusosofia:press, 2014, ISBN: 978-989-98874-1-1. O que está aqui em jogo é o sentido do absoluto da possibilidade como um acto, como o absoluto metafísico de que tudo deriva a sua existência mundana, participando de, como se “de algo” transportado por um raio de sol, como algo que é posto por uma erótica realizante, onto-poiética. É desta onto-poiética que trata o *Symposion*.





não se entender que o eros derivado é, ainda, uma forma do Eros fundamental, uma espécie de seu avatar civilizado, formalizado, mensurável, politicamente relacionável.

Não há mundo sem Eros

Nada há *no* ou *como* mundo sem Eros. O mundo é um imenso avatar individualizado, mas integrado, de Eros. *Eros é o acto do mundo*. Eros é o acto do mundo em participação: *esta é o acto da metamorfose do Eros em entes finitos, distintos, inconfundíveis, mas também indelevelmente em relação*. Eros é a energia, o acto, que, diferenciadamente, percorre, erguendo-a, a realidade universal cósmica, desde a mais ínfima das sombras, passando pelos objectos, constituindo as suas relações, internas e externas, as suas ideias, o seu caminho de irradiação desde o bem e o seu caminho de possível reencontro com o bem.

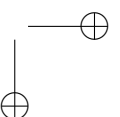
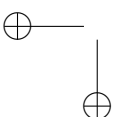
O Eros, como efectivador da participação de tudo do bem, assegura metafisicamente a relação a nível ontológico entre tudo, vertical e horizontalmente, isto é, entre o bem e os entes; também entre estes. Podemos dizer, em linguagem que derivamos de Platão, que há uma estrutura ero-matemática do cosmos; ou, se se quiser, que *Eros é a «matemática» estruturante do cosmos*, no sentido em que *Eros é a relação cósmica universal*, isto é, não existe cosmos sem Eros, sem esta estrutura relacional erótica, vital, enérgica, absoluta.

Por outro lado, sendo o nível das relações (ver *Politeia*, «Livro VI», «Alegoria da linha» (509d-511e)), do real, de todas as relações do real, um dos níveis estruturalmente constitutivos deste, e sendo a relação isso que opera a participação entre o modelo absoluto – metafísico – que é a «ideia» e o concreto objectual do mundo, podemos pensar que o Eros é precisamente o operador da participação.

O Eros é o verdadeiro «Demiurgo» que realiza a participação, esta não é realizada pelo personagem homónimo da obra *Timeu*.

A inseminação ontológica que forma o real opera ao modo da relação entre, por exemplo, o «triângulo em si», no modo de «ideia de triângulo», de isso que define metafisicamente a ontologia da «triangularidade», e a matéria que tal relação informa, “triangularizando-a”, quer dizer, produzindo um universalmente qualquer objecto triangular, isto é, produzindo todos os entes formalmente triangulares.

À matéria faltava a forma – pode ser uma qualquer, mas, neste exemplo, é a triangular –, na relação com a «triangularidade», e *dessa relação, nessa*





relação, nasce o objecto, o ente triangular. Não confundir tal objecto com um «triângulo», que é uma realidade única e metafísica, que nem sequer é propriamente matemática, neste ambiente metafísico, mas tipicamente «ideia». O que se produz – na realidade, é já uma criação, pelo absoluto de novidade que põe precisamente como *relação em acto* –, isso, é um dos elementos constituintes do real em número imenso a que chamamos «mundo».

É nesta *relação matemática que reside a participação*: na aplicação da ideia à matéria, seja esta entendida como se queira, mas sendo sempre isso que é capaz de relação com a ideia, com a forma.

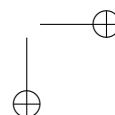
Reside aqui a parte de metafísica da natureza que Aristóteles foi capaz de aprender com o Mestre Platão. Residiria aqui também a possibilidade de avançar na compreensão da relação do metafísico com o físico, se Aristóteles tivesse tido a inteligência de perceber que as suas dez «categorias» são precisamente os instrumentos «matemáticos» para construir uma teoria da relação entre o fim de tudo e o movimento (entre o acto puro / motor imóvel) e a natureza. Mas, para tal, teria de ter percebido a grandeza ontológica da categoria não-natural, *mas metafísica*, que a relação é. Tal nunca aconteceu ou, se aconteceu, não parece disso haver registo identificável.

É também esta noção matemática, no sentido aqui acabado de expor, que temos de ter em consideração quando trabalharmos o «Eros» presente polisemicamente no *Banquete*, de Platão.

Este «Eros» é manifestado de modo variegado ao longo de toda a obra, em cada um e em todos os discursos, que, a um olhar mais atento e profundo, se revelam complementares. Cada discurso serve para pôr em relevo características especiais próprias do «Eros» – mesmo que seja na forma aparentemente menor de «eros» –, todas convergindo fundamentalmente para dar de «Eros», no fim da obra, uma pormenorizada descrição, salientado tudo o que neste impulso ontológico mais radical que há como movimento matricial para o ser, para a construção universal do que é, com maior ou menor perfeição, relativamente ao absoluto do possível, o mundo em seu acto concreto, acto que o ergue em permanência, desde um absoluto de possível actualidade – que, prosopopaicamente, quer ser – até um absoluto de entidade mundana, que, na relação com o seu possível, quer também continuar a ser.

É isto, este movimento onto-erector de tudo isso a que se pode chamar mundo que é o «desejo», que é Eros, o «Eros» de que nos fala o *Banquete*.

O cerne platónico da caracterização profunda da dinâmica e cinética de





«Eros» é dado, como tradicionalmente se pensa, pelo discurso de Sócrates, que não é dele, mas de Diotima, a sábia mulher que, olhando para ele como neófito ignorante, lhe narra como «eros», o intramundano operador de «Eros», nasce e qual a razão para ser como é, híbrido de carência e de capacidade para anular essa carência, num movimento que, sem interferência alheia, não conhece, à partida, outro fim que não seja o da chegada ao bom porto da perfeição possível para cada ente.

Ora, este é o cerne dinâmico e cinético da participação, que deixa de ser um mistério para passar a ser compreendida como o movimento erótico de construção de cada ente a partir da «energeia» que incoativamente possui, que contempla já o desejo de mais e mais ser. Este trânsito, que corresponde a uma contínua metamorfose de pormenor, é a participação em acto.

Os demais discursos acrescentam os pormenores, que não são acidentais, que completam a perfeição actual de «Eros». «Eros» é, assim, isso em acto de metamorfose ontológica erectora de cada ser que guarda em si todas as convergentes características salientadas em todos os discursos do *Symposion*. De tal modo que, no discurso do em extremo ébrio Alcibíades, se pode comparar ao próprio Sócrates-homem, este que reúne em si todas as características apontadas a «Eros», este que constantemente se ergue do nada do saber a fim de prosseguir na senda de «Sophia», estado em que o ser humano, atingindo o seu melhor, deixa de movido pelo desejo. Mas «Sophia» nunca se pode possuir, como a sua deusa, Atena, a que deseja *com* o «nous» e que nada mais pode desejar do que a si própria, à sua própria perfeição, imagem já do acto que, de tão in-carente, de tão perfeito, só pode contemplar-se a si próprio.

Percebe-se que, no *Banquete*, reside uma imensa riqueza de inteligibilidade do ser. Aqui, apenas nos limitamos a tocar, talvez mal, a sua superfície. Mas valerá, no mínimo, para que outros mais fundo desçam, isto é, subam.







Capítulo 1

A propedêutica aos discursos

O início cénico da obra é complicado, parece-nos que com o propósito deliberado de Platão se poder distanciar oficialmente de muito do que vai ser exposto e defendido por várias figuras importantes da vida política helénica do tempo, que, simbolicamente, é o tempo do suposto auge cultural e político de Atenas. Sem dúvida que, logicamente, tudo o que é defendido teticamente acerca da erótica, erótica cósmica geral e não apenas antropológica, foi pensado por Platão. O que são propriamente as teses a que adere, para lá da sempre oficial consonância com os dizeres do Mestre Sócrates, ficará pereneamente sem se poder saber com o rigor de quem pudesse contemplar o acto da mente platónica em movimento noético.

No entanto, nada permite pôr em causa que Platão tenha pensado nos problemas que apresenta nos vários discursos, assim demonstrando que sabia da sua existência e importância, avançando várias perspectivas, todas por ele ponderadas e devidamente situadas numa reflexão que vai deixar muito pouco quer do desejo quer do próprio amor em acto – nas suas várias sub-formas – por pensar. Neste sentido, a obra platónica aqui em análise é um monumento inultrapassado em largueza e profundidade.

Se Platão concorda ou não com, por exemplo, as teses de Aristófanes, tal é incontrovertivelmente improvável; todavia, o modo como, no discurso deste comensal, como nos discursos dos outros, soube perspectivar as diferentes possibilidades lógicas do eros/Eros, mostra que reconhece à sua realidade, talvez apenas problemáticamente, uma importância que merece ser honrada





através do trazer à colação de tudo o que fosse passível de ser pensado reflexivamente sobre tal realidade.

Que é «isso», ou, mais precisamente, «isto» do Eros, de «Eros»?

Por que razão interessa salvar da não-importância, indevida, este «deus»?¹ Que deus é este? Qual o seu significado, na polissemia da sua realidade ou das suas realidades? Qual a essência, substância e funções litúrgicas do «Eros»?

A mesma tradição, que não sabe honrar devidamente tal deus, que tem para sobre ele dizer?

Produz Platão no *Symposion* mais um dos seus chamados «diálogos aporéticos» ou encontra uma resposta, não conclusiva em absoluto, mas liturgicamente conclusiva como chave hermenêutica para a leitura proteica da realidade, mormente da humana? Esta resposta vai ser apenas a que Sócrates dá ou vai, na verdade, assumir mesmo a polissemia das múltiplas valências eróticas do real como coisa em movimento? Coisa não apenas passiva, mas também e talvez fundamentalmente activa? Ou será que, na integração dos vários discursos, encontramos mesmo uma noção complexa do que é o amor ontologicamente entendido como isso que ergue o mundo?

¹ Na parte do diálogo correspondente à cota 177a-c, Fedro lamenta que este deus não tenha humano exercício poético de louvor adequado à dimensão da sua grandeza: «N'est-il pas étrange, Eryximaque, que pour d'autres dieux il y ait des hymnes et des péans composés par les poètes, et qu'en honneur de l'Amour, ce dieu si puissant et si grand, jamais encore un seul poète, parmi tous ceux qui ont existé, n'ait composé le moindre éloge ? Considère également, si tu veux, les sophistes de talent : ils écrivent en prose l'éloge d'Héraclès, et d'autres encore. C'est le cas de l'excellent Prodicos. Il n'y a pas là de quoi tant s'étonner. Ne suis-je pas tombé déjà sur un livre d'un savant homme, où il était question du sel, qui recevait un magnifique éloge, pour son utilité ? Bien d'autres choses du même ordre, on pourrait le constater, ont été célébrées. On s'est donné beaucoup de peine pour traiter de pareils sujets, mais l'Amour, lui, n'a trouvé personne qui ait eu jusqu'à présent le courage de le chanter comme il le mérite ! Voilà comment on néglige un si grand dieu !», *Belles Lettres*, pp. 9-10; na versão da Loeb, podemos ler, pp. 97-99: «Is it not a curious thing, Eryximachus, that while other gods have hymns and psalms indited in their honour by the poets, the god of Love, so ancient and so great, has had no song of praise composed for him by a single one of all the many poets that ever have been? And again, pray consider our worthy professors, and the eulogies they frame of Hercules and others in prose, – for example, the excellent Prodicus. This indeed is not so surprising; but I recollect coming across a book by somebody, in which I found Salt superbly lauded for its usefulness, and many more such matters I could show you celebrated there. To think of all this bustle about such trifles, and not a single man ever essaying till this day to make a fitting hymn to Love! So great a god, and so neglected!».





Não terá este diálogo de ser propriamente «não-aporético», pois é nele que surge – definitivamente como paradigma de leitura noética do mundo do ser que se move – o símbolo de isso que permite sempre resolver os problemas resolúveis, dado na figura do «poro», de isso que anula o absoluto da distância entre duas quaisquer realidades de outro modo separadas?

Não vamos procurar responder cabalmente a estas questões, pois, para tal, para cada uma delas seriam precisas várias obras, mas iremos reflectir sobre o que se diz no diálogo aqui em apreço tendo-as como guia noético.

Que sucede no *Banquete*?

Numa reunião de amigos, num «symposion», Fedro, o dono da casa, chama a atenção para o facto de, apesar da sua importância, o deus «Eros» nunca ter recebido o devido reconhecimento por parte dos poetas e dos sofistas (177a-c). Não se trata, como é evidente no contexto em que Platão nos situa, de uma questão literária ou sequer cultural em modo redutor, mas de uma questão lógica e ontológica, no sentido em que *ao esquecer-se de «Eros» a humanidade se esquece da força genésica que permeia toda a realidade, incluindo a sua própria.*

É como se Platão perguntasse: *como pensar a realidade das coisas sem que se pense o acto que as ergue?* A Platão, não vai interessar a vã erudição mítico-mitológica, isto é, Platão não pensa e escreve o Symposium para fazer literal mitologia, mas para, através do modo mítico de pensar o real, de que se serve sempre que o pensamento se acerca dos limites do pensável, rasgar horizontes de compreensibilidade acerca do que é a estrutura metafísica do real *como dialéctica de carência e anulação desta* ou, se se preferir, *como dialéctica de possibilidade de acto e de acto ou de possibilidade e de actualidade.*²

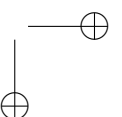
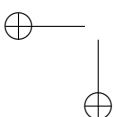
No *Banquete*, encontramos a base estrutural de toda a metafísica – e também da física – ocidental.

Toda a obra platónica fundamental trabalha esta relação entre o possível e o actual.

O desejo, o «Eros», é a tensão actual entre possível e actual. Note-se que esta tensão não é apenas um meio entre extremos.

O «Eros» é a realidade da relação entre possível e actual.

² Note-se a inversão posicional na frase: a possibilidade não está do lado da carência, mas da plenitude; é a actualidade mundana que é sempre carente.





Tal percebe-se mais facilmente se pensarmos no *possível como o absoluto do que pode haver*, isto é, vir ao ser, e o actual como a plenitude da actualização de tal possibilidade. Se houvesse apenas o absoluto da possibilidade, nada mais haveria, fosse tal «Eros» ou acto pleno. Se apenas houvesse acto pleno, não haveria «Eros» e não haveria potencialidade. Esta tríada constitui o *acto do ser* como este nos é dado ser por nós experimentado.

A nossa realidade não é puramente potente, também não é um acto perfeito, *também não é um misto de ambos*, como parece poder-se inferir a partir de uma leitura talvez apressada da ontologia aristotélica, mas é o acto da *transição da possibilidade ao seu acto*. Esta transição é o «Eros».

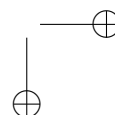
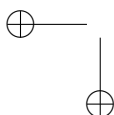
Semelhante lição Platão tem-na – especialmente a sua imensa inteligência é dela capaz – a partir da mítica antiga, em que o «Khaos» é este absoluto de potencialidade, sem mais; em que o «Eros» é esta potencialidade já em processo de formalização, a partir de um movimento intra-caótico que nunca é explicado – o mito não explica – ou sequer intuído: da sua grandeza total não há intuição possível, salvo ao modo do motor-imóvel / acto-puro, de Aristóteles; em que isso que é o cosmos é o acto de concretização da possibilidade caótica através do «Eros» em realidade ordenada.

De notar que, sendo toda a realidade a transformação do «Khaos» em ordem através do «Eros», *todo o real permanece erótico*, isto é, marcado pela presença em si do «Khaos» na forma da dinâmica e cínese do «Eros».

É esta a razão pela qual toda a realidade – ainda erótica e sempre erótica – é sempre potencial, guarda sempre em si possibilidades: em termos míticos, *a realidade «deseja» sempre ser para além do que já é*. Tal é desestabilizador do estado de ordem atingido, mas, sem esta desestabilização, não pode haver mudança, o que significa que todo o movimento cessaria, o que equivaleria à morte do cosmos. Foi esta grandeza do movimento, da potência sempre em acto de possibilidade a realizar, infinitamente, que Heraclito percebeu e que Platão, a seu modo, trata.

A realidade cósmica é erótica no sentido acabado de expor porque é sempre trânsito de uma perfeição transitória, absolutamente perfeita em relação com o nada, que anula, mas absolutamente imperfeita em relação com a possível plenitude actual, para que se encaminha.

O «Eros» é o caminho entre a perfeição absoluta da possibilidade, que anula o nada e a perfeição absoluta do acto, que anula a própria possibilidade, para além do nada.





Aristóteles entendeu bem esta última realidade actualmente perfeita. Nunca entendeu a outra, a do absoluto de possibilidade como perfeição da potência em contraste quer com o nada absoluto quer com a absoluta perfeição de que é contrapartida. Esta parte foi percebida por Platão, que fez dela «o bem» como relação de participação, na relação produtora/criadora com o cosmos, mas também na relação consigo próprio já não como possível para terceiros, mas como perfeição consumada.

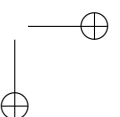
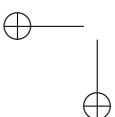
Na imagem da irradiação solar, semelhante ao bem que de si infinitamente dá, Platão dá-nos a forma esquemática do que é a erótica fundamental que constitui o mundo. Metaforicamente, o bem é o ponto luminoso infinitamente denso para si próprio, que infinitamente irradia sem deixar de ser o que é como ponto infinitamente denso. O «Eros» é a irradiação do sol, isto é, a relação do bem com o mundo, quer dizer, a própria participação em acto.

«Eros» guarda em si a essência e substância do movimento, da diferenciação possivelmente infinita, sendo, deste modo, também o próprio tempo, que só é no absoluto da distância ontológica que medeia entre cada dois seres actualizados. De um modo geral, o «Eros» é a personificação mítica da irradiação criadora do sol/bem.

Chegados qui, podemos perceber que, se o velho «Khaos» era o absoluto do possível infinitamente desordenado, o bem é esse mesmo infinito do possível em acto absolutamente ordenado, absoluto de ordem simbolizado pela pura pontualidade do ponto fulcral de irradiação, «simples», dir-se-ia metafisicamente. A desordem passa a ser assumida pelo movimento erótico que pode sofrer desvios relativamente à rectidão com que inicialmente promana do bem.

Esta possibilidade de desvio da ortótica do possível caminho entre o perfeito possível dado no e pelo bem como possibilidade incoativa e o bem como acto perfeito faz-se sentir sobretudo no movimento próprio dos seres humanos. Não é, assim, por qualquer acaso que, em Platão, o comum da natureza não humana tem um sentido ontológico tão pouco negativo, quando comparado com o sentido etiológico-ontológico de parte da humanidade, essa que se dedica a não fazer o bem que, por essência, pode realizar, pôr em acto, traduzir em história.

A natureza não-humana realiza sempre o bem que é o possível seu. Não há «Mito de Er» para realidades não-humanas ou que nunca tenham, na economia bio-antropológica do mito, sido, de alguma forma, humanas.





Sendo, então, o «Eros» este acto absolutamente fundamental para a erecção do mundo, é compreensível que Platão o queira estudar de *todas as possíveis perspectivas* de que for capaz. É esta a finalidade que o *Symposion* serve. Este não é, assim, uma obra sobre o amor erótico nos seus vários sentidos comuns, mas sobre o *absoluto da «energeia» que ergue o mundo do ser*, entre o absoluto de bem do possível e o absoluto do bem do Real.

Não admira, deste modo, que o «Eros» seja, para Platão, na voz de Fedro, um «grande deus» a quem tem de se prestar a devida homenagem. Esta homenagem é noética, no sentido em que é coincidente com o esforço de pensamento para perceber o que o «Eros» é, na sua imensa e variada riqueza. É esta, assim, a tarefa da obra *Symposion*.

É como se Platão perguntasse: que é isto que nos retira a cada instante do nosso possível, criando-nos – é mesmo uma criação no novo que põe em acto – no absoluto do bem que relativamente vamos sendo?

Este «relativamente» manifesta a tensão entre o absoluto do possível e o absoluto do acto. É o relativo do nosso ser, do ser do mundo, que coincide com o absoluto do que somos, e o mundo é o absoluto de oposição ao nada de si próprio, por participação do absoluto do bem, oposição infinita em acto ao nada.

Que é, então, o «Eros»?





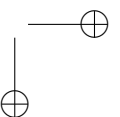
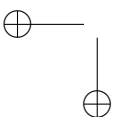
Capítulo 2

Da fome absoluta ao pleno da saciedade. O discurso de Fedro

Cabe a Fedro pronunciar o primeiro discurso. Começa por manifestar a grandeza do deus «Eros», «megas theos» (178a), deus admirável para seres humanos e deuses, por muitas razões, de que a sua génese, «genesin» – de «genesis» – (mesma cota)¹ não é a menos importante. O «Eros» de que Fedro vai falar é «dos deuses mais antigos» «presbytaton einai ton theon» (178b). Este «Eros» não tem «pai ou mãe» (178b). Fedro reforça a ligação de «Eros» com «Khaos», o primeiro de todos, de que também nasceu a Terra (178b). Sai, assim, reforçada a ideia de que «Eros» é dos deuses mais antigos (178c). Como é dos mais antigos, é para os seres humanos causa («aitios») dos maiores bens (178c-d).²

¹ Diz a versão das Belles Lettres, p. 10: «Comme je viens de le dire, Phèdre, d'après Aristodème, parla le premier ; il commença son discours à peu près en ces termes : 'C'est un grand dieu que l'Amour, un dieu que mérite l'admiration des hommes et des dieux, et cela pour bien des raisons, dont la moindre n'est pas son origine'.»; a da Loeb, pp. 99-101: «First then, as I said, he told that the speech of Phaedrus began with points of this sort – that Love was a great god, among men and gods a marvel; and this appeared in many ways, but notably in his birth.». De salientar que «hommes» e «men» traduzem não o termo próprio para o macho da espécie humana «aner», mas o termo próprio para a espécie em geral: «anthropos» («thaumastos en anthropois»).

² Encontramos nas «Belles Lettres», pp. 11-12: «Ainsi, de plusieurs côtés on s'accorde à dire que l'Amour est un des dieux les plus anciens. Étant plus ancien, il est pour nous la source des plus grands bienfaits. Pour moi, je puis l'affirmer, il n'y a pas de plus grand bien, dès la





Platão, na voz de Fedro, começa por assumir o «Eros» na sua caracterização de realidade ontológica primordial, segundo apenas para o «Khaos», de que é primeiríssima geração, aqui, a par com a Terra, não havendo, assim, preeminência ontológica de «Eros» sobre Gaia. Nesta versão, nascem, deste modo, concomitantemente, *o desejo absoluto de ser e a matriz real de todos os demais seres*. Não se trata do desejo na e da Terra, mas do desejo que acompanha a Terra.

A Terra representa o que há de estável e de matricial, de «material», em sentido de potencialidade para acolher o desejo, mas não é, em si mesma, desejo. O «Eros» representa a instabilidade do que sempre se move. Ora, para que algo se mova sem que tal movimento seja caótico, isto é, para que tal movimento possa ter uma qualquer referência axiomática absoluta – o «Logos» de Heraclito –, tem de haver um qualquer ponto absoluto de referência. Nesta leitura de Fedro, é a Terra que serve de ponto de amarração ao «Eros»: aquela é o seu limite inferior, abaixo do qual não pode descer.

Fedro termina o seu discurso (180b), afirmando que o «Eros» é entre os deuses o que possui maior antiguidade – presbiteriedade (presbytaton) –, maior dignidade (timiotaton), mais autoridade (kyriotaton) na condução dos seres humanos (anthropois) até à virtude (aretas) e à felicidade (eudaimonias), tanto em vida (zosi) como após a morte (teleutesasin).³

jeunesse, que d'avoir un amant vertueux et, si l'on aime, de trouver la même qualité chez son bien-aimé. En effet le sentiment qui doit guider toute leur vie les hommes [anthropois] destinés à vivre selon le bien ne peut être inspiré ni par la parenté, ni par les honneurs, ni par la richesse, ni par rien d'autre, aussi bellement que par l'amour. Or, de quoi s'agit-il, je le demande ? De la honte liée à l'action laide, de l'émulation liée à l'action belle. Sans cela, nulle cité, nul individu ne peut rien faire de grand ni de beau.»; reporta a «Loeb», p. 101: «Thus Love is by various authorities allowed to be of most venerable standing; and as most venerable, he is the cause of all our highest blessings. I for my part am at a loss to say what greater blessing a man can have in earliest youth than an honourable lover, or a lover than an honourable favourite. For the guiding principle we should choose for all our days, if we are minded to live a comely life, cannot be acquired either by kinship or office or wealth or anything so well as by Love. What shall I call this power? The shame that we feel for shameful things, and ambition for what is noble; without which it is impossible for city or person to perform any high and noble deeds.».

³ Na interpretação das «Belles Lettres», p. 14; é Fedro quem fala: «Ainsi donc, je le déclare, l'Amour est entre les dieux celui qui a le plus d'ancienneté, le plus de dignité, le plus d'autorité pour conduire les hommes [anthropois] à la possession de la vertu et du bonheur, aussi bien dans leur vie qu'après leur mort.»; a «Loeb» interpreta assim, p. 107: «So there is my description of Love – that he is the most venerable and valuable of the gods, and that he has sovereign power to provide all virtue and happiness for men whether living or departed.».





Antes, em 179b, já Fedro tinha afirmado que apenas os amantes aceitam morrer por outrem, não apenas os homens, mas também as mulheres.⁴

Esta afirmação, sobretudo se percebida na sua grandeza humana, dedicada como em 180b ao «anthropon», isto é, como o próprio Fedro afirma ao homem e à mulher, não em relações estritamente reduzidas a formas particulares

se notar, de novo, o uso do termo «anthropos», que é interpretado e traduzido como «homem» e «man». Ora, como Platão sabia grego, o grego do seu tempo, poderia ter escolhido o termo masculino. Não o fez, como também não escolheu o termo feminino. Este não seria de esperar. Todavia, a escolha do termo universal para a espécie tem uma importância fundamental, pois implica que o que é dito sobre «Eros» neste discurso é válido para «anthropos», não para «aner» apenas. O trabalho que Platão exerce sobre a ontologia do ser humano não é redutível a uma «andrologia» ou a uma «ginecologia», antes constitui uma transcendental *antropologia*. Uma antropologia que respeita a ontologia humana em sua plenitude. O cuidado soteriológico de Platão para com a humanidade levou-o a observar esta como nunca tinha sido observada, na nudez da sua semelhança e da sua diferença, da sua comunidade ontológica fundamental – absoluta e inegável – e da sua diferença individual também fundamental – igualmente absoluta e inegável.

⁴ Pode ler-se na versão das «Belles Lettres», pp. 12-13: «Mieux encore : mourir pour autrui, les amants seuls l'acceptent, et non seulement les hommes, mais les femmes [alla kai gynaiques]. La fille de Pélías, Alceste, apporte aux Grecs un exemple assez clair de ce que je dis. Seule elle consentit à mourir pour son époux, alors qu'il avait son père et sa mère. Elle s'éleva si haut au-dessus d'eux par l'attachement né de son amour [te philia dia ton erota], qu'elle fit paraître ces gens étrangers à leur fils, sans autre lien avec lui que son nom. Ayant agi de la sorte, son acte parut si beau non seulement aux hommes [anthropois], mais encore aux dieux, qu'entre tant de héros, auteurs de tant de belles actions, quand il en est fort peu dont les dieux, par privilège, aient rappelé l'âme du fond de l'Hadès, eh bien, son âme à elle, ils l'ont rappelée, car ils avaient admiré son acte. Tant il est vrai que les dieux même honorent de façon particulière le dévouement et la vaillance mis au service de l'Amour.»; a «Loeb» apresenta, pp. 103-105 : «Furthermore, only such as are in love will consent to die for others; not merely men will do it, but women too. Sufficient witness is borne to this statement before the people of Greece by Alcestis, daughter of Pelias, who alone was willing to die for her husband, though he had both father and mother. So high did her love exalt her over them in kindness, that they were proved alien to their son and but nominal relations; and when she achieved this deed, it was judged so noble by gods as well as men that, although among all the many doers of noble deeds they are few and soon counted to whom the gods have granted the privilege of having their souls sent up again from Hades, hers they thus restored in admiration of her act. In this manner even the gods give special honour to zeal and courage in concerns of love.».

Esta passagem, que é de uma riqueza onto-antropológica enorme, volta a manifestar o rigor do modo como Platão olha para a transcendentalidade própria da humanidade, nela discernindo o que é universal, sem preconceitos culturais: se há mulheres antropologicamente superiores a homens, por via da sua acção, então, tal é admitido e publicado. Este rigor platónico deveria servir de lição a todo e qualquer interventor epistemológico.





como a homossexualidade, mas no que diz respeito a *todas as relações entre seres humanos*, marca o que *é específico do acto que é o amor*, o que é próprio do acto de amor, o que distingue essencial e substancialmente o amor dos demais actos, mesmo o amor entendido como «Eros»: este, embora seja matricialmente *desejo*, cumpre-se não na sempre pobre posse, mas no e como *dom da própria vida*, isto é, do próprio ser, em benefício de esse a quem se ama. Só este nobre acto merece o nome de amor.

É a dádiva da vida que é a marca própria do amor.

É a dádiva da vida que é o critério do amor. É o exemplo do Sócrates histórico que aqui pontifica, esse que deu a vida pela «polis» que queria salvar porque a amava, à qual (a quem, pois a «polis» são as pessoas em acto) nunca abandonou porque a amava.

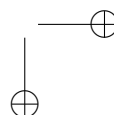
Com esta afirmação de Fedro – de Platão, posta na boca de Fedro – nasce uma nova concepção fundamental do «Eros»⁵ *não já como desejo centrípeto*, mas *como desejo de bem por outrem*, bem que se consubstancia em seu culminar com a outorga da vida do sujeito erótico ao seu objecto erótico.

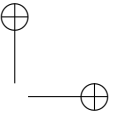
É o mundo erótico radicalmente convertido de movimento primitivamente egoísta e digno de entes proximamente bestiais em movimento altruísta, proximamente divino, mas de um divino que se matricia na grandeza metafísica do esplendor ontogeracional e onto-centrífugo, por irradiação – metáfora que se entende sem grande dificuldade –, do bem.

Para Platão, na voz de Fedro, «Eros» é grande porque é ao modo do «agathon», *efusivo de possibilidade*, de dom. «Eros» já não é a emanção mecânica de um desejo de ser a partir do caos, mas isso que dá o ser no ser que dá morrendo, mas nele perenemente vivendo como isso que deu o ser sem o que essoutro que o recebeu não seria. É este o sentido profundo de dar a vida pelo amado: é sinónimo de *o criar, na forma da possibilidade de ser, da sua possibilidade própria e inalienável de ser*. Ora, o paradigma deste dom é o bem.

Posto «Eros» a este nível, está marcado o *padrão de grandeza ontológica do Amor*. Tudo o que for dito adiante tem de ser lido a partir desta bitola. *O amor é o absoluto do bem, simbolizado na e pela dádiva da vida do amante ao amado.*

⁵ O termo surge sem aspas pois não se trata apenas da noção tratada em âmbito helénico, mas da noção, sem mais, em sua mesma perenidade, nascida helénica, sim, mas tornada cosmopolita no mundo do espírito.



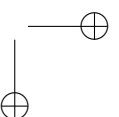


Note-se que a humanidade atingiu, neste primeiro discurso do *Symposion*, o seu nível antropológico, ético e político mais elevado, insuperado e insuperável, com esta definição do amor. Mesmo a mensagem evangélica nada mais pode fazer do que relembrar tal ápice, repetimos, insuperável. A sua diferença, a sua novidade, a sua boa-nova, consiste em que é o próprio Deus, o próprio Bem que incarna e realiza incarnadamente o que a máxima – dar a vida pelo outro – em causa diz. Mas o «logos» do amor é este. Não há outro. Outro «logos» implica outra realidade qualquer que não a do amor no seu sentido mais elevado.

O «Eros», que se pode rebaixar à maior vileza – mas que nunca pode cair abaixo do limite-Terra –, pode, se levado às suas últimas consequências positivas próprias, metamorfosear-se num acto de absoluta gratuidade, qual é o de dar a sua vida em benefício de um terceiro. Este terceiro, pela nova definição actual que tal acto cria, é esse que se ama. Ao amar-se, deixa de ser um «terceiro», passa a ser um elemento de um par antropológico que se confunde, neste acto de amor, com o bem-comum. Se o amor for recíproco, como se verá no discurso de Aristófanes, o bem-comum será perfeito, de tal modo forte que nada poderá manter afastados os elementos do par. Em Aristóteles, na sua nobilíssima teoria da amizade, este acto complexo receberá a designação de *amizade propriamente dita*.

É apenas por meio desta relação apical que a entidade humana se transforma em algo de realmente humano, isso que mais tarde receberá o nome de «pessoa», mas que aqui já se encontra nocionalmente esboçado, senão mesmo integralmente intuído. *Não há pessoa sem este regime de dádiva do ser próprio em benefício de um outro*. É isto que produz a humanidade. Sempre que tal relação desaparece, desaparece a humanidade, só encontramos bestas com aspecto humano.⁶

⁶ É o que sucede quando os regimes de definição antropológica, ética e política se baseiam em formas de tipo parasitário ou depredatório, tais as tiranias (Hitler é o paradigma máximo), oligarquias, mesmo que disfarçadas de democracia (situação comum em todo o mundo, mas em que a Índia assume o paradigma, tendo centenas de milhão de seres humanos considerados ontologicamente não-humanos pelos oligarcas, mas mantendo a mentira de que é uma democracia), em que, na vez de se pôr o ser próprio ao dispor e serviço dos outros, se põe o ser destes ao serviço do ser próprio. As sociedades de tipo competitivo são todas depredatórias e, em última instância, põem uns seres humanos a parasitar o bem próprio de outros.





O que Fedro nos diz é que a prova cabal e final do «Eros», como forma apical do amor, é a total abdicação do ser do que ama em benefício do ser do amado.

Independentemente do contexto, este é o «topos» mais elevado a que a humanidade pode ascender.

O «Eros», que nasce como irreprímível força de desejar ser, de querer ser, tanto universal como individual – pois é o que todo o desejo é ontologicamente, este querer ser algo, algo que, em contraposição com o nada, é infinitamente potente –, acaba sendo isso que, sublime, troca todo o seu desejo próprio, tudo o que é, por um outro desejo, pelo que é, já metamorfoseado, uma suprema vontade, o bem de um outro, eventualmente, de todos os outros.⁷

«Eros», neste acto, não é desejo de morte: é desejo de vida *em outro*. Por isso pode Fedro dizer que é válido mesmo após a morte, que une após a morte, pois, vivendo no que se ama, transcende a própria morte em vida do que permanece em vida. Mesmo que ambos morram, e num registo já metafísico, o amor que une estes seres humanos permanece, então eternamente, como isso que constitui o cerne da sua vida como «Eros» não apenas partilhado, o que ainda é menor, mas como *absoluto do amor* dado ao outro.

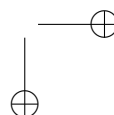
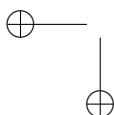
Parece apontar-se, neste discurso, para que o carácter presbiteral do «Eros» abranja não apenas analepticamente a vetustez do deus – do acto de amor –, mas também prolepticamente a sua grandeza como real porta do possível futuro antropológico e político, pois apenas o amor como acto de dom recíproco entre os amantes pode permitir que, em absoluto, a humanidade («hoi anthropoi») seja.

Sem este amor, que é dom radical de vida, não pode haver humanidade.

Não é difícil perceber-se que, apesar de este discurso não ser o discurso platónico oficial nesta obra, nele podemos encontrar o sentido litúrgico ao bem-comum, aliás, extremado no sentido do dom de vida a outrem, tão querido a Platão. Sem esta liturgia política em que o sujeito ético, que é «Eros» em acto no mais fundo de seu ser, se dá plenamente ao bem da cidade, o mundo humano não é possível.

Este «Eros» é o motor e o sacerdote do rito litúrgico que é a amizade. Aristóteles chamará a tal vínculo profundo, quer tenha tido consciência da sua

⁷ Não nos cansamos de pensar que é este, ainda, o escopo inconfessado de Kant, posto na formulação racional do «imperativo categórico».





presença neste discurso ou não, isso que constitui o aglutinador da «polis». É o «Eros», nas suas diferentes valências, que constitui o acto comum da amizade e, no limite, o seu acto mais elevado, esse que não permite dúvida acerca da realidade do acto de amor dos amantes na amizade é precisamente o que é constituído pela mútua entrega de vida em oblação pelo bem exclusivo mútuo.

Ambos os amantes morrem, mas, neles e com eles, ainda que morra e se extinga, a humanidade atinge alturas espirituais, assim se libertando paradigmaticamente da bestialidade de uma vez por todas. No concreto, tal tarefa é perene e construtora de humanidade, isto é, se existe, existe também humanidade; e a humanidade durará tanto quanto tal acto durar.

É muito sério o que Fedro diz em 179b, pois representa quer o culminar ético e político do acto *de* e *da* humanidade quer a superação de toda a bestialidade, num acto cairótico em que a metamorfose de auto-aniquilação em benefício de terceiro redime qualquer anterior bestialidade e aniquila tudo o que no ser humano era indigno de verdadeira humanidade.

O que nos é dito é que o «Eros» pode começar por ser o velho e míope impulso vital, mas que, desabrochando na plenitude da sua potencialidade própria, se transforma no *acto do espírito*.

Um ser humano que ame todos os outros seres humanos estando sempre preparado a por qualquer um deles dar a vida – e apenas assim se ama, a afirmação de Fedro tal implica – é, deste modo, o protótipo do ser humano virtuoso, feliz. Sabemos que, em certo momento, é este o homem em que Sócrates se transformou, pelo menos aos olhos de Platão, que é quem pensa o discurso de Fedro.

É também sabido que Sócrates, ao querer morrer pela cidade, estava a morrer por isso que a constitui universalmente, «hoi anthopoi», todos os seres humanos. De tal modo é verdade este facto que Platão, tendo-o interiorizado a fogo no seu espírito, não tem qualquer dúvida, num ambiente narrativo masculino e em que a erótica masculina se encontra exacerbada, em pôr as mulheres no mesmo exacto nível onto-antropológico que os homens no que diz respeito ao acto espiritual por excelência que é dar a sua vida em favor do amado.

Mais uma vez, a grandeza, profundamente anti-histórica e anti-cultural de Platão, surpreende: *de nada interessam as tradições e as convenções*; quando muito, como neste caso do Banquete, servem para ser postas à discussão; o que interessa é o cerne da intuição do real, doa a quem doer, leve-nos o real por onde nos levar.





Como as suas três falhadas viagens à Sicília mostraram historicamente, Platão não tinha medo. A sua confiança na bondade do real era tamanha que nenhum caminho possível de compreensão o amedrontava. Não é uma quimera o bem de que fala. Platão acreditava com todo o «Eros» que tão bem conhecia na bondade fundamental do real.⁸

O «Eros», como se verá sobretudo no discurso de Sócrates, mas que aqui já se manifesta, é a «dynamis» e a «kinesis» do bem presente como acto do mundo.

O mundo só encontra, neste movimento, o seu «logos» quando um ser humano é capaz de se entregar eroticamente em oblação pelo bem de outro.

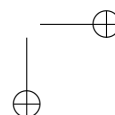
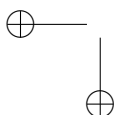
Tal recebe o seu corolário quando no texto surge a afirmação de Fedro já aludida segundo a qual morrer pelo outro é próprio exclusivo dos amantes, dos que amam em acto (179b). Amar significa, assim, no limite, pôr a vida ao serviço do outro, do bem do outro.

Transcendentalizando este sentido do amor, isto é, tomando-o como universal e necessário à espécie humana, imediatamente nos deparamos com um conjunto de relações antropológicas, de base ética e manifestação política, em que todos amam todos. O que Fedro aqui propõe discretamente é uma verdadeira «philadelphia», não vista como uma utopia ucrónica, mas como o resultado do acto de «Eros» no seu melhor, quer dizer, como realidade universal, necessária para que a humanidade possa ser, precisamente, humanidade e não outra coisa qualquer.

Note-se que é esta mesma a noção que preside à construção da teoria política matriz de Platão, no «Livro II» da *Politeia*. E não deve ser mera coincidência noética, pois, ainda antes desta sua conclusão fundamental, já Fedro houvera dito que (178e-179a) se fosse possível constituir uma cidade ou um exército com amantes, o melhor governo para eles consistiria em rejeitar o feio e em rivalizar na via da honra.⁹

⁸ O mesmo não é dizer que acreditasse nesciamente na bondade de *todo* o real, em sua concretude: bastaria ter observado o que a «polis» ateniense fizera a Sócrates, como acto paradigmático, para tal ser impossível. Mas a presença, ainda que maioritária seja, de actos vis no mundo humano não aniquila a fundamental bondade do real como *possibilidade de bem*. Há na obra platónica um eros de que todo o bem possível seja bem real. Sem tal desejo (vontade, mesmo), a obra platónica é incompreensível.

⁹ Diz assim a tradução das Belles Lettres, p. 12: «S'il existait un moyen de former une cité, ou une armée, avec des amants et leurs bien-aimés, il ne pourrait y avoir pour eux de meilleur gouvernement que s'ils rejetaient tout ce qui est laid, et rivalisaient dans la voie de





O trecho é profundamente rico. Mesmo que se interpretasse, em sentido estrito, a ligação erótica em causa apenas como essa que ligasse amantes homossexuais masculinos, ainda assim, e ainda que confinado a este âmbito, a virtude que se se propõe – e que nada diz respeito a qualquer forma de se-

l'honneur. Et si de tels amants combattaient au coude à coude, fussent-ils une poignée, ils pourraient vaincre pour ainsi dire le monde entier. Car pour un amant il serait plus intolérable de quitter son rang ou de jeter ses armes sous les yeux de son bien-aimé, que sous les yeux du reste de l'armée : il aimerait mieux mourir cent fois. Quant à laisser son bien-aimé, à ne pas le secourir dans le péril, nul n'est si lâche que l'Amour, par lui-même, ne lui inspire une divine vaillance et ne le rende égal au plus courageux de nature.»; a tradução da Loeb afirma, p. 103: «So that if we could somewhat contrive to have a city or an army composed of lovers and their favourites, they could not be better citizens of their country than by thus refraining from all that is base in a mutual rivalry for honour; and such men as these, when fighting side by side, one might almost consider able to make even a little band victorious over all the world. For a man in love would surely chose to have all the rest of the host rather than his favourite see him forsaking his station or flinging away his arms; sooner than this, he would prefer to die many deaths: while as for leaving his favourite in the lurch, or not succouring him in his peril, no man is such a craven that Love's own influence cannot inspire him with a valour that makes him equal to the bravest born;». A tradução da Loeb apresenta a seguinte nota, a propósito da formação militar aqui aludida, p. 103: «There was such a “sacred band” (ἱερός λόχος) at Thebes, which distinguished itself at Leuctra (371 B. C.); por sua vez, uma nota das Belles Lettres diz: «[...] On pensera au “bataillon sacré” de Thèbes: cf. Plutarque, *Pelopidas*, 18.». No entanto, se não se interpretar a relação erótica entre os combatentes apenas como relação de «amantes», no sentido que implica *apenas* uma relação de tipo homossexual, então, o que está em causa é a relação de amor – erótica, sempre – entre seres humanos (extensível às mulheres e não necessariamente homossexual) entre seres humanos, independentemente de qualificações de segunda ordem relativamente à sua mesma humanidade. Se for uma alusão concreta a uma humanidade que se ame ao ponto de tudo fazer para não desmentir essa mesma sua humanidade, então, a alusão será muito mais próxima do que fizeram os combatentes das Termópilas, quase todos, especialmente os de Thespis (cerca de setecentos), que morreram todos em benefício da salvação dos seus entes queridos; dos trezentos de Esparta, que quase todos morreram, rei-general Leónidas incluído, lutando lado a lado com os que amavam; dos Tebanos, muitos fugiram (ver Heródoto, «Livro VII» da sua História; há uma breve, mas muito interessante obra: FIELDS Nic, *Thermopilae 480 BC. Last stand of the 300*, Oxford, Osprey Publishing, 2014). Vendo bem, não é um qualquer amor prévio que define quem se ama: é esse por quem se morre no campo de batalha que é esse que se ama. Ora, esse pode ser ou não amante em sentido comum. Por isso, podem as mulheres ser aceites como fazendo parte deste conjunto de «anthropoi» que são excelentes porque dão a vida pelos que amam. Este tipo de amor não tem sexo, tem pessoa íntegra. Esta, sim, tem sexo, mas não é o sexo que define a sua acção erótica no sentido nobre aqui tratado. A humanidade tem vivido no seio de uma tremenda confusão entre sexo e amor, que poderia ter evitado se tivesse meditado sobre este espantoso texto de Platão.





xualidade, homo ou hétero-sexual, mas à humanidade como um todo – é da ordem do sublime e consiste em dar a vida por esse que se ama. A grandeza deste acto de doação de seu ser pelo bem do ser de outrem ultrapassa qualquer outra ordem de considerações. Esta grandeza ou se entende ou não.

Tal dom de vida, como surge explicado no trecho, não consiste apenas no acto último de morrer, sem mais e imediatamente, pelo outro, mas consiste – e nisto é um padrão paradigmático transcendental, que lança as suas raízes na relação entre Ulisses e Penélope, o casal que nunca se abandona, mesmo na distância espacial e temporal – num viver a vida própria como serviço ao bem do outro. É um morrer que pode ser um dom permanente, até à morte. É o que nos dá o símbolo do combatente que mantém o seu posto junto do «amado» (179a).

Note-se que se assiste, aqui, a uma inversão da consideração do que é o definível como «amado»: este não é isso que tem um estatuto formal como tal, mas isso pelo que se dá a vida. É o acto de dar a vida, seja na forma de morte imediata seja na forma de vida de serviço até à morte, que *cria* o amado. O amado é isso que é o objecto do acto de amor.

O amado é isso que se ama. O amado não é fruto de uma definição formal: por exemplo, Ulisses ama Penélope porque esta é a sua mulher; e reciprocamente? Não: Ulisses ama Penélope porque durante vinte anos tudo faz para regressar não para ela, mas *a ela*; Penélope ama Ulisses porque durante vinte anos por ele “chora” e por ele vive – como ele, aliás –, urdindo a teia política que lhe permite sobreviver como amada de Ulisses no meio de centenas de homens vorazes de seu património e que, se fossem a tal autorizados, por Penélope, seriam também vorazes de seu corpo e de sua total entidade.

Isso a que Fedro se refere é, em última análise, não a um bando de homossexuais – que podem ser, mas não em exclusivo – que constituam cidade ou exército, mas a um grupo de seres humanos, quaisquer, – dois, no mínimo – que se amam e que prosseguem, todos e cada um, o bem de todos e de cada um.

Estamos muito longe do triste folclore pseudo-antropológico dos que supostamente defendem e dos que supostamente atacam a homossexualidade: com o material humano – não é masculino, é humano – disponível na época, em que não havia propriamente uma preeminência política ou político-militar das mulheres, Platão põe na boca de Fedro a evidência – transcendental a toda a humanidade – da realidade do *amor como acto de bem-querer de um ser*





humano a outro, que culmina na oferta da vida quer como dom imediato quer como dom vivido ao longo de toda uma vida.

O que se afirma é que o que é fundamental é a erótica do bem do outro, em contraposição à erótica do bem-próprio.

Este tema é fundamental em Platão, em toda a sua teoria ética, política e onto-antropológica, pois o que se apresenta é a erótica como o conjunto dos actos humanos que se encontram balizados por dois paradigmas, um de perfeição ou outro de absoluta imperfeição.

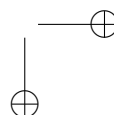
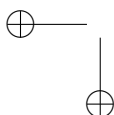
O exemplo de perfeição é o do próprio Sócrates histórico, esse que foi dando a vida pela cidade e acabou por dar a vida em termos imediatos quando aceitou beber a cicuta e no momento mesmo em que esta fez o efeito desejado pelos seus algozes: na vida e morte de Sócrates histórico encontramos os dois modos de amor como dom de si ao outro, aos outros, à cidade. Por um lado, a sua vida como liturgia ao bem da cidade, procurando libertar as pessoas através do exercício da filosofia, que, convém lembrar, é amor à sabedoria, por outro lado, como cena final de grande aparato, complexa dos momentos do seu julgamento, da sua condenação, da espera pela possibilidade de beber o veneno e pelo efeito deste, quando bebido.

Fedro apresenta no texto os exemplos de Alceste (179b) e mesmo de Aquiles (179e), este menos convincente, dado que foi poluído pela «hybris» do herói ao profanar o cadáver de Heitor.¹⁰ No entanto, o grande exemplo não é qualquer um destes dois, nem mesmo o de Alceste, mas o do Mestre que permaneceu firme junto do seu amor, da sua amante, a cidade de Atenas, o seu povo.

O outro pólo, o negativo, esse que constitui o limite erótico da humanidade em termos de ausência de acto de amor para com o outro, na forma do seu bem, é o tirano: como demonstra Trasímaco nos seus discursos do «Livro I» da *Politeia* (336b-354c), o tirano é aquele que é incapaz de uma erótica que não seja uma *auto-erótica* de sistemática e universal recolha de todo o bem para si próprio (ao modo paradigmático pelo mito de Midas).

O tirano é o ser humano que é incapaz de uma relação erótica que transcenda o parasitismo ontológico, vivendo numa espécie de *felicidade das bestas*, que consiste em algo como um perene orgasmo ético-político provocado

¹⁰ *Iliada*, «Canto XXIV», início, vv. 9-54.





pelo roubo das possibilidades de bem alheias. Tal constitui o contraditório do amor no sentido em que Fedro busca expô-lo.

Segundo o modo de pensar do exemplo militar que carrega para o discurso, o tirano será a besta humana que, em vez de lutar ao lado do camarada pelo bem deste, o abandona, se preciso for, o trai e o vende aos seus inimigos. Como se pode perceber, tudo isto diz respeito a uma humanidade imperfeita, se bem que perfectível, considerada como um todo; nada tem a ver com qualquer restrição homossexual, ou outra qualquer, sejam de que tipo forem.

Como ser humano e atingindo a possível perfeição humana – não apenas «na terra», mas em absoluto (ver o «mito de Er», final do «Livro X», da *Politeia*), – encontramos esse que ama o outro ser humano, seu semelhante, homem ou mulher, independentemente de quaisquer outras características secundárias quanto à comum realidade humana.

Será por tal, que encontramos um termo importantíssimo no seio desta parte do discurso de Fedro (180a-b: «agapa(i)», «ἀγαπᾷ»).

Podemos sempre ficar presos à erudita letra do texto e quedarmo-nos na solução segundo a qual o termo agápico se refere apenas ao modo como se refere a relação – uma parte dela, pelo menos – entre esses que estão eroticamente relacionados. Podemos, assim, ficar pela ideia de que o que está em causa é a, na versão das Belles Lettres, «la tendresse du bien-aimé pour l’amant»; na versão da Loeb, «the beloved is fond of his lover».

Podemos, mas podemos também procurar perceber, tendo em conta que o que está em causa é o amor que culmina no acto de dar a vida pelo outro, de que são capazes quer homens quer mulheres, isto é, que é próprio do e para o «anthropon» (neutro propositado, pela razão evidente), qual possa ser o sentido a tal adequado para a presença de um termo derivado directamente de «agape». Por que razão não usar, para tratar de «eros» de termos sempre “eróticos”? Há, aqui, no sentido geral que este trecho que constitui o discurso de Fedro, uma especial relação entre «eros» e «agape»?

Que ligação terá tal relação, se verificada, com a tese fundamental de que o verdadeiro amor, o verdadeiro «eros» coincide apenas com o culminar do acto de entrega do ser humano como um todo em benefício de um outro ou de outros, da «polis», por exemplo? Que relação tem tudo isto com o ensinamento do Mestre Sócrates?



Consultando o dicionário de Grego, encontramos para o termo «agape» («ἀγάπη»),¹¹ em modo não bíblico, «affection». Os outros significados propostos já são cristãos, o que não deixa de ser significativo, mas não será tratado aqui.

Recorramos à forma verbal: «agapao» («ἀγαπάω»):¹² «acolher com amizade»; «tratar com afeição», «amar»; «querer bem aos filhos»; «ter uma preferência por», entre outros significados, que nos parecem menores.

Faz sentido, ainda, recorrer à forma «agapazo» («ἀγαπάζω»):¹³ «acolher com amizade»; «tratar com afecto»; já mais especializado, «prestar os últimos deveres a um morto».

A tradução de «agape» por «afecto» não ajuda muito, pois este termo, quer em francês quer em português (o mesmo em inglês, espanhol, italiano) é, de facto, um termo ontologicamente neutro que é mal usado como se fosse um termo positivo: o afecto, sem mais, tanto pode ser positivo como negativo. Hitler nutria afecto positivo por Eva Braun, mas nutria afecto negativo pelos judeus. Tal pode traduzir-se por «Hitler gostava de Eva Braun» e por «Hitler não gostava dos judeus». Tudo afecto. O termo «afecto» não nos ajuda. Ironicamente, com toda a probabilidade, será o texto do *Banquete* que nos vai ajudar a compreender o que o dicionarista queria significar com «afecto». A seu tempo.

Os significados cristãos ajudariam a precisar o sentido de «afecto», mas não podem ser aqui invocados. Recorremos, então, às formas verbais. «Agapao» já concretiza o sentido agápico do acto humano que aqui está em causa. «Acolher com amizade» é algo que facilmente se percebe como presente na grande cultura e civilização geral helénica. Basta ler a *Ilíada* e a *Odisseia*, para se perceber o que é este acto de acolhimento com amizade. Recorde-se a cena em que Odisseu, na Terra dos Feaces, chegado a casa do rei Alcínoo, roga asilo a sua Mulher, Arete, a Virtude, como aconselhado pela filha de ambos,

¹¹ BAILLY A, *Dictionnaire Grec-Français. Rédigé avec le concours de E. Egger*, Paris, Hachette, 190, p. 7: «ἀγάπη, ης 1. Affection, amour fraternel, amour divin, amour au sens de passion ; 2. Objet d'affection, être aimé ; 3. Au pluriel, agapes, repas fraternels des premiers chrétiens.» Quer nos tempos helénicos clássicos quer nos tempos cristãos em que se falava grego – diferente, mas não diverso – o termo «agape» assume uma valência de amor como forma de dom, amor como algo de centrípeto relativamente ao ser que ama; não é, pois, um amor de desejo egoísta, é um amor de desejo, de vontade, já, de bem de e para o outro.

¹² *Ibidem*, pp. 6-7.

¹³ *Ibidem*, p. 6.



Nausícaa. Toda a presença de Ulisses nesta ilha, junto desta gente é expressão máxima do que é «acolher com amizade». Desde que a jovem princesa o descobre até que deixa a ilha, é sempre acolhido e tratado com amizade.

Podemos falar de «amizade», já aqui, em sentido próprio, mesmo estando muitos anos (séculos) antes de Aristóteles ter codificado em teoria este mais nobre dos actos do ser humano. Relembremos a parte do discurso de Fedro em que se aponta precisamente para o culminar do amor como o dar a vida pelo «amigo», pelo «amante», por esse a quem se ama, por essa a quem se ama. Podemos falar de amizade, pois é um recíproco acto de amor, aliás, vários recíprocos actos de amor que se estabelecem entre Ulisses e os seus acolhedores «amigos». É esta relação que realiza a amizade. A substância do acto de amizade está já presente na *Odisseia* (não apenas neste trecho: toda a relação entre Penélope e Odisseu é um imenso acto de amizade, que se prolonga desde a *Iliada*, capaz de mudar o próprio cosmos).

Se ao sentido haurido na *Odisseia*, obra que Platão – pois é de Platão que se trata, na verdade, não de Fedro, que não é mais do que uma sua máscara altifalante – tão bem conhece, juntarmos o trecho do discurso de Fedro sobre o ápice da amizade, então, podemos perceber que esta «agape» aqui em causa diz respeito não apenas a um «afecto», por mais positivo onto-antropologicamente que seja, mas ao acto que é propriamente constitutivo da amizade: «agape», neste contexto, é uma forma de se dizer «amizade». O *Banquete*, de facto, ajuda.

É o amor como acto de amizade que está em causa na relação entre os amantes, ou, se se preferir, entre o amante e o amado; no entanto, se não houver amor por parte do amado, nada do que se diz no discurso de Fedro faz sentido. É, de facto, exactamente como na falange militar, em que, para que possa haver sucesso, todos têm de trabalhar no sentido do bem de todos, lutando lado a lado não apenas com esses que imediatamente se situam topicamente em sua contiguidade, mas segundo a contiguidade do amor, isto é, segundo o laço que une os seres humanos e constitui a «polis» – Aristóteles o dirá teoricamente – a amizade, o «eros» de todos por todos, em que todos, quer dizer, cada um está pronto a morrer pelo outro, para o outro, para o bem do outro. Tal significa também que está disponível para «viver» para o outro, até à morte.





A falange em combate é um acto de amizade política transcendental¹⁴ a si própria e imanente a si própria. Eis o que é a «agape» que podemos encontrar implicada no discurso de Fedro. O meu amante, o meu amado é todo e cada um dos que comigo constituem a falange, isto é, a «polis» mais latamente, a humanidade, ou, ainda, «hoi anthropoi».

Deste modo, se nos abstrairmos da metáfora militar, e universalizarmos o sentido onto-antropológico, ético e político do que aqui está a ser pensado, podemos verificar que é cada conjunto determinado de seres humanos que está em causa, podendo substituir paradigmaticamente «falange» por «família», «cidade», «navio», e, por fim – e é para onde aponta o mito final da *Politeia*, mito escatológico e soteriológico, dito «de Er» –, por «humanidade». É esta a razão pela qual Platão insiste em usar de uma forma insistente os termos relacionados com «anthropos», humanamente genéricos, e não os termos partitivos da humanidade «gyne» e «aner».

A amizade de que Fedro fala, isto é, Platão pela boca de Fedro, é proposta como algo de *transcendental à humanidade*, toda. Perguntamo-nos se, para Platão, «humanidade» e «amizade» não corresponderiam ao mesmo objecto, senão «físico», pelo menos metafísico? Pensamos que sim e que a prova se encontra relendo quer o *Symposion* quer a *Politeia*, deste ponto de vista.

Os restantes significados que encontramos como interpretação desta forma verbal, «agapao», recebem uma nova luz; aliás, pode fazer-se toda uma nova releitura dos textos clássicos à luz do sentido agápico que Fedro propõe no seu discurso.

«Amar», que engloba, mas também transcende, o sentido de «amar com amor erótico»: ficamos a saber que este «amar» só recolhe sentido pleno à luz do acto de dar a vida para o outro. É, assim, a forma erótica derradeira por excelência e derradeiramente perfeita: que o «eros» se resolva num acto que já não é apenas desejo, mas que, ao ser desejo do bem do outro, é puro

¹⁴ Não confundir com «transcendente», que indica sempre algo que «está para lá de». Algo pode ser transcendente e transcendental concomitantemente, ao modo do bem platónico, transcendente a tudo como absoluta fonte de toda a ontologia possível, mas transcendentalmente presente em tudo através da participação. Ora, o *Banquete* é o tratado em que se mostra como a participação funciona, através da acção erótica múltipla de isso que tudo permeia e que tudo faz «desejar ser». Eros assume, assim, a função do meio segundo o qual o bem está transcendentalmente presente nos entes, sem deixar de estar sempre em regime de transcendência pois em nenhum deles se esgota, como nenhum deles coincide totalmente.





amor. Neste momento cairótico, apical, da acção humana, paixão e acção unem-se, fundem-se e, mesmo, confundem-se nisso que é o acto próprio de um ser humano perfeito.

Ora, todo o *Banquete* versa exactamente sobre o ser humano em sua perfeição como acto erótico. Percebemos que este acto erótico, no seu melhor, deixa de ser algo de sofrido para passar a ser algo de querido, de activo, metamorfoseando-se a grande paixão de se ser de cada ente humano num acto de dom do seu ser ao ser de outrem. *É isto «agape»*. É isto já «agape» para Platão: o desejo extremo que explode, rebenta, floresce em acto de bem universal. É, ainda, a figura tutelar, de carne, que preside ao melhor do pensamento do gigante Aristocles, que tanto o amou: Sócrates.

Não serão referentes, mascaradamente, «prosopopeicamente», à relação entre Aristocles – o Platão de carne e sangue – e Sócrates estas palavras eroto-agápicas de Fedro, isto é, do próprio Platão, relembrando a sua relação de amor com o Mestre?

Estaria o jovem Aristocles apto a dar a vida para o Mestre, pelo Mestre? Não sabemos. Platão, que tal viveu, sabia-o bem. Todavia, o mesmo Platão que arriscou três idas pedagógico-políticas à Sicília, esse, parece-nos que não teria hesitado em avançar dando a vida pelo Mestre. Deu-a de outra forma, talvez muito mais proveitosa para a posteridade que estamos sendo, impensável e impossível sem Platão.

Por fim, reflectimos sobre a tradução que nos dá «agape» por «querer bem aos filhos». Dependente da técnica de composição de um dicionário que recorre, e bem, à autoridade de citações exemplificativas (ver nota em que se transcreve a entrada), o complemento «aos filhos» pode, numa primeira abordagem, restringir o significado da expressão: “se é só «aos Filhos»”, não é transcendentalmente válido para «hoi anthropoi» como se tem vindo a defender.

O fundamental da expressão dada não é o complemento «aos filhos», mas o sentido da forma verbal «querer bem». Invertamos, em português, a ordem dos termos: «bem querer». «Agapao», é, então, um «bem querer». Podemos tomar a expressão como uma forma verbal propositadamente compósita a fim de criar um novo verbo com um novo sentido. Assim, não é o genérico verbo «querer», mas este já acompanhado por um complemento directo, que o caracteriza não como complemento mas como qualificativo: «bem querer» é uma forma especial, concreta, de «querer».





No contexto, «bem querer» é o acto de relação de pais para com filhos. Outro não faz sentido, se se «é pai». Deste modo, «agapao» é «bem querer». E, percebemos agora, é transcendentalizável antropologicamente. É este «bem querer» que permite a continuidade da humanidade, que, sem ele, rapidamente desapareceria no caos, pois, se me relaciono com outrem sem querer o seu bem, isto é, querendo apenas o meu bem, imediatamente transformo essa pessoa em minha escrava e eu em seu tirano – tema do diálogo entre Sócrates e Trasímaco no «Livro I» da *Politeia*.

No entanto, o «bem» de «bem querer» pode ser visto não como um qualificativo concretizante da acção de «querer», mas como algo de substantivo. Percebe-se melhor se voltarmos à primeira forma: «querer o bem de», isto é, querer para alguém o bem que é próprio desse e para esse alguém. Ora, este querer o bem próprio de alguém – mesmo de algo, universalmente – é a própria definição do acto de amor.

Assim sendo, «agapao» e «agape» referem-se a actos de amor quer na forma própria que tais actos assumem como actos de «bem-querer» quer como actos que se dirigem para algo de substantivo e que é o bem de outrem ou de outro ente, qualquer.

Estamos muito longe semanticamente de se considerar «agape» como afecto. Aliás, se bem que não possa ser ontologicamente desprezada, a parte de afecto de todos estes actos pode ser muito irrelevante, a menos que o acto em causa como acto para o bem seja mesmo um acto em que seja o afecto em acto que conte, quer dizer, que o acto de que se necessita para promover o bem de alguém seja um acto de afecto.

Em síntese: o acto de «eros» na sua vertente agápica é um acto de amor pelo bem de isso que se ama, por esse ente a que se ama, mormente um ente humano a *quem* se ama.

A forma verbal «agapazo» ganha também outra relevância, pois é síntese de tudo o que foi dito anteriormente: «acolher com amizade» (que inclui, então, como subformas suas, as outras valências: «tratar com afecto» e «prestar os últimos deveres a um morto») implica querer e agir no sentido do bem do outro, *transcendentalmente à espécie humana*, como forma de construção da «polis» assente numa «dynamis» e numa «kinesis» que não dependem senão da «energeia» onto-antropológica própria de cada ser humano, de todos os seres humanos.

Se houvesse uma «agapia» esta seria indiscernível de uma «philadelphia».





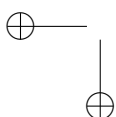
O discurso que Platão outorga ao personagem dialógico-dramático Fedro, no *Symposion*, estabelece as balizas ontológicas do que é o acto erótico como constituinte dinâmico do ser humano.

A realidade humana consubstancia-se num acto de relação erótica com os outros seres humanos que não se resume a uma paixão, mas encontra a sua realidade própria no seu máximo, agápico, que consiste em dar-se pelo bem de esse ente a quem se ama.

Platão situa a realidade erótica humana muito longe da bestialidade erótica primeva do «Eros» caótico, que só produzia bem como co-produto da sua paixão-acção incontrolavelmente irruptiva. Não é, assim, no divino antigo, muito próximo do «Eros» caótico que Platão situa o novo «eros» que nos apresenta, mas com morada, «ethos», no seio de cada ser humano.

A grandeza do mundo já não se encontra num divino bestial, mas na divindade do amor que é dom. Dom de cada ser humano para outro ser humano, transcendentalmente.

É sobre este chão de redefinição da erótica cósmica que os restantes discursos vão ter de se desenvolver. Uns vão procurar colmatar o que são aparentes falhas de referência no discurso de Fedro, outros, como o de Sócrates/Diotima, retirarão as consequências mais ponderosas, que Fedro não soube trazer à colação.





Capítulo 3

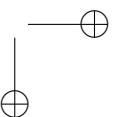
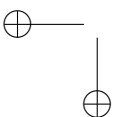
O discurso de Pausânias

Diz o texto do *Symposion* (180c) que, após a intervenção de Fedro, outros tomaram a palavra, mas sem deixar clara memória em Aristodemo. Este ignorou-os e passou a narrar o discurso de Pausânias.¹ Antes de abordarmos este discurso, pensemos no significado que estas palavras de Platão têm.

Comecemos por lembrar que toda a obra *Banquete* é de Platão: não apenas uma parte, por exemplo, a que reporta o discurso de Sócrates, cuja medula filosófica nem sequer é atribuída ao Mestre, numa cena que este narra e em que faz de ignorante perante quem é muito mais sábio no assunto do que ele. É Platão quem joga intelectualmente em todos estes níveis. Não Platão como um moderno empastelador de opiniões alheias, mas o Platão que desenvolve nesta obra a narração dos vários modos como a participação se dá através dos actos que coincidem com a grandeza plena do amor, de «Eros», não apenas como coisa passiva, mas como coisa activa, como *imperfeição em ininterrupto acto de aperfeiçoamento*: e tal é a sua perfeição. E tal é a estrutura metafísica de toda a ontologia platónica do movimento, do mundo.

É este mesmo «Eros», na sua plenitude – que não se esgota no discurso

¹ Encontramos na versão das Belles Lettres, p. 14: «Tel fut à peu près, selon Aristodème, le discours de Phèdre. Après Phèdre, d'autres parlèrent, qu'il ne se rappelait pas très bien. Il les laissa de côté, et me rapporta le discours de Pausanias, qui s'exprimait ainsi : [...]»; na Loeb, reparamos, p. 107: «Such in the main was Phaedrus' speech as reported to me. It was followed by several others, which my friend could not recollect at all clearly; so he passed them over and related that of Pausanias, which ran as follows: [...]». Manifestamente, o que foi dito pelos outros, propositadamente esquecidos, não interessa a Platão.





de Sócrates –, que é o cerne metafísico da ontologia dialéctica platónica, que depois reaparece na dinâmica dialéctica aristotélica, e em todos os seus derivados, de que a própria teoria darwiniana, destinada a superar o aristotelismo, é irónica presença contemporânea (a evolução é a forma moderna do «eros» vital sempre em busca de perfeição, através da mudança ontológica, bio-ontológica), instrumentalmente cega, mas produzindo obra cósmica, casualmente, como se fundada na metafísica-física mágica de Demócrito.

Ora, o que interessa a Platão – ao invés do Aristóteles dos apontamentos académicos a que temos acesso e que recolhe «opiniões» para com elas dialogar, recolhendo todas as que pode – não é a colecção das opiniões sobre o tema «eros», mas expor, *como se não fossem suas*, as teorias relevantes sobre a essência e substância do «eros», como suas facetas ontológicas próprias, umas mais importantes do que outras, no entanto, *todas fazendo necessariamente parte de isso que Platão quer mostrar como sendo o modo real como o cosmos, o mundo, o real concreto participa do fundo metafísico último*, representado neste diálogo pelo em si do belo (discurso de Sócrates/Diotima), facilmente intuível como o esplendor absoluto do bem.

O esplendor erótico do belo, no *Banquete*, é o análogo da irradiação infinita do bem, na *Politeia*, por sua vez, análogada à infinita irradiação do sol.² A irradiação erótica do belo-bem, como todas as rectas, «aponta para os dois lados». Quer isto dizer que à emissão erótica da beleza corresponde, segundo a mesma linha de irradiação, o desejo do belo-bem, apenas possível porque há uma irradiação inicial, absoluta.³ «Eros» é sempre esta dualidade⁴ ontológica, em que a participação se dá como irradiação de possibilidade de ser, correspondida por uma actualização de ser na forma de cada ente que enceta o «caminho de retorno ao belo-bem» seguindo, em sentido inverso a mesma recta. Esta recta é a figura da participação.

«Eros» é a participação em acto, duplamente, como dom de possibilidade e como acto de actualização dessa mesma possibilidade.

² Ver nossos estudos anteriores sobre este tema: *Estudos platónicos*, Covilhã, UBI, Lusosofia Press, 2014, ISBN: 978-89-98874-1-1.

³ Daqui, decorre logicamente e ontologicamente a preeminência do ontologicamente positivo sobre o ontologicamente negativo, da plenitude como sentido sobre a carência. Note-se que esta última já é sentido de plenitude. *A carência é plenitude a caminho*. Relembre-se que, sem plenitude como finalidade, nem carência poderia haver. Esta relação é incontrovertível.

⁴ Não confundir com néscios dualismos.





Sendo assim, todos os discursos presentes no *Symposion* são exactamente os interessam ao seu compositor, Platão, para explicitar a participação como acto erótico onto-erector do mundo.

O mais não interessa, seja quem for o autor, diga o que diga, pois não serve a Platão para explicitar o que *o acto de participação como coisa erótica* é em si mesmo. Esta é a razão lógica para que Aristodemo se lembre de uns discursos e não se lembre de outros: lembra-se do que merece ser lembrado como instrumento platónico de erecção de um complexo argumento através de uma polifonia de tal modo rica, mas indirecta, que faz esquecer a única voz que verdadeiramente interessa e que é a do próprio Platão, compositor, maestro e polifonista em acto.

Que nos diz, então, Pausânias?

Em 180c-d, Pausânias contesta o método seguido no que diz respeito aos discursos sobre «Eros». Em seu entender, não há apenas um «Eros», mas mais do que um, pelo que, primeiro, se deve definir bem de que «Eros» se trata para que, depois, definido bem o fim, se possa construir um discurso adequado a esse mesmo fim.⁵

Platão está a dizer, por meio de Pausânias, que há mais do que um «Eros». Tal é fundamental, pois é através da aproximação aos diferentes aspectos próprios do «Eros» que é possível intuir a sua *grandeza omnidimensional*, que é símbolo da grandeza omnidimensional da participação de que «Eros» é, por sua vez, símbolo heurístico. O discurso de Pausânias, sem desmentir o discurso prévio de Fedro, abre a discussão e a intuição, a que esta se destina como instrumento heurístico, ao sentido segundo o qual a realidade de «Eros»

⁵ As traduções que acompanham o nosso estudo são fundamentalmente concordantes. Nas *Belles Lettres*, p. 14, encontramos: «[...] Pausanias, qui s'exprimait ainsi : 'Je crois, Phèdre, que le sujet est mal posé, quand on nous demande simplement de faire l'éloge de l'Amour. Si l'Amour était un, cela irait. Mais en fait il n'est pas un ; et comme il n'est pas un, mieux vaut expliquer d'abord lequel doit être loué. Je vais donc essayer, pour ma part, de rectifier les choses sur ce point, de préciser d'abord quel Amour il faut louer, ensuite de prononcer un éloge qui soit digne de ce dieu.»; na *Loeb*, encontra-se, p. 107: «[...] so he passed them over and related that of Pausanias, which ran as follows: "I do not consider, Phaedrus, our plan of speaking a good one, if the rule is simply that we are to make eulogies of Love. If Love were only one, it would be right; but, you see, he is not one, and this being the case, it would be more correct to have it previously announced what sort we ought to praise. Now this defect I will endeavour to amend, and will first decide on a Love who deserves our praise, and then will praise him in terms worthy of his godhead.».





é não-simples, antes, complexa, como complexa é a realidade de que «Eros» é o meio onto-gerador, isto é, a própria realidade ontológica do mundo em acto, acto diferenciador, onto-poiético como diferenciador, e, nesta actualidade universal ao mundo, também do ser humano.

O discurso de Pausânias caracteriza-se principalmente por abrir caminho semântico para a possibilidade de *discursos diferenciadores* acerca precisamente da diferença que faz de «Eros» não um, mas vários. Com o avanço da obra, percebe-se que são *os vários modos de «Eros»* que estão nela em causa, em termos da adequação do desejo próprio de cada ente à possibilidade que o meio erótico, eroto-ontológico, constitui como possibilidade de onto-poiese universal para todos os indivíduos, isto é, de participação.

Ero-onto-poiese própria para cada ente possível, eis o que a participação é.

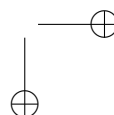
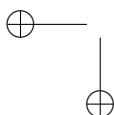
Como fundamenta Pausânias a sua tese da multi-eroticidade, do «Eros», assim, múltiplo? A justificação é subtil, assentando na relação que Pausânias aceita como universalmente reconhecida entre «Eros» e Afrodite: *não há Afrodite sem «Eros»*.⁶ Que é isso que Afrodite, mais do que «representar», «incarna», isto é, assume miticamente como «logos» próprio seu?

Afrodite é o acto de «Eros» em acto.

Não há outro modo de o dizer cabalmente sem repetir o termo «acto». Dizendo-o recorrendo a uma linguagem mais próxima da helénica clássica, podemos dizer que Afrodite é a «energeia» de «Eros». Por outro lado, «Eros» é a potência («dynamis») de Afrodite, pois que é aquele senão isso que, quando actualizado, produz Afrodite?

Em termos prosopopeicos, podemos dizer que «Eros quer ser Afrodite». Afrodite é o fim, o «telos», e «Eros» é concomitantemente o absoluto início potencial e o próprio meio de desenvolvimento da sua potência intrínseca. O uso de um modo proximamente aristotélico de pensar algo que cronologica-

⁶ Reza assim a versão das Belles Lettres, p. 15: «Nous savons tous qu'il n'y a pas, sans Amour, d'Aphrodite.» ; na versão da Loeb, pp. 107-109: «We are all aware that there is no Aphrodite or Love-passion without a Love.» . O tradutor para a língua inglesa resolveu introduzir o inciso «Amor-paixão», que não consta do original, assumindo uma interpretação restritiva do que Platão está a dizer pela voz de Pausânias e que não se restringe a um «Eros» pensado como amor-paixão, mas ao acto segundo o qual o ente se metamorfoseia em algo de mais próximo de uma sua possível perfeição, pensando, neste discurso, a grandeza própria do modo como tal acontece e quais as consequências ontológicas decorrentes.





mente é anterior a Aristóteles não é anacrónico, mas perfeitamente adequado, pois é aqui, nesta metafísica geral do desejo em sua forma ontológica, que radica toda a matriz fundamental do pensamento de Platão e, conseqüentemente, de Aristóteles, profundamente platónico na sua dialéctica hilemórfica e dinamoenergica.

Pausânias complexifica a relação entre «Eros» e Afrodite, afirmando a existência não de um «Eros» e de uma Afrodite, mas de dois de cada: havendo duas «Afrodite», há dois «Eros». Cada um destes últimos acompanha a sua respectiva deusa.⁷

Uma das deusas, a primeira e «mais velha» é a que é originada – dado que não é propriamente um «nascimento» – pelo acto de libertação da Terra exercido por esta e pelo filho «Khronos» sobre o tirânico «Ouranos». A primeira Afrodite surge como metamorfose aquática da ensanguentada e espermática genitália violentamente separada do restante corpo do Céu.

O símbolo é fortíssimo e duríssimo: aprisionar a Terra e a sua descendência merece a negação absoluta da possibilidade de futura geração por parte de

⁷ Podemos encontrar na tradução das Belles Lettres, p. 15: «Si donc il n'y avait qu'une Aphrodite, il n'y aurait qu'un Amour. Mais comme elle est double, il y a de même, nécessairement, deux Amours. Comment nier qu'il existe deux déesses ? L'une, la plus ancienne sans doute, n'a pas de mère : c'est la fille du Ciel, et nous l'appelons Uranienne, 'la Céleste' [esta duplicação não está no original] ; l'autre, la plus jeune, est la fille de Zeus et de Dioné, nous l'appelons Pandémienne, la 'Populaire' [também não se encontra no original esta duplicação]. Dès lors, nécessairement, l'Amour qui sert l'une doit s'appeler Populaire [«Pandemon»], et celui qui sert l'autre, Céleste [Ouranion]. Il faut sans doute louer tous les deux ; mais cela étant admis, quel domaine revient à chacun des deux Amours ?»; na tradução da Loeb, p. 109 : «True, if that goddess were one, then Love would be one: but since there are two of her, there must needs be two Loves also. Does anyone doubt that she is double? Surely there is the elder, of no mother born, but daughter of Heaven, whence we name her Heavenly; while the younger was the child of Zeus and Dione, and her we call Popular. It follows then that of the two Loves also the one ought to be called Popular, as fellow-worker with the one of those goddesses, and the other Heavenly. All gods, of course, ought to be praised: but none the less I must try to describe the faculties of each of these two.» O que na tradução francesa aponta para «domínio» e, na inglesa, para «faculdades», no original aponta para «limite», «peiras» [«peirateon» (180e)]. *O que está em causa é a delimitação ontológica do acto de «Eros»*, que Pausânias percebe já não ser único, mas múltiplo, como dual. De notar que a dualidade é a base metafísica da possibilidade de infinita diferenciação, que é o que, em última análise, está em causa na actualidade de «Eros»-mediação e de Afrodite-finalidade/perfeição (pelo menos possível), também no par carência/plenitude, bem como na dialéctica – dialécticas – ontológica aristotélica.





esse que tal acção exercia. No entanto, tal é o poder geracional do Céu que, mesmo cortado o seu membro viril, tal potência ainda tem um último assomo gerador, ontopoiético, através do surgimento a partir de si na deusa que incarna e simboliza a potência geracional, carnal, material, espermática, mas, também, espiritual, pois provém de algo em que o sangue – o espírito, em sentido simbólico – ainda estava vivo, vivo continuando metamorficamente em Afrodite.

Afrodite é o último orgasmo do pai Céu feita divina carne.

Definitivo orgasmo no que vai representar como encarnação simbólica de todo o desejo fundamental de ser, a ser.

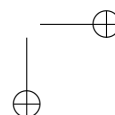
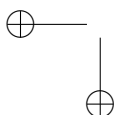
Todavia, engana-se Pausânias – também Platão? Dificilmente, dada a semântica geral do *Symposion* – ao dizer que esta Afrodite é sem mãe. Porquê?

Basta conhecer o mito em causa para se saber que Afrodite tem mãe, da mesma forma – perversa, sem dúvida – que tem pai: se o pai é o Céu, aliás, pai de tudo o que existe desde que começou a fecundar a Terra (ou seja, é pai de tudo menos de si próprio, nascido sem pai, ele sim, apenas da Terra por partenogénese),⁸ a Terra é a mãe. Afrodite, a deusa mais ligada ao coito, nasce sem coito,⁹ mas não nasce simbolicamente sem pai ou sem mãe.

Afrodite surge em ser a partir da precipitação do membro viril ensanguentado de Ouranos na água *da Terra*. Este facto não é um mero pormenor, mas fundamental: é que esta água é, também ela, Terra, faz parte da única realidade

⁸ Gaia é fecundada por si própria, na forma do velho «Eros» que a habita e que com ela se confunde como desejo ontológico propriamente dito, de onde tudo surge, directa ou indirectamente.

⁹ Interessante notar que essa cujo ser foi produzido sem coito seja essa mesma que é identificada com o coito como finalidade: afinal, para que serve o «eros» afrodisíaco senão como meio para um fim que é sempre da ordem do coito? Olha-se para Atena e para ela se continua a olhar pois Atena serve para ser possuída «com os olhos», é fria, é noética, bela, sim, de uma beleza transcendente, de tal modo que nenhum ente a pode igualar, ficando eternamente sem par. *Não há coito com Atena*. Olha-se para Afrodite e, imediatamente, Afrodite se transforma no fim que é o coito com Afrodite. Esta não é para ser contemplada noeticamente, é para ser, não há outro termo que melhor o expresse: «fodida». Para quem conhece algo de Platão, é sabido que estas duas deusas nunca andam sós, são, antes, o par que antecede e ultrapassa, como só a uterina fêmea pode ultrapassar o superficial macho, esse outro par pensado por Nietzsche, de Dioniso e Apolo. Mas, eroticamente, são a carne quente de Afrodite e o espírito lúcido de Atena que constituem o par ontopoiético fundamental. Como se verá no mito contado por Diotima, o desejo é imediatamente ardência de concretização de possibilidade e frieza de concepção estratégica para tal conseguir: Afrodite e Atena. «Penia» é Afrodite e Atena.





que existe como manifestação do velho «Eros», precisamente esse de que Pausânias, a seu modo, nos fala. A água é a parte líquida e absolutamente plástica – em sentido helénico de «plastikos», «plastike» –, o que faz de Afrodite não apenas broto de «Ouranos», mas também broto de Gaia. Como «Ouranos» é filho virginal de Gaia, a ligação de Afrodite a Gaia é dupla, indirectamente como broto de «Ouranos», directamente como broto que é também mistura com a água da Terra.

Afrodite é, então, a incarnação simbólica/semântica do poder gerador total da Terra, isto é, *Afrodite consubstancia em si todo o poder erótico do «Eros» primordial que se metamorfoseou em Gaia* (todo, incluindo o urânico). Afrodite é «Eros» – «Eros» primordial, potentíssimo e desregrado – em terceira geração. Mas é, ainda, «Eros» em manifestação. Como, aliás, toda a realidade.

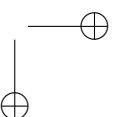
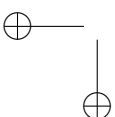
É isto que fundamentalmente Platão percebe, dizendo-o nesta obra de muitas maneiras, procurando manifestar o poder erótico do ser sob todos os seus aspectos e modos. Quer isto dizer que está a mostrar o que é a participação segundo todos os seus modos e aspectos. É uma filosofia da concretude cosmogónica em aproximação racional através do mito que Platão nos oferece no seu *Symposion*.

Deste modo, a deusa que Pausânias invoca na relação com o «Eros» velho representa *o absoluto do poder-ser do cosmos em acto*: é este acto que é simbolizado pela eroticidade necessária e indomável da deusa.

Afrodite e o seu «Eros» fundador são o movimento absoluto do ser imperfeito para a possível perfeição do ser.

Este é o esquema mítico do que em Heraclito encontramos já como racionalidade propriamente filosófica – se bem que ainda em pleno uso de linguagem mítica. Afrodite e «Eros» são o movimento ontológico absoluto, mas também o absoluto do movimento ontológico, mas de forma diferenciada e hierarquizada: Afrodite é o movimento absoluto, isso que, para ser, sempre «corre» e nunca pode parar de «correr»; «Eros» é o que sustenta tal «corrida», a sua indefectibilidade, a sua não-cessação, o seu absoluto. «Eros» é o absoluto do movimento no seio do movimento absoluto. «Eros», recordamos, é duplo «avô» de Afrodite. «Eros» é o sangue que corre nas artérias e veias de Afrodite, se se quiser usar uma metáfora, pouco bela, mas eficiente.

Segundo Pausânias, há uma segunda Afrodite, a «popular» («Pandemon»), filha de Zeus e de Dione (180d-e). Esta segunda é servida por um





segundo e diferente «Eros», que lhe é adequado como o «Eros» primeiro é adequado à primeira Afrodite, a «celeste» («Ouranion»). Ora, quer no caso da Afrodite mais antiga quer no da mais recente, o que define a substância do que está em causa não é cada um dos seus acompanhantes, mas o que cada uma delas é: é o que cada uma delas é que implica a adequação ontológica do que cada um dos acompanhantes é. No seio destas premissas, muito próprias, Pausânias tem razão quanto à distinção erótica que estabelece: há duas formas de símbolo – nesta civilização, o símbolo é mesmo isso que tem uma co-metade real, logo, cada Afrodite é real – do desejo, uma mais antiga, outra mais recente. Todavia, não é antiguidade que as diferencia, mas o seu nascimento e, neste, a sua ancestralidade imediata. É este caminho que Pausânias explora.

Primeira grande conclusão a retirar deste discurso: o que define o desejo, o amor a tal associado, não é o «eros», mas isso que fundamenta o «eros», a sua deusa própria. É Afrodite, isto é, as duas «Afrodite» que são o verdadeiro «eros». A erótica, para Pausânias, é consubstanciada nas «Afrodite».

Pensando bem, esta posição faz sentido, pois, o que é a Afrodite – não de Pausânias, não de Platão, mas do mito tradicional, sobretudo a «antiga» – se não o símbolo puro do desejo com forma cósmica, e, no seio da cosmicidade, com forma humana?

É fácil perceber-se que o «Eros» divino primeiro e primitivo não tem forma, pois é, ainda, em proximidade contígua, o velho-eterno e divino «Khaos» – o absoluto do acto, mas o absoluto do acto *sem forma* – como movimento para a forma, para o cosmos. Tendência para a forma, mas ainda não forma. Nietzsche teria percebido isto bem; na sua linguagem: é ainda e sempre Dioniso em trânsito para Apolo; o informal para o formal.

Mas a velha Afrodite – todavia sempre jovem, porque o desejo é sempre jovem, é sempre tendência para o absoluto do novo, por isso é criador – já não é informal, já é forma. É, aliás, neste contexto, a primeira forma que não foi concebida apenas no seio da Terra, mas já no intervalo, no meio, na mediação entre Terra e o Céu em erecção, em elevação absoluta, para o «topos» em que ficou para sempre.

Afrodite, a primeira, é a primeira produção – criação, pois há um absoluto de novo na sua diferença própria – formal mediacional de entre Terra e Céu. Tudo o mais, diria Platão, «participa dela». Entenda-se: em Afrodite, encontramos a forma dinâmica e cinética, isto é, potencial e em acto metamórfico





– em «energeia» – paradigmática de todos os demais seres formais possíveis. Não admira, pois, que seja esta deusa a matriz de todo o desejo.

Mas não se trata – e o *Banquete* é fundamental neste aspecto – de um desejo de tipo psicológico, antes de um desejo ontológico, isto é, onto-erótico, um desejo *de ser*.

Afrodite é o absoluto do dinamismo entre o estado finito em que cada ser sempre se encontra e a sua possibilidade imediatamente subsequente, mas também a sua possibilidade última, isto é, a sua possível perfeição.

Esta pode ser perspectivada como uma perfeição finita no seio do cosmos, à semelhança da estátua que é perfeita quando o artista a considera como tal e, nisso, não morre, antes adquire a sua imortalidade na forma da perfeição formal e material intra-cósmica: para aquela estátua, não há uma outra possibilidade melhor; aí, ao acto a que a levaram, está a sua perfeição. Tal percebe-se se olharmos bem o que nos resta das grandes estátuas helénicas que chegaram até nós: seria preciso ser muito néscio para dizer que tais peças ficariam melhores com um pouco mais de polimento, por exemplo. Esta é a grandeza da perfeição cósmica; sentido que se perdeu há já muito tempo, mas que os helenos do tempo de Platão ainda guardavam.

Há, todavia, uma segunda perfeição possível, que é a da integração do que se é como acto finito na perfeição infinita que inclui, mas transcende o cosmos. É este o sentido que Platão vai propor quando avança a ideia de um bem que tudo permeia, mas que a tudo transcende porque na grandeza própria da perfeição finita de tudo se encontra, mas extravasando essa mesma grandeza em acto infinito (grandes imagens do bem, nos «Livros» VI e VII, da *Politeia*).¹⁰ Aristóteles criará a relação entre as enteléquias finitas da natureza e essa outra “enteléquia” infinita que é o acto-puro/motor-imóvel.

É, assim, muito importante do ponto de vista ontológico isso que o desejo incarnado em Afrodite representa: é todo o potencial de movimento e todo o

¹⁰ As grandes imagens são apresentadas uma na sequência imediata da outra e podem ser consideradas mesmo como uma única. No entanto, a que procura fazer compreender o sentido do bem a partir de uma analogia com o sol mundano situa-se entre as cotas 505a e 509c (outras afinações bíblico-tópicas são aceitáveis); a que procura explicitar a hierarquização ontológica do mundo, nos seus âmbitos sensível e inteligível e também situa o bem para lá destes dois âmbitos, começa onde cessa a primeira, em 509d e termina em 513e, logo antes de se iniciar a famosa imagem da caverna, que, com as anteriores, forma um tríptico fundamental em termos quer da metafísica quer da ontologia platónicas.





movimento que desenvolve tal potencial de todo o cosmos. Neste sentido, e seguindo o esquema ontológico platônico fundamental, para além de Afrodite só há mesmo bem. Tal significa que Afrodite representa o bem como mediação quer na forma da carência que “anseia” pela completude, quer na forma da realização, actualização, de tal metamorfose. Esta metamorfose é contínua e incessante, tal como representado pelo estro infinito de Afrodite.

Não é apenas a velha Afrodite que representa este estro, mas também a nova o faz, se bem que em níveis diferentes, como adiante se verá. Afrodite, na sua dualidade complementar, incarna *todo o desejo, em todas as suas formas*.

A segunda Afrodite, a «popular», funciona segundo um regime de «tykhe»¹¹ («τύχη», de «τύχη»), que as Belles Lettres traduzem como «au hasard» e a Loeb como «at haphazard». O sentido genérico de «tykhe» acolhe a noção de «acaso», no sentido de «fortuito», não, evidentemente como equivalente a «sem razão»; pode, quando muito – e é esse o sentido verdadeiro de «acaso» hodiernamente – acolher o sentido de «sem causa conhecida». Este último sentido é muito interessante para a análise do trecho que ora nos ocupa: que é isso de um amor e de um desejo, personificados miticamente em Afrodite, a segunda, cujas razões se desconhecem? Não pode não ser senão um desejo e um amor que é próprio de coisas irracionais, não de seres racionais, não de seres humanos.

¹¹ 181a-c. É a seguinte a versão apresentada pelas Belles Lettres, pp. 15-16: «Or celui qui relève de l’Aphrodite populaire est véritablement populaire et opère au hasard : c’est celui des hommes [«anthropon»] vulgaires. D’abord l’amour de ces gens-là ne va pas moins aux femmes qu’aux garçons ; ensuite au corps de ceux qu’ils aiment plutôt qu’à l’âme, enfin aux plus sots qu’ils puissent trouver : ils n’ont en vue que d’arriver à leurs fins, sans nul souci de la manière – belle ou non. D’où vient que dans la pratique ils rencontrent au hasard soit le bien soit également son contraire. Cet Amour-là, en effet, se rattache à la déesse qui de beaucoup est des deux la plus jeune, et qui par son origine participe de la femelle comme du mâle”.»; diz a versão da Loeb, pp. 109-111: «“Now the Love that belongs to the Popular Aphrodite is in very truth popular and does his work at haphazard: this is the Love we see in the meaner sort of men; who, in the first place, love women as well as boys; secondly, where they love, they are set on the body more than the soul; and thirdly, they chose the most witless people they can find, since they look merely to the accomplishment and care not if the manner be noble or no. Hence they find themselves doing everything at haphazard, good or its opposite, without distinction: for this Love proceeds from the goddess who is far the younger of the two, and who in her origin partakes of both female and male”.».





Pausânias aponta para uma bestialidade erótica geral dos que seguem como forma de seu desejo não a primeira, mas a segunda Afrodite. Neste ponto, faz algum sentido a nota¹² que acompanha a cota 180e na versão das Belles Lettres e que aponta para uma “contradança” entre Hesíodo e Platão no que se refere às duas deusas ou versões de uma mesma deusa (não aceitamos esta segunda hipótese): de facto, parece que os papéis, não se invertendo, se confundem.

A velha deusa saída do esperma sangrento do Céu deveria ser a representante do que há de mais básico em termos eróticos; próxima que estava de «Eros» caótico, deveria ser ela a permeada pela acidentalidade ou irracionalidade própria de «tykhe». Mas não: é a filha recente de Zeus e de Dione a quem, aqui, neste lugar do *Banquete*, cabe esse papel. Porquê?

Pensamos que, como já foi aludido, nenhum destes discursos parciais pode ser tomado fora do contexto que é o todo do simpósio em que se discute o que é «eros». Como defendemos, a posição de Platão é o *Banquete* como um todo. Ora, Platão vê em Afrodite, em cuja celebração do nascimento – anacrónica, aliás – se dá o acto fundamental reportado na narrativa de Diotima, a matriz do desejo, que, se bem que prolongue a caoticidade inicial – isto é, eterna, sem tempo – do caos, após passar pela Terra, ganha forma, algo que anula a caoticidade.

Note-se que não se limita a atenuar a caoticidade, mas anula-a em tudo o que, precisamente, ganha forma. Se a possibilidade da caoticidade permanece

¹² Transcrevemos aqui a nota, p. 15: «Cette deuxième Aphrodite paraît dans l’*Iliade*, 5, 365. L. Séchan et P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Gr.*, p. 367, notent qu’il s’est produit chez Platon, par rapport à Hésiode, “un curieux chassé-croisé”: la fille de Dioné apparaît désormais comme la déesse de l’Amour “le moins relevé”, tandis que la fille d’Ouranos “répudie sa nature première” et devient la déesse “d’un amour plus immatériel”.». Não se trata de um jogo de Platão, mas da reposição da essência erótica do cosmos no «topos» próprio: a filha única do sémen de «Ouranos» representa o desejo onto-poiético, auto-onto-poiético como acto de isso que é a essência da força de isso que vai passar a ser o limite superior da possibilidade de se ser segundo o modo cósmico, o Céu. Esta Afrodite não é um corpo sangrento que anela pela cópula, mas a essência metamorfoseada da vitalidade cósmica celeste que anela por ser, em absoluto, isso que é a ânsia mais profunda de cada coisa, de cada ente, de cada ser vivo, de cada ser humano: isso é o «eros» e isso é Afrodite. Afrodite não é a deusa da pornopraxis, mas a deusa da vida em anseio de mais vida. Este anseio é o fundamento de toda a vida e, no seu ápice, de todo o espírito. Este ápice, miticamente, é a própria Atena, como metamorfose simbólica última da força de vida presente em Afrodite, metamorfose que é o espírito em acto. Não é uma contradança platónica que aqui temos, mas o baile do espírito.





no cosmos – toda a grande tragediografia, salvo o *Édipo em Colono*, é disso prova –, tal permanência dá-se como *ausência de forma*. É a informalidade que transporta consigo a possibilidade do caos. É o que não é formal que é caótico. Isso Nietzsche viu bem.

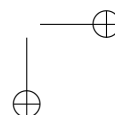
Ora, «tykhe», não a deusa homónima, que é forma, logo, auto-desmentem-se, mas o sentido de uma deficiência de forma, é o nome para a permanência da tendência caótica no seio do cosmos. O «eros» que age – nas pessoas que seguem a Afrodite popular, segundo Pausânias – segundo «tykhe» é a potência e a actualização da possibilidade do caos.

Por isto, é relevante negativamente. Não se trata de haver acontecimentos provocados por acção «ao acaso», mas de haver acontecimentos que ocorrem sem que quem os realiza use da devida lógica prática e pragmática. É esta ausência de lógica na acção segundo a deuterio-Afrodite que é classificada por Pausânias como «popular», aliás, mais grave do que isso, à letra «endémica», «dentro do povo». O que Pausânias diz é que o povo age sem reflectir e essa mesma irreflexão é o que passa por «acaso», por «azar», por «sorte», termos que, neste contexto – e no geral da vida humana – são equivalentes onto-semanticamente.

Ora, esta posição ético-política não é de Pausânias, mas de Platão, como se pode constatar ao longo da *Politeia*, especialmente nas partes dedicadas a explorar a configuração teórica da «polis» bem como nas dedicadas a explorar a degradação histórica desta, precisamente por causa do tipo de acção padronizada pela acção humana segundo a «tykhe».

Não temos qualquer dúvida de que é Platão quem fala, neste preciso trecho de texto, pela voz de Pausânias. É o seu horror à acção irracional que aqui se manifesta.

De um modo geral – para o desagrado de «uma parte» do velho Nietzsche – podemos definir a grande cultura helénica, na sua diferencialidade, todavia unida por um fim fundamental, como a incessante luta contra a «alogia». É precisamente esta luta, mais do que titânica, que é o factor de unidade fundamental da cultura helénica. Sabendo que tudo provém de um fundo caótico, pois o único modo de obstar ao absoluto do nada é haver um infinito movimento, com o que tal significa de incompreensibilidade – em todos os sentidos – própria, os sucessivos helenos buscaram a forma – precisamente, a «forma» – que permitisse, de algum modo, compreender – mesma amplitude semântica





– o absoluto do movimento e parte do seu pormenor. Foi assim que nasceu, em sentido lato, a «ciência».

Ou, se se quiser passar de um âmbito noético estrito para um âmbito já prático-pragmático, foi assim que nasceu o sentido de «ordem», não apenas como «nomos», sentido estrito, mas como «cosmos». Estranhamente, mas apenas para quem não medita sobre o que o «eros», melhor o «Eros», a metamorfose, sempre parcial, mas perene, de «Khaos» em «Cosmos», a ordem nasce do absoluto da desordem. A genialidade de alguém como Hesíodo está em perceber que, precisamente, do infinito de acto do caos faz parte também a possibilidade da ordem. Como acto do possível, no infinito cabe tudo, menos a possibilidade da sua aniquilação: por isso, «Khaos» é imortal.

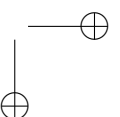
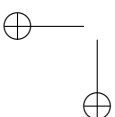
Não é muito difícil perceber-se que na figura de «Khaos» é dado o sentido de uma actualidade sem limite, algo que aterrorizava e encantava os helenos ao mesmo tempo, até que Heraclito abriu as portas a uma nova compreensão do sentido do absoluto do movimento, exactamente como «Logos», como presença no movimento de algo que não muda, de algo que constitui o sentido do movimento, sentido que é indiscernível da anulação da possibilidade do nada, sem o que nada jamais teria sido. É esta a importância do absoluto do movimento, em Heraclito. Tal descoberta faz de Heraclito o ser humano estrito mais inteligente que já pisou a face da Mãe Terra.

Platão tomou este sentido de absoluto do movimento e o sentido da plenitude anti-«me-ôntica» do acto do caos e apresentou o bem como isso que sintetiza a plenitude «enérgica» do caos com a unidade «lógica» do «Logos». O bem, como metaforizado nas alegorias que lhe são dedicadas, é o absoluto de uma realidade como que pontual (assim, o «Logos» de Heraclito), mas que infinitamente irradia acto, eliminado, deste modo, a possibilidade do nada, como o velho «Khaos».

Ora, esta vetusta luta contra a caoticidade, isto é, contra a inadequação do caos, como em si próprio é, ao ser humano (dialéctica do infinito com o finito, em que este último é sempre transcendido), sempre se consubstanciou na luta contra o que a «tykhe» representa.

A Afrodite popular é a reintrodução de «alogia» no seio do cosmos. O seu «eros» é um «eros» alógico. A sua acção, porque alógica, põe em causa a ordem que mantém o mundo.

Como Pausânias diz em 181b, tal «eros» e quem o usa apenas se interessa com o seu próprio bem. Quem assim age põe imediatamente e sempre em





causa o bem-comum, que é isso que ergue a cidade, pelo menos como sua finalidade de bem próprio. O cuidado exclusivo do indivíduo humano (para consigo próprio implica que necessariamente negligencie o que é o necessário cuidado do outro. O «eros» segundo a «tykhe» põe quem através dele age numa posição de total autonomia e autarquia que é sempre falsa, pois nenhum ser humano é autónomo ou autárquico, por razão ontológica.

Para ser, precisa do «eros» alheio que, exercido entre dois seres humanos de sexo diferente, lhe outorgue o ser próprio. Apenas este ser próprio é próprio de cada ser humano (e de todos os outros não-autónomos, isto é, no mundo, de todos). O mais, ontologicamente, em cada um e em todos os seres humanos é co-heterónimo, isto é, é político, dado que depende necessariamente da relação com outros seres humanos. Platão dedica boa parte do «Livro II» da *Politeia* a explicar como, logicamente, tal ocorre formalmente.¹³

O «eros» segundo «tykhe» é a ruína mais ou menos próxima da possibilidade da vida humana, pois elimina a relação política como co-laboração para um bem-comum, impassível de ser obtível através da “sorte”, sempre alógica.

Em contraste com o discurso de Fedro, não é possível não notar uma forte tendência misógina no discurso de Pausânias, como se o facto de existirem mulheres fosse algo de incómodo, se bem que necessário para que possa haver homens. Basta ver o que Platão disse no discurso de Fedro sobre as mulheres, bem como o que sobre elas diz no «Livro V» da *República*, para se perceber que Platão não é misógino, ainda que não possa abstrair-se totalmente da fortíssima cultura misógina em que nasceu e viveu, mas que profundamente transformou.

Para se poder afirmar que a ligação erótica – no sentido em que aqui a trabalhamos e não apenas como pornografia e pornopraxia homossexual – com os homens é mais espiritual do que com as mulheres – com quem a pornografia também é praticável e praticada –, tem de se olhar para as mulheres como entidades noeticamente destituídas, o que é profundamente estúpido, precisamente nesta mesma cultura.

Porquê? Basta um exemplo: quem é o símbolo da mais refinada inteligência noética senão precisamente *Atena*, uma *fêmea-deus*, isto é, uma deusa?

¹³ Ver nosso estudo «O nascimento da «polis», em Platão», in *Estudos platónicos*, Covilhã, UBI, Lusosofia Press, 2014, ISBN: 978-89-98874-1-1.





Invocar a frágil feminilidade de Atena não colhe, pois, se compararmos a forma feminina de Atena com a da óbvia Afrodite – aqui sempre em causa – nada há na filha exclusiva de Zeus que não haja na filha do sémen ensanguentado de «Ouranos»; e reciprocamente. Não fora precisamente ser esta soberba fêmea, Atena, «A Inteligência», isto é, essa que sabe como escolher – por isso nunca escolheu macho, triste ironia – e todos a possuíam, pois, para cá da frieza noética externa, é absolutamente desejável, não menos do que Afrodite.

Nada do que é definidor da grandeza da fêmea humana falta a Atena: bela cara, belos seios, belas coxas, belo corpo como um todo; nada indica que não tenha um bom sexo e um bom útero. A diferença para Afrodite reside em que Atena não se deixa «possuir».

Então, com este exemplo supremo de grandeza feminina, como justificar a misoginia cultural que a posição de Pausânias manifesta?

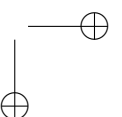
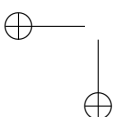
Não sabemos.

No entanto, talvez a figura de Odisseu nos ajude um pouco. Depois de se ler a *Ilíada* e a *Odisseia*, podemos perguntar: de quem tem Ulisses medo? Não se lhe poderá chamar propriamente «medo», mas a única pessoa capaz de o vergar – o que faz com uma autoridade espantosa – é a sua Mulher, Penélope. Precisamente, uma Mulher.

Ulisses não tem medo de Penélope, mas age segundo a autoridade desta, autoridade que lhe é consubstancial porque ela é uma excelente mulher, sob todos os pontos de vista, capaz da façanha de resistir a um enorme bando de machos rapaces que a querem possuir e a seus bens e matar seu filho. Poucos homens foram capazes de semelhante façanha em toda narrativa épica helénica, se algum.

Não sabemos responder cabalmente, mas a resposta não andarão muito longe do medo que habitualmente as mulheres provocam nos homens, todos bem diferentes do único, só, Ulisses.

Esta marca misógina surge, de novo, quando Pausânias se refere ao «Eros» da «Afrodite Celeste» (181c), que é dita como sendo destituída de elemento feminino, o que também não deixa de ser estranho. Pode argumentar-se que tal se deve ao facto de ser nascida sem mãe (já reflectimos sobre este ponto), no entanto, mesmo que houvesse uma total ausência de elemento feminino na sua geração – e indirectamente não há –, como dizer da fêmea prototípica de uma certa feminilidade não apenas erótica, mas sempre erótico-pornoprática, que, exactamente, não é feminina?





Afrodite representa um princípio masculino e por isso é melhor como eroticamente desejável? Afrodite? A fêmea que todos querem possuir pornopraxicamente é um símbolo masculino?

Estranho.

Tendo excluído as mulheres da dimensão propriamente virtuosa, logo, da possibilidade de constituir acto de amizade («eros» benevolente recíproco), Pausânias termina a sua intervenção com uma conclusão que, no entanto, se referida ao «anthropos» e não ao «aner», à humanidade e não ao macho humano, assume uma validade onto-antropológica, ética e política fundamental. O «Eros» parceiro da Afrodite celeste («axial») para a «polis» e para seus indivíduos humanos, uma vez que torna necessário («anagkazon») que o amante e esse a quem ama cuidem um do outro no sentido do mútuo acesso à virtude.¹⁴

Se se perceber que este princípio não é apenas válido no contexto machista em que Pausânias o situa, mas é extensível a toda a humanidade – retorne-se à posição de Fedro, em seu discurso –, então, percebemos que este «Eros» que acompanha a Afrodite celestial corresponde ao que é a amizade como mútuo amor entre dois ou mais seres humanos, sempre no sentido do bem de todos os que integram a relação, único «topos» em que as virtudes de ambos podem atingir a sua mais perfeita expressão onto-antropológica, ética e política. E é, se pensarmos no que constitui a aglomeração de seres humanos merecedora do nome de cidade, o seu acto de união.

¹⁴ 185 b-c. Traduz a versão das Belles Lettres, p. 22: «Cet Amour-là relève de l'Aphrodite Céleste, il est Céleste lui-même, et précieux pour la cité comme pour les individus, car il exige de l'amant et de son bien-aimé qu'ils veillent avec soin sur eux-mêmes quand ils veulent se rendre vertueux.»; diz a Loeb, p. 121: «"This is the Love that belongs to the Heavenly Goddess, heavenly itself and precious to both public and private life: for this compels lover and beloved alike to feel a zealous concern for their own virtue".».





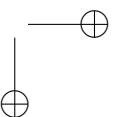
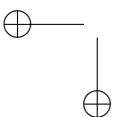
Capítulo 4

O discurso de Erixímaco

Com Erixímaco, temos o discurso do homem que tem uma formação intelectual e prático-pragmática de matriz natural, pois é médico. É ele quem vai fazer a ponte semântica entre uma erótica puramente antropológica e uma erótica antro-po-cosmológica. Surge claramente o sentido de uma actividade, por um lado, de desejo, passiva, por outro lado, activa como transposição e transformação de isso que é o desejar, o ser desejado no e pelo desejo que se tem, em acto próprio, acto que, como acto próprio, é isso que produz cada ente, no trânsito entre o que se é e o que se não é, mas se pode ser e se quer ser.

Erixímaco transcendentaliza este «eros», este «Eros» – pois trata-o como um deus –, ao todo do cosmos. Em 185e-186b, encontramos a afirmação de que o «Eros» não diz respeito apenas às almas dos seres humanos na relação com «os belos» («pros tous kalous»).¹ Este acto existe também na relação com outros seres, isto é, na relação, nas relações, dos seres humanos com outros seres, de outros tipos; todavia, não se queda ainda neste alargamento

¹ Ver nota da tradução francesa das Belles Lettres, em que se discutem eventuais interpretações, que, em nosso entender, restringem o escopo do pensamento de Erixímaco, isto é, do que Platão resolveu atribuir-lhe para dizer acerca de «Eros». Parece-nos que o que está em causa neste discurso, fundamental para se perceber o que é o «eros» em toda a sua riqueza, se colhe, já de seguida no discurso, quando Erixímaco se refere a «pros alla polla kai en tois allois». É mesmo uma universalização necessária do acto do «eros» que aqui se defende, que Platão aqui defende pela boca de Erixímaco.





de âmbito relacional antropológico, antes se estende universalmente a todos os entes.²

Se bem percebemos o que Platão nos está a dizer, então, o «eros», nas suas diferentes, mas talvez não diversas formas – apesar dos «dois amores» de que Pausânias falava –, é algo que está em acto em todos os seres (186a).

Sendo o «eros» o desejo, não apenas como algo de psicológico e, de uma forma ainda mais redutora, antro-po-psicológico (dado que todos os viventes são precisamente viventes porque têm alma), mas como o desejo de ser, então, todos os entes vivos têm em si este mesmo «desejo de ser». Ora, que haveria de tais entes sem este desejo de ser? Nada, pois nem mesmo poderiam, de algum modo, ter começado a ser algo como precisamente «entes».

No entanto, parece que não nos podemos quedar nesta generalização prévia a todos os seres vivos, pois, o escopo de alargamento ontológico do desejo operado por Erixímaco parece ser a *totalidade dos seres*, vivos e não vivos. O movimento universal onto-erector, que encontramos na filosofia de Heraclito, recebe, com Erixímaco, a designação de «eros». Tal significa que o acto onto-erector presente em todos os entes é o desejo: é este o motor da realidade. Por isso, é um grande deus, pois significa, simboliza, se se quiser, o absoluto da diferença entre haver ser em acto, seres em acto, todos os seres em acto, e não haver ser algum, de forma alguma.

² Pode ler-se na versão das Belles Lettres, pp. 23-24: «Alors Eryximaque prit la parole: “Il me paraît nécessaire, puisque Pausanias après avoir bien commencé n’a pas complètement répondu aux exigences du sujet, d’essayer pour ma part de compléter ce qu’il a dit. La distinction qu’il fait de deux amours me semble excellente. Mais elle ne concerne pas seulement les âmes des hommes, dans leur rapport avec les beaux garçons ; elle existe aussi, dans leurs rapports avec bien d’autres objets, et dans les autres êtres, que ce soit dans le corps de tous les animaux ou dans les plantes que nourrit la terre, en un mot dans toutes les créatures : la médecine – notre art – me permet semble-t-il cette observation. Elle fait voir que c’est un grand dieu, un dieu admirable, et dont l’action s’étend à tout, autant dans l’ordre humain que dans l’ordre divin”.»; a interpretação da Loeb é, pp. 123-125: «Then Eryximachus spoke as follows: “Well then, since Pausanias did not properly finish off the speech he began so well, I must do my best to append a conclusion thereto. His division of Love into two sorts appears to me a good one: but medicine, our great mystery, has taught me to observe that Love is not merely an impulse of human souls towards beautiful men but the attraction of all creatures to a great variety of things, which works in the bodies of all animals and all growths upon the earth, and practically in everything that is; and I have learnt how mighty and wonderful and universal is the sway of this god over all affairs both human and divine”.».





Nas palavras do médico Erixímaco, o «eros» é universal a tudo o que é porque tudo necessita de desejar ser para poder ser. É evidente que este desejo não é psicológico, não é algo de antropológicamente dito como «consciente», não é redutível à forma como os seres humanos desejam. Deste desejo, parte Platão para estender «naturalmente», podemos mesmo dizer «naturalisticamente», com este médico, o desejo a todo o ser que se move. Não é por acaso que irá haver uma referência a Heraclito neste discurso (187a), que a seu tempo trabalharemos.

Nesta transcendentalização do «eros» não podemos não ouvir o eco da velha metafísica presente nos mitos cosmogónicos e cosmológicos reportados por Hesíodo, em que, do indefinível, mas tutipotente «Khaos», fonte primeira de toda a possibilidade do ser, se passa ao mundo, através do «Eros» primordial, mediação transcendental de toda a «energeia», de todo o acto desde a sua fonte caótica até à formalização que, propriamente, constitui o mundo, o «kosmos».

Deste ponto de vista, que, metafisicamente, Erixímaco partilha com os velhos mitos, *tudo é desejo*. E não há, aqui, qualquer forma de indiferenciação, sujeita à crítica segundo a qual, se «tudo é desejo», então, nada é desejo, porque isso que é tal «desejo» é, deste modo, indiferenciado, logo, indiscernível de um nada de sentido.

Tal é precisamente o que o desejo não é. A velha metafísica que suportava a lógica dos mitos cosmogónicos e cosmológicos necessitou de um instrumento lógico, semântico, que proporcionasse a possibilidade de entendimento do que é isso que separa um infinito de possibilidade, que é um nada de sentido, de uma realidade com sentido, esta que nos constitui.

A grande intuição que subjaz a este caminho lógico é a de que isso do sentido não é algo de externo que se procure e com que possamos, depois, coincidir, ou, pior porque mais fraco ontologicamente, possuir, mas é exactamente *o que somos em acto*.

Não há acto humano para lá ou para cá do sentido e o ser humano, se existe, é um acto de sentido; ou é nada, passe o evidente absurdo desta última afirmação, significativa, no entanto, por absurdo.

No acto de sentido em que nos deparamos *connosco sendo*, é isso que corresponde ao desejo que nos permite movimentarmo-nos, em sentido metafísico, isto é, mudarmos de forma concreta, e, assim, e só assim, ser como somos. É este o cerne da metafísica de Heraclito, transcendentalizada ao todo





do ser que se move, isto é, a tudo menos ao absoluto do movimento que, este, não se move.

O desejo é isso que é a fonte absoluta da metamorfose propriamente humana e que o ser humano vive como tal: sem desejo, deixo imediatamente de ser. O acto mais evidente é esse em que, se deixar de desejar ser – digamos assim, em absoluto – me aniquilo. Fazemos notar, de novo, que o que está aqui em causa não é o desejo como coisa psicológica superficial, mas como o motor ontológico de ser, de se ser. É este motor ontológico de ser como ser próprio que cada ente humano vive e, melhor ou pior, sabe.

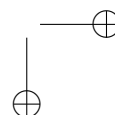
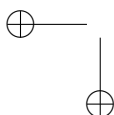
Ora, se é este o âmago ontológico do seu ser, como não suspeitar que é também o âmago ontológico de todos os seres viventes e, como tudo é «energia», de todos os seres, sem excepção?

Pensar deste modo não é suspeito num médico. Bem pelo contrário: é com este *movimento erótico fundamental* que o médico se depara quotidianamente. É como este desejo interior e profundo de ser que a vida se manifesta, como acto que perenemente se movimenta contra tudo o que a faz deperecer, mesmo que tal seja uma outra vida. É evidente para um médico que a vida é impulso de ser e para o ser: para um médico, a vida é iminente e eminentemente erótica.³ Toda a vida, humana ou não.

Na vida e como seu suporte material e parte da sua síntese em acto, isto é, como parte da erótica que ergue a vida, toda a restante realidade de que a vida se serve, partilha deste ímpeto erótico.

Numa concepção transcendental em que todo o ser é um acto íntegro e integrado – o mundo mítico é sempre um mundo “leibniziano” *avant la lettre*, e o mundo em que Platão (e Erixímaco, como «coisa narrada») vive é, ainda, um mundo que obedece a este sentido de transcendentalidade íntegra e integrada – tudo diz respeito a tudo; nada está isolado seja do que for, muito menos do «universal», do transcendental endo-cósmico, transcendental imamente, entendido sempre como matriz ontológica de tudo. Lembre-se que é este o suposto metafísico transcendental de todos os chamados pré-socráticos,

³ Se não perceber isto, não é propriamente um médico, mas um mero mecânico de coisas biológicas reduzidas a coisas supostamente mecânicas. Note-se que, em nossos dias, percebendo esta deterioração reducionista da medicina, George Lucas, já na primeira fase da sua narrativa épica *Guerra das estrelas*, substituiu os médicos por máquinas: se é mecânico o labor, as máquinas são boas para aí laborar.





salvo os Sofistas, pelo menos de um modo claro e evidente.⁴ Mesmo os atomistas possuem um sentido de necessária integração, que é dado na e pela suposta eternidade da matéria e do movimento que “anima” (termo irónico neste contexto, deveria dizer-se, redundantemente, «que a move»).

No seio desta mesma concepção, labora ainda o médico Erixímaco. E labora bem. Não entendemos que a sua presença no banquete assim narrado, que é este e deste modo, mas poderia ter sido outro qualquer, desde que Platão assim o quisesse – e não quis –, seja uma presença fortuita, cosmética ou mesmo de apresentação de tese a rebater por quem a apresenta, o próprio Platão.

A presença deste homem e da sua tese não é decorativa ou simplesmente erudita para ser refutada, antes serve para apresentar uma, mais uma, faceta própria do «eros», de isso, de «isto» que ergue em acto o «kosmos», no sentido, já platónico, do mundo do ser, isto é, de tudo, menos do bem, que, esse sim, está para lá de todo o ser, de toda a essência (*Politeia*, «Livro VI, cota anteriormente citada).

Deste ponto de vista, *tudo, menos o bem, é desejo*.

Esta afirmação vale em sentido comum; é inválida se se perceber que pode haver um desejo que, sendo infinito em acto, coincide com o próprio bem. É esta a ideia, posta de uma forma metafísica diferente, que Aristóteles tem do divino: isso que infinitamente goza da sua própria perfeição. Mas há gozo *sem* «desejo», há contemplação *sem* «estro» contemplativo? Sabemos que Aristóteles deixa o «estro» para a «physis», infinitamente afastada do divino e, no entanto, infinitamente próxima, mas sem contiguidade, pois nada é *sem* o «estro» que o divino para si é como «telos» final infinitamente convocante.

Em Platão, todo o ente é pura «energeia» em infinita difusão, uma perfeição que infinitamente se dá. É Platão que inverte “os valores” – na realidade, os «princípios» –, ao fazer do divino este “desejo ao contrário”, desejo que é o infinito dom que anula infinitamente o nada, como se Deus fosse o infinito desejo em acto de não ser nada. Só perante o absoluto do nada se percebe a grandeza do desejo de ser. Pensamos que Sócrates e Platão aí viveram, nesta evidência e neste absoluto feito desejo. O médico só faz sentido como acto perante a urgência da morte que tem de transformar sempre na urgência emergente da vida.

⁴ Este tema, por si só, mereceria um longo estudo.





Em Platão, tudo é desejo de bem, do bem, como se pode perceber pela *metamorfose de vida* que é a do ex-prisioneiro da caverna quando é iluminado pelo sol: toda a sua vida, todo o seu ser se transforma em acto de encaminhamento para o sol, para o bem: não é este acto precisamente isso que é significado pelo desejo, pelo «eros»?

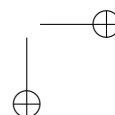
Parece-nos evidente que sim. Aliás, a própria vida do Mestre Sócrates é ilustração concreta e concretamente acompanhada na primeira pessoa pelo discípulo Platão de *o que é uma vida que é dedicada ao desejo de engrandecimento ontológico do ser humano*, de esse que nunca renega que o caminho é para o bem, de esse que morre, sem fugir, porque é constituído já por *uma erótica de bem a que nada faz obstáculo*. Toda a *Apologia de Sócrates* pode e deve ser relida a esta luz, bem como todos os diálogos em que o Mestre entra, isto é, quase toda a obra de Platão que até nós chegou.

O sereno Sócrates é a incarnação humana do «eros» pelo bem. O seu «daimon» é a bússola que lhe permite nunca perder o norte em busca de um bem absoluto.

É o Sócrates ainda muito frágil como auto-condutor erótico para o bem que vai ser, noutra parte do *Symposion*, ensinado por Diotima acerca do que é a erótica do ser em busca do absoluto do bem. E, como em Erixímaco, nada autoriza a que se limite o sentido do ser apenas aos seres humanos: é toda a realidade que é «penia», toda a realidade que é «poros», toda a realidade que é «eros» em acto, «eros-energeia» em *acto*.

Prossegue a reflexão do médico recentrando a erótica na natureza: a natureza «physis» dos corpos «somaton» diz respeito a estes dois «amores («erota»).

⁵ 186b-d, encontramos, na tradução das Belles Lettres, pp. 24-25: «Je commencerai par la médecine, pour faire honneur à mon art. La nature des corps comporte ce double amour. Ce qui est sain dans le corps et ce qui est malade sont, chacun l'admet, choses distinctes et dissemblables. Or le dissemblable aime et désire des choses dissemblables : l'amour inhérent à la partie saine est donc différent de l'amour inhérent à la partie malade. Dès lors, tout comme Pausanias disait à l'instant qu'il est beau d'accorder ses faveurs aux hommes qui le méritent, et laid de céder aux débauchés, ainsi, quand il s'agit des corps eux-mêmes, favoriser ce qu'il y a de bon et de sain dans chacun est beau et nécessaire, et cela c'est ce qu'on appelle la médecine, tandis qu'il faut refuser de favoriser ce qui est mauvais et malsain, si l'on veut suivre les règles du métier. Car la médecine, pour la définir en un mot, est la science des phénomènes amoureux propres aux corps, dans leurs rapports avec la réplétion et l'évacuation, et celui qui dans ces phénomènes sait diagnostiquer le bon et le mauvais amour est le mieux fait pour être médecin.





Se se entender «natureza» num sentido estático – que o termo original helénico jamais autoriza –, nunca se poderá entender o que aqui está dito. Que relação pode haver entre uma natureza em sentido estático, onto-estático, e o «eros», que é «tensão para» e sempre «movimento», isto é, negação de toda a estaticidade possível e realizada? Nenhuma.

Mas o termo helénico empregue é «physis», que é «natureza», sim, mas no sentido do que brota, do que está sempre em um qualquer acto de movimento, movimento ontológico.

Então, percebe-se que há uma relação ontológica entre «natureza» e «eros»: no sentido onto-metamórfico que foi sempre o helénico, desde tempos imemoriais, o cosmos é «physis» como «eros» meta-mórfico, meta-poiético.

A natureza funciona como se estivesse sempre em «desejo de outro ser», de outra forma de ser, precisamente porque a cessação da diferenciação é equivalente à cessação do movimento, em sentido ontológico. Cessar o «eros» é

Et celui qui opère des changements grâce auxquels on acquiert un amour à la place d'un autre et qui, dans les corps où l'amour n'est pas mais devrait être, sait le faire naître et sait l'ôter quand il s'y trouve, celui-là connaît sans doute son travail. Il doit en effet être capable d'établir l'amitié et l'amour mutuel entre éléments du corps qui se haïssent le plus. Or les éléments qui se haïssent le plus sont les plus contraires : le froid et le chaud, l'amer et le doux, le sec et l'humide, et toutes choses analogues. C'est pour avoir su mettre l'amour et la concorde entre ces éléments que notre ancêtre Asclepios, à ce que disent nos poètes – et je les en crois – a fondé notre art.»; a versão da Loeb propõe, pp. 125-127 : «Reverence for my profession prompts me to begin with the witness of medicine. This double Love belongs to the nature of all bodies: for between bodily health and sickness there is an admitted difference or dissimilarity, and what is dissimilar craves and loves dissimilar things. And so the desire felt by a sound body is quite other than that of a sickly one. Now I agree with what Pausanias was just saying, that it is right to gratify good men, base to gratify the dissolute: similarly, in treating actual bodies it is right and necessary to gratify the good and healthy elements of each, and this is what we term the physician's skill; but it is a disgrace to do aught but disappoint the bad and sickly parts, if one aims at being an adept. For the art of medicine may be summarily described as a knowledge of the love-matters of the body in regard to repletion and evacuation; and the master-physician is he who can distinguish there between the nobler and baser Loves, and can effect such alteration that the one passion is replaced by the other; and he will be deemed a good practitioner who is expert in producing Love where it ought to flourish but exists not, and in removing it from where it should not be. Indeed he must be able to make friends and happy lovers of the keenest opponents in the body. Now the most contrary qualities are most hostile to each other – cold and hot, bitter and sweet, dry and moist, and the rest of them. It was by knowing how to foster love and unanimity in these that, as our two poets here relate, and as I myself believe, our forefather Asclepius composed this science of ours.».





cessar a possibilidade do movimento; cessar esta é, imediatamente, cessar todo o movimento ontológico, por falta de possibilidade.

Aqui, encontramos dois níveis diferentes, ontologicamente, da «natureza» e do movimento. O seu nível propriamente «físico», de movimento em acto como diferenciação ontológica, onto-metamórfica, por onto-poiese; o seu nível metafísico, que é o nível do movimento como possibilidade. A possibilidade antecede, lógica e ontologicamente, a realização e nunca faz parte «do que se move». É super-natural, neste sentido. Não constitui um alienado mundo à parte, mas constitui o domínio do *absoluto do possível do cosmos*, entendido já não apenas – como nos velhos mitos – como a tradução «física» do impulso divino para o ser – o «Khaos» –, mas como a unidade entre o absoluto do possível e o absoluto do realizado, em que o possível está sempre presente como marca do absoluto do poder-ser de algo. Lembre-se que o nada é isso que nunca pode ser: o nada é isso que, único, não tem possibilidade alguma. É como absoluto de ausência de possibilidade que o nada recebe a sua melhor compreensão nocional possível.

Compreende-se, assim, que «o corpo» coincide com os movimentos – que o constituem – de elevação para o máximo do bem e de abaixamento para o nada. A metáfora da cedência de favores a favoritos «bons» ou «belos» ou a favoritos «maus» ou «não-belos» significa que o corpo se situa entre os limites do movimento para a sua salvação pelo bem e da sua perdição pelo mal.

O discurso do médico Erixímaco, que pode parecer superficial, acaba de nos expor o que é o cerne da ética e política platónicas, que encontramos espalhadas em muitas das suas obras, mas que, mais uma vez, podemos relacionar imediatamente com a *Politeia*, no seu «Livro X», mito final, ou «de Er»: que eixo fundamental do ponto de vista da onto-antropologia platónica – de que decorrem a sua ética e a sua política – senão o da possibilidade de salvação dos seres humanos ou de sua perdição precisamente através da acção, do movimento erótico (do seu corpo, num sentido que se percebe quando é Ulisses que é dado em exemplo: é este todo que escolhe, em alma e corpo, ambos cheios de cicatrizes, monumentos totais ao que foi o eros de sua vida)?⁶

Estamos em casa de Fedro: ora, não é na outra “casa” de Fedro, que é o diálogo homónimo, que Platão nos dá a grande imagem «da alma» como

⁶ Para lá de que o próprio Er é mantido em corpo vivo enquanto se desenrola o seu itinerário pelo «topos» da possível salvação.





habitada e influenciada por duas tendências – eróticas – fundamentais, uma ascendente e soteriológica, a outra descendente e aniquiladora (veja-se o que diz dos tiranos, nessa mesma grande imagem)?⁷

O «eros» da parte sã do corpo é dissemelhante do amor da parte doente (186b). Tal percebe-se na relação que Erixímaco faz com os movimentos de entrada e de saída de elementos do corpo. Aparentemente, trata-se do que se come e do que se evacua. Pobre seria se tal se limitasse a uma medicina física da alimentação e da eliminação, do comer e beber e do defecar, urinar, transpirar, entre outros possíveis fenómenos de trocas materiais entre o corpo e o meio físico que o transcende.

No entanto, não há que pôr esta dimensão física, natural, de lado. De modo nenhum: os movimentos elencados, bem como todos os outros físicos, físico-biológicos, fazem parte não apenas de isso de que um médico tinha e tem de cuidar, mas do *movimento geral que constitui a natureza própria quer do corpo – humano, por privilégio discursivo, aqui – quer «do mundo»*.

Todavia, a parte física destes movimentos constituía apenas um sub-conjunto de tudo o que são os movimentos próprios da natureza, incluindo a natureza humana. Aliás, percebe-se que a «natureza» humana é exactamente coincidente com os movimentos eróticos, onto-eróticos que operam a constante metamorfose onto-poiética que mantém os seres sendo, os mantém em acto: não é possível movimentar-se algo do igual para o igual. A igualdade é estática. O movimento é sempre diferenciação, passagem de algo a algo de diferente.

Situamo-nos no cerne da ontologia platónica, precisamente essa que reclama algo de não-movente que assegure a manutenção quer universal dos seres no ser quer particular de cada ser como o ser que é inconfundível com outros. Se a primeira inquietação está respondida desde Heraclito: é o absoluto do movimento que é isso que não se move, e, assim, assegura que há uma unidade universal de tudo; já a segunda necessita de uma resposta nova: ora, o *Banquete* é a obra em que esta resposta é dada variegadamente, mas integradamente.

É o «eros» próprio de cada ente que constitui a sua unidade em acto.

Percebe-se isto melhor, de novo, recorrendo ao «mito de Er», «Livro X», da *Politeia*, em que Platão atribui a cada ser humano um acto – não é bem

⁷ PLATÃO, *Fedro*. Ver especialmente o texto situado entre as cotas 248a e 249b.





uma «alma», em sentido comum, mas mais um acto metafísico em presença física, algo como “uma ideia individual, idiótica, com carne”, um verdadeiro «universal concreto», concretizado multiformemente – que lhe confere a sua unidade ontológica, como um «ontos» com um «logos» próprio e irreduzível, mas que compete a cada ser humano carregar, preencher com história, história que funciona como a sua «carne» mundana.

Ora, percebe-se que este esteio metafísico em acto mundano é algo de motor ao modo como a erótica humana é tratada no *Banquete*, como isso que faz mover o ente humano. É o desejo, a erótica própria que move os entes humanos no «mito de Er». É para que tal «eros» receba um governo lógico soteriológico na sempre imediata proximidade com o «eskhaton» que é a vida humana que Er é suspenso de vida e morte e enviado, primeiro aos «céus», depois à terra para anunciar aos seres humanos que devem proceder de forma que a carne histórica que juntam ao eixo metafísico de seu ser lhes permita a salvação.

Ainda neste mito é facilmente perceptível a influência dos dois tipos de erótica de que nos fala Erixímaco: a besta tirânica surge como esse que se deixa dominar pelo «eros» nihilista – designação que é clarificadora –, acabando por ser dito sem salvação possível em virtude de sua maldade.⁸ Tendo aprendido com a sua carne nostálgica em histórica auto-composição, Odisseu escolhe sabiamente, aproximando-se de onde o tirano nunca chegará.⁹

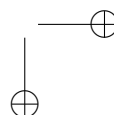
É de uma assimilação e de uma rejeição onto-poiética que Erixímaco nos fala. Interessa ao ser humano assimilar o que lhe convém para a sua saúde ontológica e rejeitar o que não lhe convém para tal saúde. É toda a preocupação ético-política como forma auto-onto-poiética que surge neste discurso do médico de serviço ao *Banquete*.

Dar ou recusar os favores vários aos amigos machos, em registo homossexual ou não, passa a ser apenas uma metáfora – mesmo que haja realidade mundana de tal – para a necessidade de critério ontológico em cada acção humana, em que cada ser humano se pode ganhar ou perder, como Sócrates, como o tirano, respectivamente.

Em resumo, é bom ceder ao «eros» do bem; é mau ceder ao «eros» que afasta do bem.

⁸ PLATÃO, *República*, 616e.

⁹ *Ibidem*, 620c-d (Ulisses foi o último a escolher, sem precipitação alguma).





O bem tem uma erótica própria; compete ao ser humano aquiescer a essa erótica ou não. Dizer sim ao bem é tornar-se um bom ser humano; dizer não ao bem é tornar-se um mau ser humano.

Não há seres maus por natureza: esta prevê o bem próprio como possibilidade de realização própria, através de uma erótica, onto-positiva, que atrai para o bem. Mas esta atracção não é necessitante: o ser humano pode sempre contrapor uma erótica negativa, essa que diz não à possibilidade do bem; essa que cria o mal.

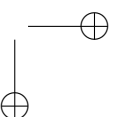
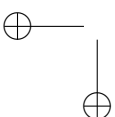
Não há um «eros» negativo; há, sim, uma possibilidade de resposta negativa ao «eros». Este «eros» é uma «energeia» para o ser, para a vida, mesmo no seio do caos, como já Hesíodo tinha intuído.

Em 187a-c, surge a questão da harmonia, que se impõe tendo em consideração que se está a lidar com um movimento que apresenta duas possibilidades de sentido, como já foi visto, uma que coincide com a sequência do «eros» para o bem, a outra que coincide com a negação de tal sequência, criando imediatamente uma tensão diríamos em «contra-corrente», em sentido inverso ao do bem possível, tornando-o impossibilitado de facto.

É a dialéctica tensional de toda a ontologia do sujeito ao movimento que aqui se apresenta, como foi paradigmaticamente definitivamente por Heraclito, precisamente no seio do que se move, de todo o movimento: apenas o «Logos» não tem sentido contrário ou, sequer, contraditório possível.

Platão, que é um heraclitiano epidermicamente inaparente, sabe muito bem o que está em causa e põe na boca de Erixímaco um interessante trecho acerca da harmonia possível entre os movimentos contrários no seio da erótica universal.¹⁰

¹⁰ 187a-c. Reza assim a tradução das Belles Lettres, pp. 25-26: «[...] “C’est sans doute ce que veut dire Héraclite, encore que son expression ne soit pas heureuse. Il déclare en effet que l’unité, en s’opposant à elle-même, se compose, comme l’harmonie de l’arc et de la lyre [há, neste ponto, uma nota do tradutor, que remete para o fragmento de Heraclito : Diels-Kranz 22 (12) B51]. Or il est très illogique d’affirmer que l’harmonie consiste en une opposition ou qu’elle se forme d’éléments qui s’opposent encore. Mais il voulait peut-être qu’à partir d’une opposition première, entre l’aigu et le grave, les deux éléments se mettent d’accord par la suite, et l’harmonie se réalise grâce à la musique. Car si vraiment l’aigu et le grave s’opposaient encore, on voit mal comme il y aurait harmonie. L’harmonie, en effet, est une consonance, et une consonance est une sorte d’accord. Or l’accord des éléments opposés, tant qu’ils demeurent opposés, est impossible, et d’un autre côté l’on ne peut faire une harmonie avec ce qui s’oppose et ne s’accorde pas : de la même façon le rythme naît du rapide et du lent, c’est-à-dire d’éléments d’abord opposés qui s’accordent par la suite. Et de même que s’était





O trecho aqui em causa, 187a-c, tem uma importância crucial para a compreensão do que Platão entende por «cosmos», em sua «logia». Quando Erixímaco acusa Heraclito de ser ilógico usa precisamente o termo que melhor pode expressar tal acto: «alogia» (187a). O termo «alogia» não pode ser tomado como se tomaria um outro qualquer termo helénico aqui usado, por mais comum que fosse, por mais comum que seja: Heraclito é precisamente o filósofo da máxima importância «lógica», pois é esse que percebe que, numa realidade mundana que é toda e sempre movimento, incessante, apenas uma amarração ontológica – de facto, metafísica, pois o absoluto em que se amarra é trans-físico, isto é, não se move – em algo de imóvel pode garantir que haja algo como um mundo, que não é, manifestamente quer “um nada” quer um caos.

Tal absoluto, como é sabido, é o «Logos», que tudo torna firme no infinito movimento, com sua “infinita imobilidade”.

Ora, sendo este filósofo o grande introdutor do «Logos» como garante de isso que recebe o nome de cosmos, em seu movimento incessante, imanente, por causa exactamente da sua presença transcendental em todo o movimento, em todo o cosmos – se bem que a tal cosmos principialmente transcendente –, quando é acusado de «alogia», a acusação não reveste importância menor, antes atinge o coração da sua filosofia.

Platão, o maior heraclitiano, pois foi quem retirou da supostamente obscura doutrina – para Platão não terá sido tão obscura assim, dada a sua ímpar inteligência (o problema do acesso à filosofia de Heraclito não reside em Heraclito ou na sua filosofia, mas em quem com tal se relaciona) – as consequên-

tout à l’heure la médecine, à présent c’est la musique qui introduit l’accord entre tous ces éléments, en créant l’amour mutuel et la concorde.”»; pode encontrar-se na versão da Loeb, pp. 127-129: «[...] Music also, as is plain to any the least curious observer, is in the same sort of case: perhaps Heraclitus intends as much by those perplexing words, ‘The One at variance with itself is drawn together, like harmony of bow or lyre.’ Now it is perfectly absurd to speak of a harmony at variance, or as formed from things still varying. Perhaps he meant, however, that from the grave and acute which were varying before, but which afterwards came to agreement, the harmony was by musical art created. For surely there can be no harmony of acute and grave while still at variance: harmony is consonance, and consonance is a kind of agreement; and agreement of things varying, so long as they are at variance, is impossible. On the other hand, when a thing varies with no disability of agreement, then it may be harmonized; just as rhythm is produced by fast and slow, which in the beginning were at variance but later came to agree. In these cases the agreement is brought about by music, like medicine in the former instance, introduces a mutual love and unanimity.».





cias metafísicas e ontológicas gerais que tal filosofia encerrava, está a criticar o mestre por ser ilógico. Estamos perante uma grande audácia que Platão, para se esquivar a ter de assumir como sua tal crítica, põe na boca de Erixímaco, ou estamos perante uma tentativa crítica de perceber o pensamento de Heraclito no que tem de mais profundo, mas, sobretudo, de pensar o que tal pensamento nos diz acerca do que há de mais profundo no real?

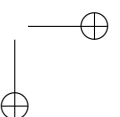
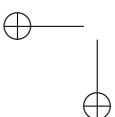
Pensamos que é a segunda hipótese a correcta. Então, exactamente, que critica Platão ao velho Mestre?

Aparentemente, o facto de Heraclito ter defendido que a unidade, opondo-se (ao opor-se) a si própria, se relaciona (por composição, isto é, trata-se de uma relação de aproximação e de manutenção dessa aproximação) consigo própria ao modo da harmonia do arco e da lira, isto é, não do arco com a lira, mas, em cada um deles, ao modo da tensão presente entre os pontos de amarração das respectivas cordas, tensão que é transmitida e mantida pelas próprias cordas.

Ora, o que é de primacial importância é perceber-se que a harmonia é logicamente (logo, metafisicamente) anterior aos seus instrumentos, aos seus meios de realização. A harmonia é um «telos», um fim, uma finalidade. É porque é possível compor sons – metáfora para os actos – de modo a que todos se integrem num mesmo som geral – acto universal – que tal som, tal acto (tais actos), é passível de existir. A lira não é, literalmente, «o» *fundamental*, o fundamento último e primeiro, mas isso que permite que o que tal fim é possa tornar-se concreto.

Neste sentido, a harmonia não é uma verdadeira *oposição* – isto é, não faz o impossível de juntar contraditórios –, mas é a *composição* de realidades que, sendo componíveis (compossíveis e co-realizáveis), não são contraditórias, antes se complementam, como o fragmento do discurso em estudo bem salienta: já não se «opõem», enquanto se opõem são incomponíveis.

O que a lira é, então, é o acto de harmonia em realização que não opõe coisa alguma, antes consiste no acto de composição entre dois polos de amarração de uma corda sonante bem como de algo que tanja tal corda de modo a que soe. E isto, em acto total, é a harmonia não como coisa apenas pensada, pensável, metafísica, teleológica estritamente, mas como realidade mundana, tão consistente e persistente quando é, metaforicamente, o som da corda, isto é, do acto sonante da lira: é sempre preciso mais um e mais um.





Como interpretação de Heraclito é notável, pois guarda o sentido da constante diferenciação que se opõe a uma possibilidade de cessação onto-dinâmica e onto-cinética, que é indistinguível, mundanamente, de uma “queda” no nada. Mas também o é porque assume a lira como o símbolo da integridade do acto mundano de diferenciação perene. No entanto, não cessa aí a sua grandeza interpretativa, dado que assume a lira como *a possibilidade* de manutenção da dinâmica e cinesse de diferenciação, isto é, fornece a ideia matriz de uma continuidade lógica como suporte ontológico absoluto, que é o papel do «Logos» de Heraclito.

Ora, é esta a função de «Eros» como a força constante que atrai e une o que, sem ele, nunca seria atraído e, assim, nunca se poderia unir. O amor une o que une porque tem em si a possibilidade de unir tudo o que tiver como sentido próprio uma determinada união. Não une ao “acaso”, não une qualquer coisa a qualquer coisa, como parece ser o modo atomicista, de Leucipo e Demócrito. Une segundo uma lógica pré-unitiva, lógica que é isso que, uma vez posta em realidade mundana é a sua ordem, o seu cosmos. Cosmos, como possibilidade e realidade, que é o tema de fundo do *Symposion*.





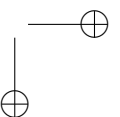
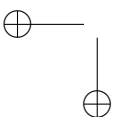
Capítulo 5

O discurso de Aristófanes

A intervenção de Aristófanes começa com o dramaturgo a afirmar que os seres humanos, «anthropoi»¹ (189c) não percebem, entendem, sentem, no fundo, não têm a intuição, a inteligência, o «logos» (estético, «aisthético», que seja) do poder de «Eros», literalmente, da «dynamis» de «Eros».²

¹ De novo, se nota e se releva o uso deste termo, que abrange a humanidade como um todo, e não do termo «aner», que reduziria o âmbito ontológico da afirmação ao domínio dos machos da espécie humana: não é aos machos da espécie humana que Platão se refere ou dirige, mas a toda a espécie humana. Continua a ser para nós incompreensível que, dada a insistência platónica em não discriminar antropologicamente nestes níveis fundamentais, todo um mundo supostamente informado sobre a sua obra tenha permanecido num registo restritivista de consideração do que é humano. É nesta infame estupidez antropológica em que se tem persistido ao longo da história humana universal que radica algo como a antropologia extrema de Hitler e as suas concretizações, mesmo formalmente legais, como as ditas «leis de Nuremberga». Esta estupidez paga-se com inenarráveis torrentes de sofrimento, irresgatável, aliás.

² Nas Belles Lettres, podemos ver, p. 29: «Bien sûr, Eryximaque, dit Aristophane, j'ai l'intention de parler autrement que toi et que Pausanias. Il me semble en effet que les hommes ne se rendent absolument pas compte de la puissance de l'Amour. Car s'ils s'en rendaient compte ils lui auraient élevé les temples et les autels les plus magnifiques et ils lui offriraient les plus magnifiques sacrifices. Ce ne serait pas comme aujourd'hui : aucun de ces hommages ne lui est rendu, et pourtant rien ne s'imposerait davantage. C'est en effet le dieu le plus ami des hommes : il vient à leur secours, il apporte ses remèdes aux maux dont la guérison est peut-être, pour les humains, le plus grand bonheur. Je vais donc essayer de vous exposer sa puissance, et vous en instruirez les autres à votre tour.»; na Loeb, pp. 133-135: «'It is indeed my intention, Eryximachus', said Aristophanes, 'to speak in somewhat different strain from you and Pausanias. For in my opinion humanity has entirely failed to perceive the power of Love: if men did perceive it, they would have provided him with splendid temples and





«Eros» é, assim, percebido, intuído, como «dynamis», como «potência», como «poder». Este poder é imediatamente concretizado como um poder de bem, de fazer bem, do «theos» que é «philanthropotatos» dos «anthropoi» («anthropon») (189d).

Para Aristófanes, então, «Eros» é o deus mais amigo dos seres humanos porque «trata» deles («iatros»), porque «cura» deles, porque promove o seu bem e de uma forma que o texto deixa perceber como – e não há outra forma digna de o texto o dizer, passe a acusação, que começa a ser tola, de anacronismo – *pessoal*. «Eros» trata bem pessoalmente dos seres humanos porque ele é esse que lhes aporta «cura», com a conseqüente felicidade («eudaimonia»), termo literalmente presente no texto original (189d).

Deste modo, a relação do poder de «Eros» com a humanidade é uma relação de bem-fazer/agir que tem como conseqüência, quando se exerce, a literal felicidade do ser humano. Onde é que não está Platão nesta parte do discurso de Aristófanes? Que é a *Politeia*, de Platão – a obra e isso a que refere teoricamente, o seu objecto «en logo(i)» – senão o tratamento, naturalmente diferenciado, dado o contexto epistémico posto, desta mesma questão, segundo este mesmo entendimento, chamando ao fazedor do bem já não «Eros», mas, precisa e propriamente «bem», que recebe o nome de virtude perfeita em acto – justiça – quando em forma metamórfica humana, isto é, quando o bem se expressa, se fenomenaliza ética e politicamente através da acção humana?

Como esperamos ir provando, não é apenas neste breve, mas poderoso, prólogo que Platão fala platonicamente pela boca de Aristófanes, o que não deixa de ser irónico, actividade em que o velho gigante é mestre, na seqüência

altars, and would splendidly honour him with sacrifice; whereas we see none of these things done for him, though they are especially his due. He of all gods is most friendly to men; he succours mankind and heals those ills whose cure must be the highest happiness of the human race. Hence I shall try and introduce you to his power, that you may transmit this teaching to the world at large'.». O discurso é de Aristófanes, sem dúvida, mas há nele algo que Platão não subscrevesse? O quê, precisamente? Tudo o que é dito do poder de «Eros» e da sua relação com a humanidade é simbólica e miticamente verdadeiro, *na relação com a realidade do amor como algo de fundamental, o sentido providencial do movimento para a perfeição*, que é sempre o que está em causa em todos os discursos, mesmo nos que possam parecer mais afastados doutrinariamente de Platão, não o estando verdadeiramente em termos do fundamental da estrutura metafísica do movimento ontológico e da sua sustentação metafísica no núcleo da filosofia de Platão, *é platonicamente transcendental*.





da lição demolidora de preconceitos e bestiais pseudo-conceitos dada por seu Mestre Sócrates.

Note-se, desde já, que Aristófanos afirma o que é a «dynamis» geral de «Eros», a sua capacidade de fazer o bem, mormente ao ser humano. É este sentido agatónico de «Eros» que vai ter de estar presente doravante para que se possa perceber com a devida grandeza o que é o acto de «Eros», precisamente como acto de bem. Estamos muito longe semanticamente do «Eros» como desejo de tipo meramente sexual, próprio de bestas com figura humana, mas tão só. «Eros», desejo, não se confina a isto, não é, sobretudo, isto. É algo de muito mais.

Convém também ter em consideração que há uma profunda ligação semântica entre o discurso de Aristófanos e o subsequente de Diótima, no que diz respeito ao «Eros» como relação ontológica de base metafísica entre o que cada ser é em sua permanente imperfeição cósmica e o que pode ser como finalidade cósmica e trans-cósmica de perfeição.

O percurso que Platão estabelece para mostrar o poder de bem de «Eros» é de uma inteligência muito própria, sua: se a relação que interessa é a do bem que «Eros» faz ao ser humano, então, há que, primeiro, mostrar o que é isso do ser humano. É aqui que vai ser lançada uma espantosa teoria – miticamente posta, mas de uma racionalidade impecável – acerca do que é o ser humano. Como veremos, o Platão que escreve estas páginas, passe a imprecisão, dado que é sempre o mesmo Platão, pensando diferenciadamente a complexíssima realidade do ser humano, irá ser, mais uma vez, diamantinamente duro, nada omitindo do que vai encontrando como realidade humana, doa a quem doer. Percebem-se, assim, também, as cautelas que Platão toma, pois vai doer a muita gente que não vai gostar do que vai, melhor ou pior, entender e pode agir reactivamente de forma que faça lembrar um qualquer Ânito. Muito antes do cauteloso moderno Descartes, já o velho Platão usava da necessária prudência para escapar à sanha das bestas.

O núcleo do discurso inicia-se, então, com um esclarecimento acerca do que é, literalmente, a «natureza humana», «ten anthropinen physin» (189d).³

³ Diz a versão das Belles Lettres, p. 29: «Mais d'abord il nous faut connaître la nature humaine et les épreuves qui l'ont affectée.»; na Loeb, p. 135: «You must begin your lesson with the nature of man and its development.» Embora haja uma aparente grande diferença entre as traduções da parte final, sob a aparência, há uma concordância, pois, necessariamente, o que afecta – tradução mais próxima do original – é desenvolvimento do acto de isso que





Aristófanes prossegue, sem perda retórica de semântico tempo e «topos», afirmando que a natureza humana é agora dissemelhante do que foi anteriormente. Supostamente, outrora era mais próxima da realidade das suas origens (189d).⁴ Este carácter «alóico», diferente, da actualidade da natureza humana implica que tenha havido uma diferenciação, uma evolução. Embora não tratemos desta questão aqui, não podemos deixar de chamar a atenção para o facto de nesta passagem se apontar para uma realidade mutacional-evolutiva da «natureza humana», o que rompe com as ideias fixistas habituais no que diz respeito à matriz do pensamento socrático-platónico-aristotélico no que toca à questão da relação entre a continuidade substantiva da espécie e a sua diferenciação, sem necessária descontinuidade, para usar linguagem mais proximamente aristotélica.

Aristófanes aponta para uma realidade da espécie humana que, sendo especificamente sempre a mesma, apresenta modificação na própria natureza, o que faz desta algo de não fixo; mas também não tem de fazer dela algo de caoticamente diferenciado, antes continua seguindo a intuição mestra de Heraclito segundo a qual tudo muda mantendo um mesmo princípio unificador de movimento.⁵

Aristófanes passa a expor a sua teoria. No princípio, inicialmente, ou, como diz o original «proton», «primeiro», não havia dois géneros («gene», no

afecta e isso que é afectado, nesta afectação se desenvolve. Perde-se o sentido – mas disso o original tem responsabilidade – do que é a parte propriamente activa do desenvolvimento da «natureza» humana. No entanto, em contexto, entende-se bem onde Platão quer chegar.

⁴ Encontramos na versão das Belles Lettres, p. 29: «Au temps jadis notre nature n'était pas la même qu'à présent, elle était très différente.»; na Loeb, p. 135: «For our original nature was by no means the same as it is now.».

⁵ Note-se que não se está a fazer de Aristófanes um Darwin da Antiguidade, mas a mostrar como a questão da mudança na natureza das coisas já era posta, não por Aristófanes, que é uma máscara de Platão, mas pelo próprio Platão, talvez necessitado de máscaras várias. Voltamos a fazer notar que é esta intuição da comunhão entre movimento absoluto e absoluto do movimento que sustenta toda a ontologia de Platão e de Aristóteles, tendo nascido com Heraclito.





original) humanos, mas três:⁶ macho, fêmea e andrógino («androgynon» é o termo que surge no original).⁷

As interpretações acerca do que Platão aqui está a fazer podem ser muitas. Mas algo é certo: Platão, esse que, na *Politeia*, manifesta que há uma dimensão matemática necessária na realidade – dimensão já metafísica –, faz o ensaio lógico (relacional, matemático) de todas as possibilidades que pode haver com esta natural divisão humana em macho e fêmea. As hipóteses que Aristófanes apresenta são o resultado da combinatória irrestrita de duas entidades quaisquer *diferentes*, universalmente.

Temos, então, formalmente e por razões de combinatória lógico-matemática – isto é, por transcendental condição metafísica –, os pares: (macho/macho), (fêmea/fêmea) e (fêmea/macho), (macho/fêmea), estes últimos logicamente indiferentes em sua ordem interna.

Esta combinatória é natural, não é cultural, não é fruto de qualquer arbítrio, humano ou não humano.

Platão mostra, muito antes de Mendel, como metafísico-matemáticamente a realidade se constitui, *como possibilidade*. Na realidade própria da estrutura ontológica – a estrutura, em si mesma, é metafísica – do mundo, as combinações possíveis da combinatória relativa aos géneros são as expostas por

⁶ Tendo em conta que, no caso vertente, (macho/fêmea) e (fêmea/macho), se bem que sendo formalmente duas combinatórias distintas, são indiferentes, isto é, tanto monta ter como par andrógino (macho/fêmea) como (fêmea/macho), poderia chamar-se-lhe «gynandro», ou algo de semelhante. O que interessa ao Autor é *mostrar a unidade originária entre homem e mulher*, prévia à separação (lembremo-nos do par (Penélope/Ulisses) ou (Ulisses/Penélope)).

⁷ Podemos ler, nas Belles Lettres, pp. 29-30: «D’abord il y avait chez les humains trois genres, et non pas deux comme aujourd’hui, le mâle et la femelle. Il en existait un troisième, qui tenait des deux autres ; le non s’en est conservé de nos jours, mais le genre, lui, a disparu ; en ce temps-là, en effet, existait l’androgynie, genre distinct, qui pour la forme et pour le nom tenait des autres deux, à la fois du mâle et de la femelle. Aujourd’hui il n’existe plus, ce n’est plus qu’un nom déshonorant.» (reproduzimos, aqui, a nota que o tradutor francês apensa a esta frase: «Le mot ἀνδρόγυνος se trouve déjà chez Hérodote, 4, 67, au sens d’«efféminé» et chez Hippocrate, *Traité du Régime*, 28.»); na Loeb, p. 135: «In the first place, there were three kinds of human beings, not merely the two sexes, male and female, as at present: there was a third kind as well, which had equal shares of the other two, and whose name survives though the thing itself has vanished. For ‘man-woman’ was then a unity in form no less than name, composed of both sexes and sharing equally in male and female; whereas now it has come to be merely a name of reproach.».





Aristófanes. *O que se encontra no concreto histórico da realidade decorre desta possibilidade.*

Deste modo, havendo naturalmente a possibilidade de existir a diferenciação macho-fêmea, imediatamente se formam, do ponto de vista ontológico e como estrutura metafísica (dado que é propriamente matemática), as versões «macho», isto é, «puro macho» ou (macho/macho), «fêmea», isto é, «pura fêmea» ou (fêmea/fêmea), e «macho/fêmea», que é comutável com a versão formal diferente, mas realmente idêntica, «fêmea/macho».

Platão, o exigente matemático, sabe que é assim, independentemente de se gostar ou não, de se perceber ou não, de se querer ou não. A diferencialidade segundo o pariato dual é esta, metafisicamente, desde sempre e para sempre.

Está, pois, Platão a dizer-nos que, segundo a natureza humana, metafisicamente porque é uma estrutura matemática, há três possibilidades de existência de «género» – versão francesa, mais fiel à letra do original – ou de «sexo» – versão inglesa –: na espécie humana, pode haver machos, fêmeas e machos/fêmeas, no estado inicial de perfeição dual, isto é, de perfeição na dualidade-una.

A uma primeira, e não sequente da leitura do texto, visão, pode parecer que o que é natural, segundo o modo comum de se pensar, é o «macho» e a «fêmea», sendo o andrógino o “monstro” natural, híbrido de sexos ou géneros. De notar que o macho original, perfeito, é constituído pelo par «macho-macho» e a fêmea original, perfeita, é constituída pelo par «fêmea-fêmea».

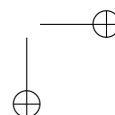
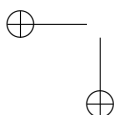
No entanto, é precisamente o contrário que sucede, como adiante se verá em detalhe, pois Platão, fino lógico e matemático, vai perceber que, se, no caso do chamado andrógino, este é ontologicamente um par ordenado de géneros/sexos, o mesmo acontece quer com o macho quer com a fêmea.

Como é que esta estranha inversão ocorre?

É o que passaremos a examinar minuciosamente, seguindo o ritmo narrativo de Aristófanes, grande narrador em ironia e sarcasmo, mas também, por vezes, grande contador de verdades inaparentes.

Assim, pela descrição feita por Aristófanes, podemos perceber que cada ser humano, em sua forma («toy anthropoy to eidos»),⁸ é como se fosse duplo: é arredondado – sabemos o que a esfera e a tendência para a esfericidade dizem, nesta cultura, acerca da perfeição em acto –, tem quatro mãos, possui

⁸ 189e.





quatro pernas, dois rostos numa única cabeça, quatro orelhas, dois aparelhos sexuais. É este o elenco apresentado, deixando Aristófanes o restante pormenor expressamente ao cuidado da imaginação do ouvinte/leitor (189e-190a).⁹

Da riqueza de pormenor da descrição, importa fundamentalmente reter o sentido de perfeição humana não em forma («eidos») individual, mas em forma dual. A primeira grande conclusão a retirar deste trecho do discurso de Aristófanes é que «o humano», o «“anthropon”»,¹⁰ em sua perfeição não é

⁹ É a seguinte a interpretação da narrativa segundo as *Belles Lettres*, p. 30: «Ensuite, la forme de chaque homme constituait un tout, avec un dos arrondi et des flancs bombés. Ils avaient quatre mains, le même nombre de jambes, deux visages tout à fait pareils sur un coup parfaitement rond ; leur tête, au-dessus de ces deux visages situés à l’opposé l’un de l’autre, était unique ; ils avaient aussi quatre oreilles, deux organes de la génération, et le reste à l’avenant, autant qu’on peut imaginer. Ils se déplaçaient ou bien en ligne droite, comme à présent, dans le sens qu’ils voulaient ; ou bien quand ils se mettaient à courir rapidement, ils opéraient comme les acrobates qui exécutent une culbute et font la roue en ramenant leurs jambes en position droite : ayant huit membres qui leur servaient de point d’appui, ils avançaient rapidement en faisant la roue.»; na *Loeb*, pp. 135-137: «Secondly, the form of each person [interessante que o erudito britânico tenha escolhido o termo «pessoa», supostamente anacrónico: talvez, segundo o «eidos», a «idea», a «morphe», em causa aqui, não o seja mesmo; é mais platónico do que o «homme» da tradução francesa, que parece ignorar os esforços platónicos para mostrar que há uma só humanidade; para mais, o termo original radica em «anthropos»] was round all over, with back and sides encompassing it every way; each had four arms, and legs to match these, and two faces perfectly alike on a cylindrical neck. There was only one head to the two faces, which looked opposite ways; there were four ears, two privy members, and all the other parts, as may be imagined, in proportion. The creature walked upright as now, in either direction as it pleased; and whenever it started running fast, it went like our acrobats, whirling over and over with legs stuck out straight; only then they had eight limbs to support and speed them swiftly round and round.».

¹⁰ O uso deste termo, que não se opõe a «homem/macho» ou a «mulher/fêmea», mas os inclui a ambos de uma forma transcendental, isto é, é-lhes logicamente anterior, como a humanidade, não como espécie, em sentido aristotélico ou outro qualquer, mas em sentido de isso que constitui a forma, «eidos» (provavelmente «idea»), de isso que é ser humano como próprio de um tipo de seres que não se confunde com outro tipo qualquer. «Anthropon» define «humanidade» como o absoluto da diferença que a ergue ontologicamente no seio de um todo ontológico com que não se confunde. É este sentido de «humano» que é o fundamental. É isto, assim definido, que pode receber rosto, «prosopon», é isto que, mais tarde, irá receber a qualificação de «pessoa», na sua humanidade universal e prototípica. É este mesmo sentido, transcendental que irá suportar a noção e ideia segundo a qual há só uma humanidade, concretizada numa possível infinidade de entidades individuais diferentes, sejam quais forem, sejam como forem. No entanto, são humanas porque têm rosto, e têm rosto porque são entidades de relação. A perfeição dual do «anthropon» tem este significado de humanidade como relação e apenas como relação, potencialmente se espalhando numa variabilidade e variedade virtu-





algo de individual, mas de não-individual, dado na forma precisa da *relação* entre duas co-partes ou co-metades eideticamente, isto é, essencialmente, co-necessárias para que haja algo que mereça a designação de «ser humano».

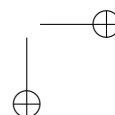
Como se pode começar a perceber, estamos muito longe de uma abordagem quase anedótica de um mito justificativo da homossexualidade ou de algo semelhante. Este mito, que tem um lógica antropológica racional fundamental, não se dedica a justificar algo de parcial no próprio ontológico do humano, mas a justificar e fundamentar o próprio ontológico do humano como um todo de que toda a combinatória possível – metafísica – faz parte.¹¹

A dualidade de rostos semelhantes implica e significa que a «cabeça» é «relação» de rostos. Estes estão opostos, em sentido técnico, não moral ou político. Os rostos não estão em polémica, estão em complementaridade, pois, como «órgãos» de relação, na posição complementar em que se encontram, podem estabelecer relação «a trezentos e sessenta graus»: não só a visão tem um escopo frontal de duas vezes cento e oitenta graus, formando uma esfera (ou muito perto de uma esfera) de visibilidade e de visão – por oposição aos cerca de cento e oitenta a que cada metade está confinada –, como também o acesso ao som passa a ser «esférico», no que é constitutivo de um símbolo de *perfeição sensível*.

Só na relação o ser humano pode ser perfeito em termos de sensibilidade.

almente infinitas. Tudo é humano, no seio desta variedade: belo ou não-belo, melhor ou pior eticamente, politicamente, saudável ou doente. Platão toca, aqui, a altura que apenas mais tarde o cristianismo irá definir claramente como o universal humano, semelhante a Deus, mantendo a semelhança eidética mesmo na mais aviltante concretude humana. O «eidos» permanece humano e em íntegra humanidade. Estamos em abissais alturas metafísicas.

¹¹ E esta a razão pela qual a homossexualidade é tratada, como possibilidade, isto é, como realidade metafísica antes de ser realidade «física», terrena. O que esta parte do discurso de Aristófanes e consequente pensamento de Platão implica não é a defesa de algo em especial, mas do humano como um todo, em que nenhuma possibilidade é descurada e nenhum ser concreto é menosprezado. Talvez por isso se use o termo «prosopon» (190a), como «rosto», mas não apenas no sentido comum de «cara», antes já no sentido de isso que permite a comunicação humana entre seres humanos (o altifalante político universal), isto é, já verdadeiras pessoas: e são todas, sem excepção. Há neste pensamento, por mais incómodo que seja, mesmo para o Platão que o não assume directamente, uma grandeza humana que raia o sentido de um *amor transcendental pelo humano*, amor que Platão bem sabia que era divino, que é divino, ao modo de um sol que a tudo dá ser e luz (*Politeia*, «Livro VI», 509b).





Este ser humano perfeito, porque dual e de relação, simbolicamente possui uma capacidade «esférica» de sensibilidade, isto é, possui uma sensibilidade perfeita, possivelmente perfeita.

A lição é clara: *é na perfeição da humanidade como relação que a sensibilidade humana pode atingir o seu máximo de realidade*, pois é na relação que está metafisicamente a possibilidade da sua perfeição. Nunca tal perfeição será possível na idiotice de uma individualidade em si mesma contida. A humanidade, pela sensibilidade, é relação ou não é coisa alguma como humanidade. Sem relação, a humanidade tem a sensibilidade de uma besta.

Mas, se atentarmos ao sentido de perfeição que aqui nos é veiculado, em que não se trata apenas da sensibilidade como relação propriamente humana, mas de tudo o que implique *movimento* propriamente humano, mãos, pernas, órgãos sexuais, podemos perceber que *é o ser humano em sua possibilidade de perfeição como realidade de relação que está aqui em causa*. É o «eidos»¹² do humano como seu «logos» que importa: o «logos» humano é um «logos» de dinâmica e de cinese que implica sempre relação.

O mito é bem claro, na sua linguagem aparentemente histriónica: é porque é «redondo» e possui oito saliências, os oito membros do ser humano completo, que se pode mover lesto e livre.

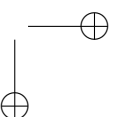
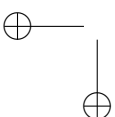
Remontemos acima do histriónico: *é na relação que se encontra a potencialidade* e, posta em acto, a realidade concreta de um acto de perfeição humana.

Platão trabalhará esta descoberta de uma forma não-histriónica no «Livro II» da *Politeia*, quando demonstra como só há possibilidade de humanidade no acto da «polis», isto é, no acto em que pelo menos dois seres humanos se relacionam segundo um mesmo fim de bem-comum, bem “esférico”, isto é, infinitamente bom para todos. (*Politeia*, «Livro II», 369a-371e).

Ora, estes esféricos seres dualmente perfeitos são o símbolo de uma *necessária relação com um e para um mesmo fim*. Por isso, quando forem separados não descansarão enquanto não se reencontrarem, isto é, enquanto não se reunirem para que lhes seja possível reactualizar a busca de um fim comum, que é o seu e que por nada pode ser substituído.¹³

¹² Este «eidos» é já propriamente uma «idea».

¹³ Seria interessante poder perguntar a Platão até que ponto a leitura que fez da nostalgia de Odisseu em busca deste mesmo co-essencial seu, na *pessoa* de Penélope, o inspirou a pensar





Esta é a fundação ontológica – na realidade, é metafísica, pois trabalha ao nível do absoluto da possibilidade, esse algoritmo divino – da «polis».

Assim sendo, o que Platão nos dá de fundamental neste mito de Aristófanes é a realidade ontológica do ser humano como «cidade»: cada ser humano só é possível, e conseqüente real, como intrínseco acto de relação. Cada um destes seres humanos perfeitos, na tríade de possibilidades, é uma «polis» pessoal. Quer isto dizer que, para Platão, neste mito, a cidade, isto é, a relação humana é anterior ao indivíduo, que, sem cidade, nunca poderá, sequer, ser humano.

As esferas humanas, fora da letra estrita do mito, não são seres humanos duplos, ou mesmo duais, mas seres humanos porque actos de relação, relação que os precede como possibilidade e como acto. Cada ser humano é, em sua mesma ontologia, relação, não apenas como possibilidade, mas como acto próprio.

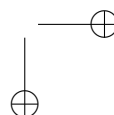
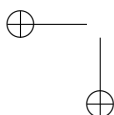
No entanto, o mito, em seu pormenor, não procura apenas explicar a essência metafísica relacional do ser humano, mas procura também explicar a razão pela qual existem, na realidade concreta, três tipos fundamentais de relacionamento entre seres humanos individualmente considerados. Na verdade, realmente, pense-se o que se pensar, goste-se ou não se goste, repetimos – e Platão despreza tudo o que não respeitar a busca da verdade¹⁴ –, todos os seres humanos, «rostos», «pessoas», só encontram a sua realização humana plena junto de um rosto «semelhante» ao seu, no sentido que Platão atribui a esta «semelhança» neste mito.

Note-se que, para Platão, não há, aqui, qualquer razão que não seja metafísica, lógica, algorítmica: a hétéro ou homo filia não é fruto de uma escolha, qualquer seja, mas da pura combinatória metafísica do que são as possibilidades implicadas necessariamente por haver dois sexos.

O detalhe da narrativa que se segue no *Symposion* é de tal modo rico que tem de ser analisado em obra à parte sob pena de desequilibrar o ritmo do presente estudo. Tal será feito, se possível. No entanto, não se pode passar,

a necessária relação entre seres humanos que necessariamente se complementam ontologicamente como a relação que funda a humanidade.

¹⁴ Platão frequentemente se engana. No entanto, não é tal que importa, mas, socraticamente, a busca da verdade como encontro com o que há de absoluto em cada acto vivido, mesmo que tal seja a morte, como, com e em Sócrates.





sem menção mínima, sobre o significado da separação que é operada sobre os seres duais.

Em 190b-c, informa-se acerca da razão pela qual tal divisão ocorre. Sendo esféricos, simbolicamente perfeitos, portanto, tais seres são potentíssimos e fortíssimos. Eis que surge a sempre presente nesta cultura «hybis» de tendência caótica, isto é, anti-cósmica, na forma da tentativa de perversão da ordem que é o cosmos: estes seres procuram entrar em confronto de poder com os deuses. Para isso tentam escalar o céu.¹⁵

Tal acto significa a introdução da desordem no seio da ordem ao mais alto nível. Nem sequer é muito relevante que sejam os mortais a procurar guerrear os imortais, mas que, independentemente de que quem seja, há um ataque à ordem, pois a ordem é o mundo e não há mundo sem ordem.

Como é lógica e mecanicamente evidente, no interior deste modo cósmico de pensar, tal acção tem de ter uma contra-acção que a anule e que evite definitivamente o perigo de iteração. Assim, Zeus, acolitado pelos seus, não podendo, sem ferir a ordem profunda do cosmos, aniquilar algo que nela e nele faziam falta – a ordem é precisamente este estar tudo o que é necessário onde deve estar –, resolve diminuir o poder, a potência própria de tais seres sobrepotenciados para o que deles se espera, cindindo-os sensivelmente «a meio», cortando-os «pela metade», não num sentido geométrico estrito, mas num sentido pessoal – é mesmo já pessoal – separando *todas* as co-metades essenciais e substanciais (que é o que os seres perfeitos-esféricos são).¹⁶

¹⁵ Podemos ler na tradução das Belles Lettres, pp. 30-32: «Circulaire était leur forme et aussi leur démarche, du fait qu'ils ressemblaient à leurs parents [a terra e o sol (redonda, a terra, nesta altura?); interessante]. De là leur force terrible, et leur vigueur, et leur orgueil immense. Ils s'attaquèrent aux dieux, et ce que raconte Homère au sujet d'Ephialte et d'Otos [*Odisseia*, 11, 305-310] concerne les hommes de ce temps-là : ils tentèrent d'escalader le ciel, pour combattre les dieux.»; segundo a Loeb, p. 137: «They were globular in their shape as in their progress, since they took after their parents. Now, they were of surprising strength and vigour, and so lofty in their notions that they even conspired against the gods; and the same story is told of them as Homer relates of Ephialtes and Otus, that scheming to assault the gods in fight they essayed to mount high heaven.».

¹⁶ 190c-e. Surge nas Belles Lettres, pp. 31-33: «[...] c'est de les rendre plus faibles. Je vais maintenant, dit-il, couper par moitié chacun d'eux. Ils seront ainsi plus faibles, et en même temps ils nous rapporteront davantage, puisque leur nombre aura grandi. [...] il coupa les hommes en deux, comme on coupe les cormes pour les mettre en conserve, ou comme on coupe les œufs avec un crin.»; na Loeb, pp. 137-138: «[...] shall give over their iniquity through a lessening of their strength. I propose now to slice every one of them in two, so that



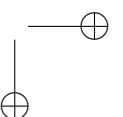
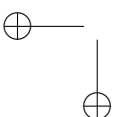


Como resultado, as co-metades essenciais imediatamente caíam num estado que, em Português, se pode dizer de saudade daquela que tinham perdido, vivendo permanentemente em busca desta, em busca de uma completude a que o texto chama de «anthropou symbolon».¹⁷

A grande lição a retirar, para já, deste discurso do poeta satírico é que «Eros» corresponde quer ao sentido da ausência de uma perfeição só encontrada na complementaridade de ser humano a ser humano quer na busca infinita de tal perfeição, alcançável apenas quando se encontra tal ser-co-essencial. A realidade da natureza humana é invencivelmente política. Mas esta evidência platónica merece uma muito maior atenção.

while making them weaker we shall find them more useful by reason of their multiplication. [...] So saying, he sliced each human being in two, just as they slice sorb-apples to make a dry preserve, or eggs with hairs.».

¹⁷ 191d. Na versão das Belles Lettres, p. 33: «Chacun d'entre nous est donc une fraction d'être humain dont il existe le complément, puisque cet être a été coupé comme on coupe les soles, et s'est dédoublé. Chacun, bien entendu, est en quête perpétuelle de son complément [symbolon]».; na versão da Loeb, p. 141: «Each of us, then, is but a tally of a man, since every one shows like a flat-fish the traces of having been sliced in two; and each is ever searching for the tally that will fit him.».





Capítulo 6

O discurso de Ágathon

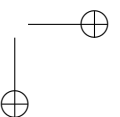
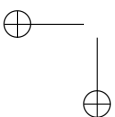
O discurso de Agathon é para ser levado a sério. Independentemente de qualquer forma de anedótica historiográfica – ou histórica que fosse, impassível de conhecimento sem alguma forma de historiografia (que nunca é monumental) –, no seio de uma linguagem própria de um poeta, Platão apresenta neste texto características fundamentais de «Eros».

Para que se possa tomar como palavra séria este discurso, tem de se começar por procurar perceber o que se diz em 197d-e: «en pono(i), en phobo(i), en potho(i)), en logo(i) kybernetes, epibates».¹

As traduções parecem não captar o sentido do que está em causa; e o que está em causa é muito claro e preciso: trata-se de seguir «Eros», nestas situações elencadas – todas onto-antropológica, ética e politicamente fundamentais – como se segue um «timoneiro», um «piloto de navio», o comandante de uma embarcação. A metáfora é de fácil e imediata compreensão. O tradutor para língua inglesa ainda usa os termos «helmsman» e «boatswain»: dois termos para traduzir algo de muito simples e que a inteligência de Ágathon é capaz – que a vida do ser humano deve ser um movimento orientado ao modo da orientação que o timoneiro imprime ao navio que pilota.

Ora, e este é o cerne da filosofia ética e política platónica – com as consequências onto-antropológicas e cósmicas gerais decorrentes –, o piloto não deve falhar na sua liturgia, na sua missão. Se se quiser pôr este mesmo princí-

¹ Com os caracteres originais : «ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόγῳ κυβερνήτης, ἐπιβάτης».





pio numa linguagem não ética, mas ontológica: para que o navio possa fazer uma viagem sã – uma «boa viagem»: é a expressão final da *Politeia* –, o piloto *não pode falhar*. Aliás, se falhar, nem sequer merece o nome de piloto, não é mesmo um «piloto», apenas um ser humano que conduziu mal o que deveria ter conduzido bem.

Então, sendo isto que está em jogo neste final do discurso de Agathon, há que perceber que o seu discurso é profundamente sério no que diz respeito ao seu significado ético, político e onto-antropológico. Mais uma vez, disfarçadamente que seja, é Platão quem fala e o essencial da doutrina é platónico.

Análise-se um pouco mais proximamente o que esta pequena, mas importantíssima frase nos diz, antes de se avançar analepticamente para o restante discurso de Agathon, que será lido à luz desta mesma frase.

De que é que «eros/Eros» é timoneiro?

De «ponos», termo riquíssimo, que assume significados como «pena», «fadiga», «trabalho fatigante», «sofrimento», isto é, que aponta para tudo o que na existência humana é causador de sofrimento em sentido de «paixão dolorosa». Deste modo, Platão, pela boca de Agathon, diz-nos que «Eros» é esse que governa a nossa vida humana no que diz respeito a tudo o que nos faz sofrer em acepção negativa.

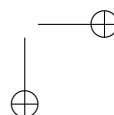
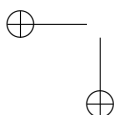
É, assim, através do governo de «Eros» que se pode suportar tudo o que na vida humana causa sofrimento, em sentido doloroso. Não apenas a companhia de «eros», ou mesmo do deus «Eros», mas a sua presença junto ao ser humano como aquele que governa a nave da sua vida, é sumamente benéfica, pois, *não sendo possível afastar todo o sofrimento, é possível governá-lo, pelo menos em parte: a parte que é governável*.

Lembre-se que o termo «governo» é descendente, também literal, deste termo «kybernetes»; mas é-o, sobretudo, da noção que o termo veicula. «Eros» é, assim, isso que permite ao ser humano governar o seu sofrimento.

Deixando de lado as metáforas mais ou menos poéticas, dignas de um Ágathon, pode, então, dizer-se que «Eros», neste trecho, significa a capacidade autónoma que o ser humano tem de lidar com o seu sofrimento.

«Eros» é a autonomia passional do ser humano.

Ora, a autonomia passional é precisamente o que distingue o ser humano das bestas. Não será surpresa que, um pouco antes, Ágathon tenha submetido «Eros» à análise da sua «natureza» através do crivo das virtudes cardeais, cerne da doutrina platónica acerca da humana ética.





É porque é heterónimo eticamente de forma máxima, que o tirano é a besta que é, ainda que pense não o ser, como Midas pensava que iria ser o homem mais rico do mundo, até que descobriu que, não havendo com quem se comparar, não poderia ser «o mais» coisa alguma. O tirano é uma besta estúpida porque o seu «Eros» é um mau timoneiro, um mau governante. Ninguém pior do que o tirano para estar à frente da «polis»: toda a *Politeia* pode ser lida sob este ponto de vista.

Se «Eros» é a autonomia passional do ser humano, então, «Eros» é o acto em que o ser humano vence tudo o que o condiciona. Tudo, externo e interno, quer dizer, quer as paixões de origem a si exteriores quer as paixões cuja origem é interna. Do frio, que pode ser eroticamente contrariado como paixão externa que é, até ao desejo mais profundamente interior ao ser humano, que é o desejo de ser, há «Eros» quando o ser humano se governa a si próprio.

O paradigma de que Ágathon fala conhecemo-lo precisamente na figura, tanto a histórica como a ficcionada por Platão, nos seus diálogos. Deste modo, o «Eros» exemplar, esse que corresponde ao bom governo de si próprio no que diz respeito às paixões, é o próprio Sócrates. De notar que há neste «eros», na forma de um deus/«Eros», um paralelo interessante com o «daimon» socrático, esse deus que ajudava Sócrates a guiar a sua vida, que o ajudava a levar a sua vida a bom porto, que o ajudava a governar bem a sua vida, servindo-lhe de voz de admoestação, como se de um farol de navegação se tratasse ou de uma anti-sereia – um farol sonoro – que desviava o Mestre de possíveis caminhos de perdição.

Neste âmbito, «Eros» é o acto que permite ao ser humano não se perder, através do bom governo da sua vida. Este deus do bom governo, ao modo do «daimon» socrático, corresponde a todos os actos em que o ser humano evita os escolhos de «ponos». Como não ver aqui todo o fundamento de doutrinas como a estóica e a epicurista no que diz respeito às paixões? É, ainda, a lição do Mestre Sócrates que aqui surge, disfarçada, mas sempre eficaz.

Mas este bom deus «Eros» também está presente como timoneiro no que diz respeito a «phobos». É esta outra fundamental realidade – mais do que categoria ou noção – do que constitui o acto próprio dos seres humanos em sua mundana concretude.

Começemos por lembrar que o Sócrates que Platão nos apresenta nos textos que dedica ao seu julgamento e preparação para a morte e morte é um Mestre que nunca tem medo; que procura ensinar os outros a não ter medo.





Que relação, há, então, entre «Eros» e «Phobos»? Erótica e fobia, como se relacionam?

«Phobos» é o deus do medo. Do medo no que este sentimento e acto – quando o deus se torna no ser humano «com medo» – tem de mais radical em termos da relação do ser humano com a dor, o sofrimento e, em última análise, a morte quer como passagem para algo sempre desconhecido quer como aniquilação. Esta última valência, que é a mais ponderosa, a que mais sofrimento causa a quem tem do acto de se ser clara noção do que significa precisamente em relação com a aniquilação e o nada, implica sempre uma dimensão ontológica. Deste modo, o medo tem sempre, próxima ou remotamente, uma relação fundamental com a dimensão ontológica do ser humano.

«Phobos», em seu domínio não divino, assume valores semânticos que o situam entre «fugir», «fazer fugir», «perseguir», «aterrorizar», «apavorar» e todos os termos semanticamente próximos destes dois últimos, «temor», «espanto», «assombro».

Por economia de texto, vamos assumir todas estas valências sob a égide do deus «Phobos», que a todas assume e de todas é símbolo.

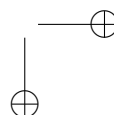
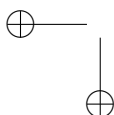
Mas que símbolo é este?

Que é isso que «Phobos» simboliza na relação com o acto próprio dos seres humanos e qual a sua relação com essoutro deus que é «Eros»? Para já, assinale-se que estamos perante um par relacional divino, cuja dialéctica pode ser, se bem que inesperadamente, muito significativa no que diz respeito à humana erótica fundamental.

«Eros» é o acto, pois é de um acto que se trata, não de uma paixão, dado que é algo que «governa», que domina «phobos», nas suas diferentes e integradas valências. Por exemplo, perante um acto externo, que corresponde a uma possível paixão para quem o sofre, o ser humano possui a capacidade de agir não segundo um modo reactivo imediato e mecânico, como as bestas, mas de um modo logicamente informado. Este acto logicamente informado segundo um «logos» humano é o que o «Eros» significa para Ágathon neste seu discurso.

«Eros» é, então, o acto racional do ser humano.

Se, perante toda a possível paixão de que pode ser objecto – nunca se é verdadeiramente sujeito de uma paixão, pela razão evidente –, o ser humano, por exemplo, fugir, então está a ser governado não por «Eros», que é seu, mas por «Phobos», que é alheio. Não está a ser autónomo, está a ser heterónimo.





«Eros» como acto de governo, de auto-governo, significa, assim, a autonomia ética humana, com as consequências transcendentais em termos políticos e em termos onto-antropológicos quer sobre o próprio ser humano em acção – isto é, como sujeito ético – interiormente considerada em sua mesma fonte etiológica, quer sobre todo o conjunto dos seres humanos com que interage, no que constitui a sua dimensão política ou a dimensão política da sua acção, se se preferir.

Mas, como todos estes âmbitos de acção têm repercussões ontológicas como conformadores reais-concretos do que cada ser humano é individualmente (pessoalmente) e do que é a chamada sociedade humana, então, «Eros» é o acto configurador da ontologia humana pessoal e política, por excelência. É-o porque é isso que governa a acção humana.

Segundo o que o discurso de Agathon implica, «Eros» não é uma paixão, mas o acto que permite que o ser humano se construa precisamente como humano. «Phobos», o medo, em todas as suas valências, é uma paixão. As paixões são todas heterónomas, mesmo as que mais profundamente radicam na inamissível e erradicável interioridade humana, que, assim, se transforma em forma de tirania interior. O ser humano não é propriamente humano porque “tem” paixões, porque “tem medo”, por exemplo, mas porque, perante a paixão do medo, exerce o «Eros» que lhe é próprio e «governa» o medo, assim o dominando, sendo senhor do medo, não se deixando transformar em escravo do medo.²

Com o termo «pothos» surge o sentido de um desdobramento de «Eros» sobre si próprio, em que o desejo surge como literalmente auto-governado. «Pothos» é desejo de algo, no seu sentido mais puro, porque é designação de um acto em si mesmo redundante: isso que se deseja só se pode desejar porque não se tem, porque está ausente.

«Pothos» é este desejo marcado pelo absoluto da ausência, pelo «afastamento», pela carência. Sabemos a importância que a questão da carência como absoluto da ausência de um bem possível tem em Platão, fundamento negativo de toda a sua teoria política e económica.

² Pense-se no bem que uma possível clara consciência do que aqui se diz teria sobre o povo judeu ameaçado por Hitler: com o medo governado, à semelhança dos heróis-mártires de Varsóvia e de Treblinka, teria podido lutar contra a besta: talvez todos morressem como quase todos os de Varsóvia e Treblinka, mas morreriam com outra dignidade e teriam atrapalhado a vida à besta, às bestas todas que participaram na matança.





Sendo tão ponderoso este sentido de ausência de um bem possível – e necessário: é da necessidade que a carência deriva a sua força própria; um bem desnecessário não origina grande carência –, a paixão a que dá origem, melhor, a paixão em que se converte é também poderosa e, deste modo, «pothos» surge como o desejo na sua máxima expressão.

Ora, a máxima expressão do desejo é o desejo de se ser, em absoluto, desejo sem o qual nenhum outro faz qualquer sentido. O «pothos» máximo é o desejo pelo ser, no absoluto da sua relação com o absoluto do nada, do ser de cada ente humano em relação com o seu nada; ambos possíveis teoricamente.

É uma grande metafísica a que podemos encontrar neste discurso de Ágathon (mas que se iria encontrar em alguém que possui precisamente o nome do que Platão mais ama, o bem?).

Então, podemos perceber que, metafisicamente, «Eros» é o acto que governa todo o desejo, o que se percebe melhor quando nos é dado a entender que «eros» governa «pothos», o ápice do desejo.

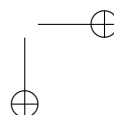
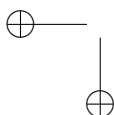
Que significado fundamental tem esta descoberta? Para Platão, na voz de Ágathon, «Eros», o desejo é um acto complexo, em que não apenas se encontra o movimento humano para um qualquer possível bem, mas a possibilidade – e a realidade em acto, se actualizada a possibilidade – de governo do mesmo movimento.

O que Platão nos está a dizer pela voz de Ágathon é que o ser humano é constituído potencial – dinamicamente – e cineticamente (em acto, em movimento de tradução de potência própria a acto próprio) por um movimento ontológico próprio a nada redutível e a nada redutível porque é, em si mesmo, auto-governável.

O específico do ser humano é ser um «Eros» que se auto-governa, ao invés das bestas e dos demais seres, sempre heterónomos.

Há um corolário muito platónico a retirar: todo o ser humano que não se assumir como este «Eros» autónomo põe-se ao nível das bestas, de que o paradigma é o Trasímaco do «Livro I» da *Politeia*, o defensor do tirano, esse que anula a autonomia dos outros em seu único benefício.

O estudo cabal da relação de «Eros» com «logos» mereceria um volume próprio, o que não acontecerá aqui. Brevemente, Ágathon deixa marcada a existência de uma relação de governo entre «eros» e «logos». As traduções optam pelo comum e superficial «discurso» como tradução de «logos». Mesmo tendo em conta que «logos» quer como «palavra» quer como «palavra em





acto de discurso» nunca assume dimensão meramente gramatical, antes implica sempre uma «palavra em acto», uma palavra que não apenas traduz, mas integra o acto de que «fala» e, por isso, «faz coisas», esta tradução é muito pobre.

É evidente que «Eros» tem cabimento no discurso, sobretudo se tivermos em atenção as suas três valências anteriormente estudadas. Mas não é no discurso apenas e, sobretudo, não é no «discurso» que «Eros» como governante de «logos» tem importância. É no sentido profundo de «logos» e no que o seu acto é que o governo de «Eros» faz pleno sentido.

Habitualmente, pensar-se-ia que seria o «logos» a governar o «Eros» e não o recíproco. O que Agathon aqui nos diz é que é «*Eros*» que governa «*logos*». De outro modo: há um «Eros» que corresponde ao governo do «logos», isto é, ao «bom governo» do «logos», não a um governo qualquer.

Parece, então, que o «logos» é algo com que o ser humano sempre se depara, ou em que sempre se situa, tendo, como com os demais («ponos», «phobos», «pothos») de ser governado pelo «Eros». Isso para que se está aqui a apontar é para a transcendentalidade ontológica (e, como transcendentalidade, metafísica) de todos estes «topoi» lógicos do movimento que acompanha, melhor, que co-constitui o possível do ser humano.

Deste modo, começamos a poder perceber que «Eros» é o movimento erector, onto-erector, do ser humano (e da comum-humanidade), que é sempre acompanhado por aqueles «topoi», passíveis de ser governados pelo mesmo «Eros», que, assim, dá a lei a si próprio, em acto de auto-governo.

Se assim é, e se é «Eros» que governa «logos» e não o recíproco, então, *o «logos» próprio do ser humano não lhe é exterior, antes interior*, mas apenas como interiorizado na forma de governo autónomo, isto é, sempre que «Eros» interioriza o «logos» com que se depara, que lhe é proposto como «lógica», como «sentido» possível.

Se se mantiver presente que Platão sempre tem o «Logos» de Heraclito como farol noético para o seu pensamento, então, podemos perceber que cada ser humano dá lei a si próprio através do modo como governa o «logos», isto é, e bem ao modo de Heraclito, como se apropria do «logos» que lhe é possível. Note-se que, ao fazê-lo, deixa de ser «idiota», ainda em sentido heraclitiano, e passa a constituir comunidade com todos os que fazem seu o «logos» (neste sentido, só há mesmo um).





Ora, «logos» é a ordem do ser (ou não é coisa alguma, mesmo como «palavra» ou «discurso»), pelo que o ser propriamente humano corresponde ao ser cujo «Eros» governa o «logos». Que quer isto dizer?

O exemplo restritivo do «logos» como «discurso» ajuda a entender: para que haja um bom discurso, e um «bom Eros» em acto de «bom discurso», tem de se escolher bem as palavras e o modo como as suas relações acontecem. Então, assim para tudo, para toda a realidade humana; mas também não humana.

«Eros» surge não como a quase sempre tradicional besta irruptiva, ao modo do «Eros» primordial, de que Ágathon nitidamente não gosta, mas como o movimento ontológico, o acto, próprio do ser humano que coincide em seu mesmo acto com um governo de si próprio como movimento; governo perene e permanente, sem o qual não há humanidade, mas bestas.

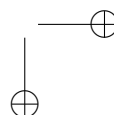
Deste modo, é próprio do ser humano «sofrer»; sim, mas «governadamente». É próprio do ser humano ter medo; sim, mas «governadamente». É próprio do ser humano desejar poderosamente (dir-se-ia «infinitamente», ao modo de um Ulisses); sim, mas «governadamente» (precisamente como Ulisses, o da *Odisseia*, mas também o do «mito de Er»). É humano ser «lógico»; sim, mas «governadamente»: não há «logos» a mais ou a menos que seja próprio do ser humano – é o «logos» exacto que se requer e que se deve buscar.

É este o «Eros», novo deus, que Ágathon nos apresenta. Todo o restante discurso deste comensal deve ser lido a partir desta parte final da sua intervenção.

No entanto, o termo «kybernetes» está acompanhado por um outro termo, «epibates». Ao sentido de «governo» atribuído a «Eros» por Ágathon, que sentido acrescenta «epibates»?

O termo remete para «subir para», para este acto relativamente a uma embarcação, para o que agora designamos como «fuzileiro» (já havia tropas embarcadas nas civilizações antigas, nomeadamente na helénica: pense-se nas companhias embarcadas nos diferentes vasos que convergiram para Ílion), para, genericamente, cavaleiro, militar ou civil.

Ora, para além do primeiro termo que surge, «kybernetes», também este segundo termo se enquadra no que é a matriz fundamental do pensamento de Platão: que é toda a *Politeia* senão um exercício variegado acerca das várias formas de governo – desde o sensível, ao noético, passando pelo ético e pelo





político? Mas que é também a *República* senão um exercício variegado acerca do que é «subir para» precisamente o bem?

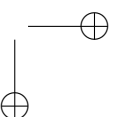
Difícilmente será coincidência que Platão ponha nas palavras proferidas por um homem chamado Ágathon o sentido do «Eros» como isso que ajuda a «subir para», como isso que ajuda a ascender. Não há propriamente filosofia platónica sem o sentido do bem e sem o sentido da possibilidade humana – e cósmica transcendental – de ascensão para o bem.

Não se pode saber o que Platão pensava quando compunha as obras que até nós chegaram. No entanto, é significativo que seja o senhor Bem a pôr o divino «Eros» como isso que ajuda à ascensão. O mesmo tema surge no discurso de Diotima, por outras palavras. Mas é o mesmo sentido ascensional da «energeia» que constitui o ser humano – e o restante cosmos – como isso que move ou ajuda a mover «para cima», ora, «cima», em absoluto é o bem: «to agathon».

Mais uma vez, encontramos um discurso não imediata e manifestamente platónico que não só não é destituído de importância como, pelo contrário, se insere no que há de mais fundamental na filosofia platónica, o exacto acto do ser humano e do mundo, universalmente, como ascensão para o bem.

Os sentidos mais proximamente – se bem que não exclusivamente – belicosos, «fuzileiro/soldado embarcado/infante de marinha») e «cavaleiro», que as Belles Lettres interpretam como «prestes para o combate» e a Loeb como «mestre de embarcação», indicam o tipo de «energeia» necessária para ascender, isto é, algo que necessariamente é forte como um soldado tem de ser. O «Eros» que permite a ascensão ou, sem distinção entre o «Eros» que constitui cada ser e esse mesmo ser em seu acto próprio, o «Eros» que ascende é um «Eros» sempre pronto – não para o combate, que é um sentido restritivo – para se exercer como esforço, porque qualquer ascensão necessita logicamente de um exercício de esforço.

Que se encontra em toda a «Alegoria da Caverna», do início do «Livro VII» da *Politeia*, senão o exercício de um contínuo esforço ascensional, desde que o ex-prisioneiro é desagrilhoado e posto a caminho do sol? Todo este caminho é ascensional, mesmo fora da caverna, em que a ascensão já não tem de ser tópico-material (geológica, geográfica), mas pode ser apenas, em topologia mundana plana, *espiritual*. Não é este o sentido fundamental da anábase em Platão? Não é a anábase espiritual que Platão pretende mostrar como meio de salvação para o ser humano?





Certamente que sim e, sem este sentido anabático, não há filosofia platónica. Então, mais significativo, nesta linha de pensamento, o que se segue no discurso de Ágathon, quando o senhor Bem diz que tal «Eros» é (197e): «o melhor companheiro / camarada de armas / apoio / apoiante / auxiliar», em geral, «esse que está ao nosso lado como esse que não nos abandona e ajuda»; isto é, ajuda a subir. Ora, esse que ajuda a subir é, em Platão, o filósofo; melhor: bem lida a *Politeia*, a partir do momento final da ascensão para o sol, o *sábio*.

Então, «Eros», para Ágathon, é o sábio que nos ajuda durante a ascensão para o bem.

Mas é, também o «melhor como salvador». Assim sendo, e sem qualquer surpresa, «Eros» é, para Ágathon, esse que é o sábio que nos auxilia na ascensão para o bem, assim nos salvando, mais precisamente, assim nos ajudando a que nos salvemos, como esse que está connosco no difícil caminho, como o camarada de armas junto a nós, até ao fim, na falange, até à vitória ou até à morte, como no caso de Sócrates.

Estaria Platão pensando nos heróis das Termópilas que agiram precisamente assim? E estaria pensando, no caso de Sócrates, em todos os que o acompanharam fielmente em vida até que exalou o último suspiro, incluindo o próprio Platão? Nunca saberemos, mas, assim sendo, seria mais um belo e bom pensamento do gigante de Atenas.

Certo é que estamos muito longe de o discurso de Ágathon ser um discurso não-platónico posto na obra para Platão rebater. Pelo contrário, para além dos pormenores de composição – que a outros interessam –, o cerne da doutrina erótica exposta por Ágathon coincide com o cerne da filosofia platónica, no que esta tem de mais profundo. Confirma-se, assim, que a obra *Banquete* é o texto em que Platão expõe o modo concreto como a participação ocorre e ela ocorre sempre como «energeia» em ascensão para o bem. Toda a realidade é erótica como realização ontológica, onto-poiética dos entes a partir da possibilidade ontológica que o bem lhes outorga.





Capítulo 7

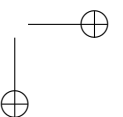
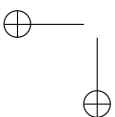
Presença e ausência. A dialéctica erectora do mundo

De todos os discursos acerca de «Eros»/«eros» que Platão concebe na obra em estudo – todos lhe pertencendo, pois todos se referem a características próprias do «deus», que é o que interessa Platão –, o pronunciado pelo Mestre Sócrates é, como é típico em Platão, o que veicula a forma oficial do pensamento platónico sobre a questão em apreço no encontro entre os homens presentes em casa de Fedro.

No entanto, embora neste discurso, como veremos, seja exposta a teoria metafísica fundamental que informa todo o pensamento platónico – posteriormente também o de Aristóteles, dos ditos pequeno-socráticos, de Plotino e, assim, de toda a posteridade do pensamento ontológico ocidental –, fazendo dele chave de interpretação de todos os outros discursos, nem por tal os desvaloriza, antes lhes permite assumir a positividade da grandeza relativa da sua ancilaridade.

Deste modo, se se quiser saber o que Platão pensa acerca do «Eros»/«eros» – fundamentalmente do «Eros» como força onto-cosmo-geradora –, tem de se reflectir sobre todos os discursos, integradamente e integrando-os, imbricadamente, não bastando qualquer um deles em particular; não bastando sequer o discurso de Sócrates-Diotima.

Não é, assim, verdade que a posição platónica seja estritamente coincidente com a estrita posição exposta por Sócrates: a tese platónica coin-





cide com a complexidade do que sinteticamente se pode extrair da dialógica crítico-filosófica de toda a obra.

Independentemente de questões crono-históricas, que são sempre secundárias e redutoramente historiográficas relativamente à substância real dos actos, é preciso perceber que isso a que essa estrutura metafísica a que o mito veiculado por Diotima se refere se encontra também na *Politeia*, como matriz metafísica da possibilidade de relação entre seres humanos, consubstanciada na estrutura dialéctica, *real*, da necessidade de bens, que revela uma «ausência», uma «carência», e da presença de bens, que revela o absoluto de acto que constitui cada ser, pois, sem o mínimo, infinitesimal que teoricamente seja, deste bem, não há, de todo, ser algum.

Esta estrutura revela, não uma preeminência da negatividade ontológica da carência, mas uma *preeminência da positividade ontológica* – metafísica, pois é um absoluto possível – de isso de que a carência é carência, quer dizer, do fim de perfeição, sempre presente em cada considerável momento ontológico de qualquer ente.

Sem esta presença, não haveria ente algum, logo, não haveria também carência alguma. É a super-excelência do bem, que convoca, *e cuja convocação é a carência*, que é a realidade fundamental.

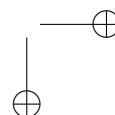
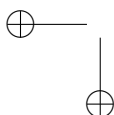
Assim, no que é isso que constitui o absoluto da nossa realidade como presença – atribua-se a esta o estatuto que se queira (no limite, tudo pode ser “ilusório”, imediatamente assumindo a ilusão estatuto de realidade) – há sempre algo de activo, de erótico, no sentido geral trabalhado no *Banquete*, em última, platónica análise, de *bem*.

Podemos, deste modo, perceber que o «Eros» é isso que há de acto, de activo – em sentido radicalmente heraclítico – no real. Esta intuição ganha outro sentido em termos da ontologia de Platão se se perceber que o que está em causa é isso a que Platão chama a «participação», «metakxy».

O *Banquete*, de Platão, é a obra acerca da *participação como pragmática erótica cósmica*.

A sua metafísica, se bem que exposta em forma mítica, antecede logicamente a pragmática – aliás platonicamente falhada – do *Timeu*, bem como a poética matemática sob várias formas da pragmática ontogeracional, ontopoiética da *Politeia*.

Não é, pois, uma ou uma série de teorias sobre o erotismo humano que encontramos fundamentalmente no *Banquete* – em que o discurso de Diotima





não faria qualquer sentido –, mas o fundamento lógico-metafísico da pragmática ontopoiética, isto é, da relação entre o bem e os seres, na forma mítica vária de «Eros», o verdadeiro e fundamental deus proteico e plástico, símbolo concreto e experienciável na carne cósmica do que é a participação ou de como o bem se relaciona com isso de que é origem absoluta.

Por tal, «Eros» é o deus mais importante para o «kosmos», pois é o deus que, em acto, o erige, é ele o símbolo da participação.

Esta é a dinâmica e a cinética ontológicas que constituem o acto auto-poiético dos seres, de todos os seres, do mundo, como incessante passagem de nível de imperfeição a outro – que, no que são, são níveis de perfeição, precisamente a *possível realizada* –, sempre em aproximação erótica ao bem. Aproximação que, segundo o mito da caverna, não é assintótica, mas contempla um momento de presença mútua do ser (ser humano, no caso vertente) ao bem e deste ao ser, sem intermediário (ver momento supremo da ascensão do ex-prisioneiro ao sol (*Politeia*, «Livro VII», 516b-c). «Eros» é o mundo em seu acto próprio.

Antes de mais, chama-se, de novo, a atenção para o facto de Platão não atribuir a paternidade da teoria posta em narrativa mítica ao próprio Sócrates, mas a alguém a quem o velho Mestre ouvira, Diotima, mulher de Mantinea (literalmente «ekousa gynaikos Mantinikes» (201d).¹

¹ Reza assim a tradução das «Belles Lettres», p. 51: «Je vais maintenant te laisser la paix. Et voici le discours sur l'Amour que j'entendis un jour de la bouche d'une femme de Mantinée, Diotime, qui était savante en ce domaine comme en beaucoup d'autres. C'est elle qui jadis, avant la peste, fit faire aux Athéniens les sacrifices qui écartèrent pour dix ans le fléau. Et c'est elle justement qui m'a instruit des choses de l'Amour... Je vais essayer de vous rapporter les paroles qu'elle me tenait, en partant des conventions acceptées par Agathon et par moi, c'est-à-dire avec mes seuls moyens, et comme je pourrai. Il faut, comme tu l'as même exposé, Agathon, que j'explique d'abord la nature de l'Amour, ses attributs, et ensuite ses œuvres. Le plus facile, me semble-t-il, est de suivre dans mon exposé l'ordre que suivait jadis l'étrangère, dans l'examen qu'elle me faisait subir.»; lê-se, na «Loeb», pp. 173-175: «And now I shall let you alone, and proceed with the discourse upon Love which I heard one day from a Mantinean woman named Diotima: in this subject she was skilled, and in many others too; for once, by bidding the Athenians offer sacrifices ten years before the plague, she procured them so much delay in the advent of the sickness. Well, I also had my lesson from her in love-matters; so now I will try and follow up the points on which Agathon and I have just agreed by narrating to you all on my own account, as well as I am able, the speech she delivered to me. So first, Agathon, I must unfold, in your manner of exposition, who and what sort of being is Love, and then I shall tell of his works. The readiest way, I think, will be to give my description that form of question and answer which the stranger woman used for hers that day.»; Relevamos





Depois de se ouvir o que a sábia mulher tem para dizer acerca de «Eros», nada se pode apontar como sendo alheio ao fundamental do pensamento metafísico de Platão. Então, porquê esta distância propositada? Por que não assumir a doutrina directamente na e pela figura de Sócrates?

Pensamos que o que está em causa é o facto de Platão saber que a realidade da participação dos seres do bem é algo de *multímado*, que, se bem que tenha como *estrutura metafísica fundamental* o que vai estar presente no discurso de Diotima, a participação como acto universal espraído por uma imensidão de seres, assume, no pormenor dos actos destes, todas as dimensões ontológicas simbolizadas em todos os discursos, servindo o discorrer de Diotima como enquadramento onto-axiomático fundamental e os restantes como complementos necessitados pela incontornável e indelével pormenorição do concreto da realidade, do mundo, que não é apenas estrutura, mas é estrutura informada em realidades concretas, apenas concretas porque diferentes em seus pormenores.

No *Symposion*, assim, encontramos a *estrutura fundamental do real bem como a sua complexidade* quer estrutural quer em detalhe não-estrutural, mas, ainda assim, necessário para que o acto dos seres possa ser.

Este acto dos seres, precisamente enquanto acto, é o que é simbolizado por «Eros», nas suas diferentes facetas metafísicas e ontológicas.

Esperar-se-ia que Platão, dado que põe como pretexto lógico para o diálogo o pouco apreço positivo dedicado ao erótico deus, começasse por, ele próprio, na voz de Sócrates, fazer um elogio de «Eros». Tal não acontece. E não acontece porque já não faz sentido, uma vez que o deus já fora elogiado por oradores antecedentes.

a nota que acompanha este passo, que transcrevemos: «These names [Mantinean, Diotima] suggest a connexion respectively with prophecy and with the favour of Heaven.». As palavras de Diotima são proféticas no sentido de que indicam a essência e substância do «Eros» como desejo de plenitude; nisto, são definitivas. O próprio nome desta «gyne» talvez sugira, para lá de «favor do céu», mais literalmente, «coração de Zeus» ou «entranhas de Zeus», claro está que de um Zeus noético, não do bestial que se deliciava a violar Europas. Seja como for, é sempre o génio de Platão que, brincando com a polissemia dos termos, profeticamente rasga horizontes de sentido.





Como afirmação inicial, Sócrates apresenta o dizer de Diotima segundo o qual o deus em causa não é belo e não é bom (201e).² Sócrates interpela Diotima, perguntando se «Eros» é feio e mau («aiskhros»; «kakos»)³ (*ibidem*).

A resposta de Diotima constitui um lugar fundamental da metafísica ocidental, com todas as implicações que tem a jusante em termos ontológicos, antropológicos, éticos e políticos.

Começa por dizer a Sócrates que não blasfeme («ouk euphemeseis») (*ibidem*).⁴

O vigor posto na afirmação, que é curta, directa, dura, imperial, mostra bem o que Platão pensa acerca da grandeza ontológica de «Eros»: a caracterização que Sócrates deriva da primeira afirmação de Diotima é de tal modo grave pela negativa que corresponde a um acto de blasfémia contra «Eros».

Sobre «Eros» interessa saber exactamente o que é, para que possa ser apreciado devidamente, isto é, à boa maneira platónica, interessa pensá-lo criticamente até ao limite do «logos» humano, mas tal não é o mesmo que sobre ele tecer juízos que o diminuam.

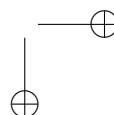
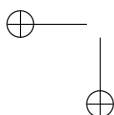
Diotima (201e)⁵ pergunta se *necessariamente* o que não é belo é feio.

² Diz o texto das «Belles Lettres», p. 51: «Car je [Sócrates] lui répondais a peu près comme Agathon me répond à présent : je déclarais que l'Amour était un grand dieu, et qu'il était amour du beau. Et elle me prouvait mon erreur par les mêmes raisons dont je me suis servi en discutant avec Agathon : elle disait que l'Amour n'était ni beau, selon mon propre langage, ni bon.»; diz a «Loeb», p. 175: «For I spoke to her in much the same terms as Agathon addressed just now to me, saying Love was a great god, and was of beautiful things ; and she refuted me with the very argument I have brought against our young friend, showing that by my account that god was neither beautiful nor good.».

³ Surge nas «Belles Lettres», p. 51: «Je lui répliquai : Que dis-tu, Diotime ? Dans ce cas l'Amour est laid, et mauvais ?»; na «Loeb», p. 175: «How do you mean, Diotima?, said I; is Love then ugly and bad?».

⁴ Nas «Belles Lettres», p. 51: «Pas de blasphème ! dit-elle.»; na «Loeb», p. 175: «Peace, for shame! she replied [...]» Claramente, a versão Inglesa apresenta uma forma que diminui o sentido da exclamação de Diotima, que, precisamente, ao usar um termo derivado de voz, faz incidir sobre esta e o que esta veicula a veemência da sua reacção. De facto, depois de se ler a explicação que Diotima dá, percebe-se que o que Sócrates diz, deste ponto de vista, é «blasfemo», é uma má voz no que ao dizer do ser das coisas diz respeito, sentido fundamental de «blasfémia». Este não é um termo religioso, mas um termo universalmente ontológico com eventual utilização religiosa. Serve para indiciar o que é o «mau dizer» do real, isto é, o que é literalmente uma má ontologia, uma ontologia falsa, pois não respeita o que as coisas são em seu mesmo ser, em seu mesmo acto.

⁵ Na sequência do texto das «Belles Lettres», p. 51: «Crois-tu que ce qui n'est pas beau





Esta é mais uma das interrogações platónicas que parecendo ser superficiais são, de facto, as que mais profundamente penetram no âmago ontológico do real. Repare-se que a questão como Diotima a põe – e é perfeito o modo adequado como põe aqui a questão – implica que se considere, aceitando a bondade do que é perguntado, que belo e feio sejam absolutos e que “*entre*” *ambos, metafisicamente* – a expressão não é a mais adequada, mas é a possível neste momento da reflexão –, *nada haja*.

Ora, a realidade desmente a bondade da questão e, sobretudo, desmente a bondade do pressuposto ontológico sobre que se funda. Sabemos que, para Platão, só há um absoluto, o bem. O nada não é absoluto senão como forma puramente teórica do contraditório logicamente referenciável do bem. Logicamente, que não realmente, no sentido mais profundo e abrangente de realidade que se queira.⁶ Como não é fácil entender-se esta intuição platónica, o gigante de Atenas criou os mitos do bem, de que salientamos aqui o que inclui a irradiação solar, infinita, que é semelhança natural da irradiação ontológica infinita do bem, trans-natural, meta-natural, metafísica (aliás, paradigma de

doive être forcément laid ? / Bien sûr ! / Et que, de même, ce qui n'est pas savant doive être ignorant ? N'as-tu pas saisi qu'il y a un milieu entre science et ignorance ? / Lequel ? / Avoir une opinion droite sans être à même d'en rendre raison. Ne sais-tu pas, dit-elle, que ce n'est ni savoir (car une chose dont on n'est pas à même de rendre raison comment pourrait-elle être une science ?) ni ignorance (car ce qui atteint par hasard le réel peut-il être une ignorance ?). L'opinion droite est bien, je suppose, semblable à ce que je dis : un milieu entre la pensée juste et l'ignorance. / Tu dis vrai, répondis-je. / Ne force donc pas ce qui n'est pas beau à être laid, et ce qui n'est pas bon à être mauvais. Il en est de même pour l'Amour : puisque tu conviens toi-même qu'il n'est ni bon ni beau, tu n'as pas à croire davantage qu'il est nécessairement laid et mauvais, mais qu'il est, me disait-elle, un milieu entre les deux.»; na versão da «Loeb», pp. 175-177: «[Peace, for shame ! she replied:] or do you imagine that whatever is not beautiful must needs be ugly? / To be sure I do. / And what is not skilled, ignorant? Have you not observed that there is something halfway between skill and ignorance? / What is that? / You know, of course, that to have correct opinion, if you can give no reason for it, is neither full knowledge – how can an unreasoned thing be knowledge? – nor yet ignorance; for what hits on the truth cannot be ignorance. So correct opinion, I take it, is just in that position, between understanding and ignorance. / Quite true, I said. / Then do not compel what is not beautiful to be ugly, she said, or what is not good to be bad. Likewise of Love, when you find yourself admitting that he is not good nor beautiful, do not therefore suppose he must be ugly and bad, but something betwixt the two.».

⁶ É o mesmo que suporta, por exemplo, o argumento endonoético de Sto. Anselmo.





toda a metafísica possível, o que Kant parece não ter percebido, ele que pensa Platão a partir de pombas.)⁷

Ora, é precisamente a questão do médio concreto e contínuo entre a absoluta perfeição do bem e não a absoluta imperfeição do nada – do «feio» entendido absolutamente –, mas a relativa perfeição dos bens naturais, cósmicos, mundanos que aqui se ergue, questão que, tecnicamente, em Platão recebe o nome de «participação» – cujo termo técnico é já nosso conhecido: «metaksy».

Podemos, assim, perceber que «Eros» não é belo (bom, também), não é feio (mau, também), porque é isso que medeia entre o belo e o feio, entre o bom e o mau.

Isto imediatamente nos diz que *o «Eros», para Platão, é a mediação que opera a participação.*

O «Eros» platónico, como dito por Diotima/Sócrates – mas não só, esta mesma dimensão surge em todos os outros discursos –, é poiético, onto-poiético.

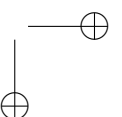
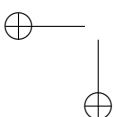
É o «Eros» que produz o ser dos entes, que com ele se confunde como «energeia», como acto.

O que, sem a referência à heurística platónica plasmada no *Banquete*, parece ser uma realidade misteriosa, a participação, perspectivada a partir desta mesma heurística, recebe uma nova luz noética, proveniente do que se revela como sendo um pensamento que é ontologicamente válido precisamente porque é técnico, pese embora tal técnica possa passar despercebida sob a capa lógica do mito.

Mas não nos deixemos iludir pelo inimigo-mor da ilusão, isso para que Platão aponta através da poiese do mito narrado por Sócrates/Diotima é algo de concretíssimo, não em termos históricos, sempre submetidos à dinâmica e cinética relevadas por Heraclito no mundo do movimento, mas em termos estruturais, isto é, metafísicos, axiomáticamente imóveis, como imóvel é o «Logos» do filósofo do absoluto do movimento.

Perceberemos que «Eros» é o movimento para o ser. Mas é também a lei do movimento no que «Eros» tem de lógico, isto é, de ordenado, de métrico, medida que nunca extravasa o «poro» adequado a cada movimento de erecção

⁷ KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, «Einleitung, b», Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, pp. 50-51.





ontológica: *o ser nunca desborda o possível do ser*. O excesso, neste âmbito, já não é «hybris», mas é sempre, como a infinita irradiação do sol, puro bem.

O único excesso mundano funcionará pela negativa ontológica, como obstáculo, como isso que «come a luz» e produz a sombra. Mas, mesmo esta, nada é sem luz, pelo que o império onto-metafísico da luz, do sol, do bem é sempre presente.

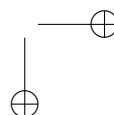
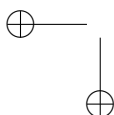
Esta é uma das lições fundamentais da «alegoria da caverna». Ainda neste trecho da *Politeia*, podemos perceber que há um «Eros» especial que, gratuitamente – não será todo o «eros» gratuito?; não há, em Platão, um sentido de absoluta «kharis» do «eros»? – desagrilha o prisioneiro, o encaminha para luz, mesmo contra um «eros» menor – sombrio – nele presente – e nele presente como absoluto de noese⁸ de sombras –, assim promovendo o acto que permite a liberdade como algo de próprio do ser humano, isso que receberá, de forma demasiado tardia, o nome de «pessoa».

«Eros» não é um deus. Esta afirmação parece deslocada numa assembleia que, precisamente, procurava homenagear este antigo deus. Mas por que razão defende Diotima que «Eros» não é um deus?

Em 202c-d,⁹ Diotima pergunta a Sócrates se não pensa que os deuses são

⁸ O termo «noese» aqui posto não é fruto de engano, é mesmo propositado. A falsa noção de que, para Platão, o contacto inteligente com o real se dá através de hipóstases funcionais não permite perceber que, se toda a inteligência é, metaforicamente, relação do ser humano com a luz do sol, directa, indirecta ou derivada – caso da fogueira presente no interior da caverna, da *Politeia* –, tal significa que só há propriamente noese, sendo esta diferenciada «luminosamente» segundo os níveis de realidade a intuir, segundo o «nous» adaptado a cada nível do real: assim, há uma forma de «nous» apropriada para as sombras, outra para os objectos, outra para as relações, outra para as ideias, finalmente, outra, ainda, adaptada para o próprio bem. É a esta última que Aristóteles situa como o acto de pura inteligência humana, que tem como objecto único o acto-puro/motor-imóvel. Ainda, para Aristóteles, o acto de inteligência mais nobre é esse que coincide com a auto-contemplação do acto-puro por si próprio. Se o ser se diz de muitos modos – é Aristóteles quem o diz, mas a ontologia platónica é incompreensível sem que este mesmo princípio nela vigore –, é a mesma inteligência, multi-nivelada, que tal opera, que tal também permite que se diga e, por último, que tal efectivamente diz na forma da humana voz.

⁹ Segundo as «Belles Lettres», pp. 52-53: [é Diotima quem fala] «Dis-moi: n'affirmes-tu pas que tous les dieux sont heureux et beaux? Ou oserais-tu soutenir que tel d'entre les dieux n'est ni beau ni heureux? / Je n'oserais pas, par Zeus, répondis-je. / Or les heureux, à t'entendre, sont bien ceux, n'est-ce pas? qui possèdent les bonnes et les belles choses? / C'est bien cela. / Pourtant tu as reconnu que l'Amour, manquant des bonnes et des belles choses, a le désir de ces choses mêmes dont il manque. / Je l'ai reconnu. / Comment dès lors





felizes e belos. Recebendo a concordância de Sócrates, Diotima interroga se os felizes não são os que têm coisa boas e belas. De novo, recebe a aquiescência de Sócrates. Finaliza Diotima a sua reflexão crítica sobre este ponto fazendo notar que, se «Eros» não tem coisas boas e belas e delas tem desejo, tal significa que, não possuindo tais coisas, não é um deus.¹⁰

Que é, então, um mortal?, questiona Sócrates. Diotima responde negativamente: é algo que participa do vivo e do não-vivo («metaksy thnetou kai athanatou»).¹¹ Continua, a Mulher, afirmando que é um grande «daimon» («daimon megas, o Sokrates»).¹²

pourrait-il être un dieu, lui qui n'a part ni aux belles ni aux bonnes choses ? / C'est impossible, apparemment. / Tu vois, dit-elle, toi-même tu ne tiens pas l'Amour pour un dieu. / Que serait donc l'Amour ? dis-je. Un mortel ? / Nullement. / Alors quoi ?»; para a «Loeb», pp. 177-179: «Easily, said she; tell me, do you not say that all gods are happy and beautiful? Or will you dare to deny that any god is beautiful and happy? / Bless me! I exclaimed, not I. / And do you not call those happy who possess good and beautiful things? / Certainly I do. / But you have admitted that Love, from lack of good and beautiful things, desires these very things that he lacks. / Yes, I have. / How then can he be a god, if he is devoid of things beautiful and good? / By no means, it appears. / So you see, she said, you are a person who does not consider Love to be a god. / What then, I asked, can Love be? A mortal? / Anything but that. / Well what?».

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Na versão francesa, p. 53: «Comme dans les exemples précédents, dit-elle, il est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel. – Que veux-tu dire, Diotime ?»; consta da versão inglesa utilizada, p. 179: «As I previously suggested, between a mortal and an immortal. / And what is that, Diotima?»

¹² Lemos nas «Belles Lettres», p. 53: «C'est un grand démon, Socrate. En effet tout ce qui a le caractère du démon est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel.»; as palavras da «Loeb» são, p. 179: «A great spirit, Socrates: for the whole of the spiritual is between divine and mortal.». A versão da «Loeb» parece-nos simplesmente ridícula, pois, traduzir «daimon» por «great spirit» é verdadeiramente incompreensível e inaceitável. A própria nota que a mesma tradução apresenta e que transcrevemos [Δαίμονες and τὸ δαιμόνιον represent the mysterious agencies and influences by which the gods communicate with mortals] ignora o que Sócrates diz do seu «daimon» pessoal na *Apologia*, de Platão, o que é estranho neste contexto, e ignora todo um mundo mítico em que estas figuras são trabalhadas. Neste sentido, a nota das «Belles Lettres» remete para vários estudos que procuraram não cair na tolice da afirmação da nota da versão inglesa. Mais grave, ainda, é a interpretação manifesta na tradução da segunda parte da frase em causa aqui, que faz do todo do espiritual isso que medeia entre o divino e o mortal, o que implica que quer o divino quer o mortal, que não são abrangidos por tal zona intermédia, não sejam espirituais. Tolicie pura, que não seria de esperar numa obra deste nível. Para mais, ambas as traduções parecem não perceber que encontraram um dos termos mais importantes da filosofia platónica: «metaksy». O que Diotima está a dizer é que o «daimon» participa do divino e do mortal, podendo, por tal, servir de meio e modo de





Não deixa de ter uma profunda ironia Sócrates ouvir falar de, literalmente, um grande «daimon». Sabemos a importância que, na *Apologia* que Platão escreve em louvor e memória do Mestre, a figura do «daimon» assume: sem este intermédio, não haveria missão socrática, como o próprio mostra. Mas não é de coincidências mais ou menos felizes que aqui tratamos, mas da essência e substância do que possa ser o «Eros». A sua condição ontológica de realidade intermédia entre o «vivo» e o «não-vivo» implica que nele a vida não esteja na sua plenitude, mas que a não-vida também não esteja plena. Algo de ambas tem de estar presente, assim assumindo o termo «metaksy» o sentido platónico de participação.

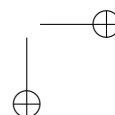
«Eros» não é vida em sentido absoluto, ou não teria carências, seria um acto de vida perfeito – talvez entrevisto no bem –, se fosse não-vida em sentido absoluto, é verdade que de nada careceria, de certo ponto de vista, mas, de outro, careceria de tudo como teoricamente o nada carece – por isso é o teórico nada.

Assim sendo, quando se diz que «Eros» participa do não-vivo, está-se não a dizer que é, em parte, «morto», mas que é vida imperfeita, precisamente porque é vida carente, representando o absoluto da carência o equivalente «à parte de morte presente na vida». A morte, neste sentido, é precisamente isso que falta à plenitude da vida. Se faltar tudo, é mesmo coincidente com a não-vida, em última análise e levando a carência ao extremo, é o teórico nada.

O «daimon» «Eros» recebe, assim, uma densidade a que não se estava acostumado. Ele coincide com a própria vida em acto, acto imperfeito, mas que recobre o absoluto do que há em acto e que impede isso que é vivo de estar não-vivo. É esta a sua perfeição, absoluta, no que é, relativa, *na relação* com a possível perfeição absoluta, em acto no bem. «Eros» é um absoluto como relação entre o possível da vida e a vida concreta. O fundamental da tese de Diotima coincide, assim, com o fundamental da tese de Fedro.

Sendo desejo, nesta fase da dissertação de Diotima, «Eros» é compreendido como o desejo que consubstancia o absoluto da vida, entre os extremos teóricos de um nada de vida e de uma vida plena. *A vida é*, então, neste contexto semântico próximo, «*Eros*» *em acto*, como intermédio entre o nada e a plenitude possível da ontologia própria de cada entidade, mormente vital.

comunicação entre realidades de outro modo incomunicáveis, porque de naturezas não apenas diferentes, mas diversas. A dupla natureza do «daimon» cria nele a capacidade de comunicar, literalmente, de tornar comum.





A vida é desejo de ser. Como tal, e como só é possível desejar-se o que se não é, «Eros» não é perfeito, logo, não é um deus.

Temos de ter em consideração que isso do «deus» de que Platão nos fala pelas bocas destes dois finos interlocutores não é já feito à imagem do divino tradicional, mas passou pelas feiras da crítica de Xenófanes e de todos os que foram capazes de olhar o divino incoativo helénico na sua grandeza e miséria, eliminado da sua concepção esta última, «demasiado humana», retendo apenas o que é divinamente perfeito, sem o qual nada merece o nome de divino, de deus.

É este deus que é belo e feliz (que é bom e perfeito em sua bondade, como o bem de que nos fala a *Politeia*).¹³

Em 202e,¹⁴ Diotima avança a ideia de que o «Eros», sendo um grande «daimon», é algo que contribui para preencher (colmatar, cumular, anular o abismo de), como todos os «daimones», isso que constitui algo de intervalar, de modo a que o todo esteja ligado a si próprio.

Como diz a sábia Mulher (mesma cota), o «daimon» é esse mediador que traduz («hermeneoun») e transmite («diaporthmenou») o que vai dos deuses

¹³ E é este o sentido metafísico definitivo do divino, mesmo que Pascal o não entenda ou o não queira entender, ele, um dos maiores platónicos.

¹⁴ Lemos nas «Belles Lettres», pp. 53-54: «Et quel en est, demandai-je, le pouvoir ? / Il traduit et transmet aux dieux ce qui vient des hommes [«anthropon»], et aux hommes ce qui vient des dieux : d'un côté les prières et les sacrifices, de l'autre les ordres et la rétribution des sacrifices, et comme il est à mi-chemin des uns et des autres, il contribue à remplir l'intervalle, de manière que le Tout soit lié à lui-même. De lui procède tout l'art divinatoire, l'art des prêtres en ce qui concerne les sacrifices, les initiations, les incantations, tout ce qui est divination et sorcellerie. Le dieu ne se mêle pas aux hommes, mais, grâce à ce démon, de toutes les manières les dieux entrent en rapport avec les hommes, leur parlent, soit dans la veille, soit dans le sommeil. L'homme [«aner»] savant en ces choses est un être démonique, tandis que l'homme savant dans un autre domaine – art, métier manuel – n'est qu'un ouvrier. Ces démons sont nombreux et de toute sorte : l'un d'eux est l'Amour.»; verte assim o texto da «Loeb», p. 179: «Possessing what power ? I asked. / Interpreting and transporting human things to the gods and divine things to men; entreaties and sacrifices from below, and ordinances and requitals from above: being midway between, it makes each to supplement the other, so that the whole is combined one. Through it are conveyed all divination and priestcraft concerning sacrifice and ritual and incantations, and all soothsaying and sorcery. God with man does not mingle: but the spiritual is the means of all society and converse of men with gods and of gods with men, whether waking or asleep. Whosoever has skill in these affairs is a spiritual man; to have it in other matters, as in common arts and crafts, is for the mechanical. Many and multifarious are these spirits, and one of them is Love.».





para os seres humanos e o que vai dos seres humanos para os deuses (os termos usados, reconduzidos aos respectivos nominativos são «anthropoi» e «theoi») (mesma cota).

Há, assim, um *meio de comunicação entre os deuses e a humanidade* – note-se que Platão assume, aqui, mais uma vez, a humanidade na sua plenitude, não alienando ou homens ou mulheres – e entre a humanidade e os deuses. Os daimones são os vectores que transportam isso que é comunicado entre estes dois níveis ontológicos. Permitem, assim, um contacto diferido, não directo, portanto, mas, *permitem um contacto* e tal é um absoluto, pois poderia não haver contacto algum entre deuses e seres humanos.

Platão afirma, assim, que há uma comunicação indirecta entre divino e humano, cuja mediação é constituída pelos daimones.

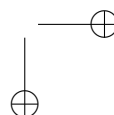
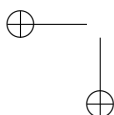
O que é que estes transportam entre os dois níveis que põem em indirecto contacto?

O texto esclarece-nos: dos seres humanos para os deuses, as orações e os sacrifícios; dos deuses para os seres humanos, as ordens e as retribuições devidas pelos sacrifícios. Manifesta-se uma espécie de recíproca, mútua, liturgia, entre a humanidade e a divindade, mediada pelos daimones.

Ora, como os daimones municiam com a sua presença mediacional esta distância ontológica entre humanidade e divindade, cumprem o que Platão afirma como preenchimento do intervalo, isso que realiza a ligação do todo a si próprio.

Tal quer dizer, então, que o todo é constituído pelo divino, pelo humano e pela ligação operada pelos daimones. Ora, «Eros» é o grande daimon, esse que liga intrinsecamente os entes, seres humanos a seres humanos, deuses a deuses, seres humanos a deuses. É, deste modo, «Eros» isso que, o acto que constitui a ligação ontológica entre divino e humano. Dito de outro modo, «Eros» é o acto de relação ontológica entre o divino e o humano. Dito ainda de outro modo, que se alarga a toda a ontologia platónica e ao seu suporte metafísico, «Eros» é o acto que faz participar o humano do divino por meio da relação que consubstancia.

Estamos muito longe de um «Eros» reduzido a coisa sexual ou a uma genitalidade cega, ainda que semanticamente válida nos tempos primordiais em que a vida, para poder ser, em absoluto, e contra o nada, tinha de proceder de forma a aproveitar todas as possibilidades, a explorar todas as sendas, a instalar-se em todos os escaninhos: tudo era válido para afirmar o poder sobe-





rano da vida sobre o nada, mesmo pôr Zeus a violar inocentes virgens como Europa.

Mas este «Eros», chegada a humanidade ao tempo em que existe a capacidade reflexiva de Platão, revela-se tão poderoso como primitivo e indigno do melhor que a humanidade foi capaz de erguer, mesmo, talvez sobretudo, meditando sobre a «hybris» da vida sem limite, do desejo de ser sem conhecimento de limites externos.

O «Eros» platónico assume este carácter de acto mediador entre a fonte da vida – o divino – que já não é bestialmente onnipotente em aparência, mas onnipotente de forma a seguir um «logos» que se vai impondo, desde que Ésquilo transformou as Erínias em Euménides, como o «logos» de um bem infinito, de uma possível universal benevolência, infinitamente superior a todas as formas biológicas bestiais porque, objectivamente, é o acto que promove a forma mais lata e rica de possibilidade e de realidade de vida, de ser, de bem.

É esta a grande lição haurida nos e com os ensinamentos do Mestre Sócrates, que, precisamente, viveu os últimos anos de sua vida e se deu em litúrgica morte pelo bem não seu, não dos amigos apenas, mas da cidade como um todo, como se sabe a partir da famosa metáfora que é a prosopopeia das leis, em que demonstra que a sua vida e morte só fazem sentido como serviço ao bem-comum da «polis».¹⁵

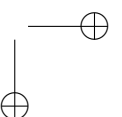
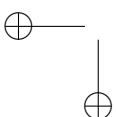
Sócrates, o histórico, de carne, não precisava de uma qualquer Diotima para lhe ensinar o que é o «Eros» fundamental, pois incarnou-o.

Há uma erótica fundamental em Sócrates, o mundano: esta é a nova erótica, já não posta ao serviço do bem próprio do tirano ou dos oligarcas – os mesmos que levam o Mestre à morte –, mas ao serviço da salvação da «polis», que coincide com a salvação de todos os que, em acto, a constituem.

Ora, este «Eros» de Sócrates é poderosíssimo, dado que lhe permite resistir a todas as formas de possível e real violência sobre si exercida. O velho sileno a tudo resiste em nome do amor sagrado que o habita na forma da sua alma, que coincide já apenas e só com o bem que procura como forma universal de salvação para os seres humanos.

Como não ver nesta figura histórica, isto é, como poderia Platão, o discípulo próximo e noético amante, não ver neste homem isso que, no *Banquete*,

¹⁵ *Críton*, 50a-54d.





à entrada da discussão sobre o essencial em causa, põe na boca de Fedro, o homem que é perfeito porque é esse que dá a vida pelos amigos, e que a dá como forma de «agape» (180b), definindo, assim, o que é o amor perfeito como forma de acto perfeito de um ser humano?

Por outro lado, como não vemos, nós, em Diotima a figura prosaicamente reduzida a texto de diálogo lógico do «daimon socrático», esse poeta semântico co-adjutor da salvação do velho escultor de pedra feito escultor de homens? Diotima é o «logos» daimónico, erótico-mediacional, que inicia o velho filósofo – isto é, o velho ignorante – Sócrates, nas coisas da alta erótica do espírito, do ser humano como absoluto desejo de absoluto ser, desejo de plenitude de bem e de belo: Penia em Poros.

Na sequência lógica, que é Sócrates senão a figura do mediador entre o novo sentido de uma divindade metafísica distante de toda a vileza humana, padrão da ordem, Euménide cósmica e trans-cósmica de algum modo infinitizada e a que nada faz ou pode fazer obstáculo?

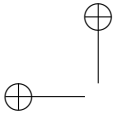
Assim como o velho Édipo termina os seus terrenos dias sob a protecção das deusas da ordem suprema, também Sócrates encontra refúgio num sentido do divino que coincide com o bem supremo, de que Sócrates não tem temor, pois não tem dívida de que responder, ele que sempre seguiu a ordem eroto-moderadora do seu particular daimon.

Perguntamo-nos se a razão profunda pela qual Platão não expõe o Mestre como autor do mito que Diotima relata não é precisamente o facto de o mito falar de formas daimónicas, mediadoras, literalmente angélicas, que representam precisamente a acção que o Mestre procurou durante muitos anos promover junto de seus discípulos, servindo, para eles, como daimon incarnado, como escala dialéctica entre as suas «peniai» e os seus «poroi».

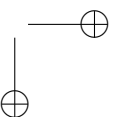
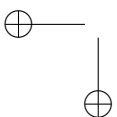
Não é Sócrates a encarnação da dialéctica entre a ignorância e a sabedoria, dialéctica que é erótica, daimónica, ascensional e libertadora? Que foi Sócrates fazer quando desceu ao Pireu, no início da *Politeia*, senão procurar dialecticamente expor as «peniai» de seus interlocutores, ajudando-os a descobrir os seus próprios «poroi», a sua possibilidade de humana salvação?

Terminamos, por aqui, esta reflexão, lembrando que o «Eros» de que Diotima irá narrar a geração e o nascimento coincide com o próprio caminho dialéctico de salvação composto pela ascensão do mais ínfimo estado ontológico à máxima riqueza humana possível e humanamente realizável.





Perceber-se-á que o «Eros» é a presença já não do velho «Khaos» no ser humano, mas a presença litúrgica, viática e gratuita do bem em cada ser humano.







Capítulo 8

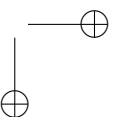
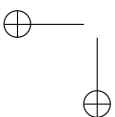
O mito narrado por Diotima

Na sequência da discussão acerca da condição ontológica do «Eros» como pensado por Diotima, que se assentou ser não-divino, estritamente, e não-humano, estritamente, mas «metakxy» entre divino e humano, exercendo a função (que, nesta mesma cultura é tipicamente «angélica», de mensageiro) de meio não apenas de comunicação, que se pode confundir com um «topos», mas *comunicante* entre o divino e o humano, Sócrates inquiriu sobre a paternidade e a maternidade de tal ente, de tal «daimon» (203b).¹

Esta questão de Sócrates permite que a resposta que se segue diga respeito não a uma exposição formal da natureza de «Eros», mas a uma narrativa sobre a sua origem geneticamente considerada. Ora, tal implica uma natural dualidade genética, geracional, explorável do ponto de vista da estrutura ontológica geral não apenas do que o «Eros» é como mediador, mas da realidade como dualidade (não é «dualismo», é «dualidade») universal – salvo o «deus», que é bom e belo, porque é perfeito, isto é, tem tudo, no que é um outro modo de referir o bem – entre presença e ausência ontológicas, entre carência e possibilidade da sua anulação, respectivamente a mãe e o pai de «Eros».

Mas teremos de nos interrogar, já, esperando poder responder, se não há uma anterioridade lógica de «Eros» relativamente aos pais, da possibilidade da união relativamente a isso que une. Ou se a questão não deverá ser outra: *se o «Eros» não é o bem na forma da actualidade da ligação entre o perfeito*

¹ As «Belles Lettres» referem, p. 54: «De quel père, dis-je, est-il né, et de quelle mère ?»; a «Loeb», p. 179: «From what father and mother sprung? I asked.».





e o aperfeiçoável? Ora, de certo modo, a resposta está dada e é positiva, pois Platão diz-nos que «Eros» é exactamente «metaksy».

Se nos lembrarmos de que a imagem mais clara que Platão nos dá de «metaksy» é a da irradiação infinita do sol, perceberemos, na intersecção das metáforas, que «Eros» é *o acto de participação em acto*, passe a significativa redundância.

Se «Eros» é a mediação, então, sem metáfora, «Eros» não é um «daimon», mas é o próprio acto do mundo sendo.

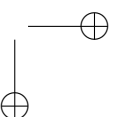
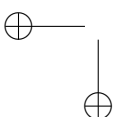
Situamo-nos no mais profundo âmago da ontologia e da metafísica platónicas e, assim, de todo o ocidente e suas ramificações.

Que podemos aprender, metaforicamente, de novo, com a narração mítica de Diotima acerca não só da filiação de «Eros», mas do seu nascimento? Como nasce «Eros» e por que nasce «Eros»? Todos os pormenores, no seu simbolismo, mas na transcendência lógico-racional semântica que daí se pode retirar, são de literal extraordinária importância.

A narradora previne que a história é longa. Todavia, conta-a, entrando imediatamente em campos lógicos de fortíssimo significado: o acto acontece não num dia e num local quaisquer, mas no dia em que Afrodite nasce, no jardim de Zeus, por ocasião do festim que celebra o nascimento da mais erótica e fundamentalmente primitiva das deusas posteriores à hipofania² da Terra. Celebra-se o nascimento partenogénico da deusa matriz do desejo intracósmico, desejo de ser e desejo de liberdade.

Se o Velho «Eros» hesiódico é o símbolo mítico – isto é, a forma como a racionalidade própria do mito tratou deste tema – do que no seio da infinita potencialidade desordenada do «Khaos» é o acto, literalmente, a «energeia», de isso que tem a potencialidade de ganhar forma, fazendo deste «Eros» algo de pré-cósmico, de principalmente trans-cósmico, Afrodite é a sua transformação simbólica como isso que, como acto cósmico, como cósmica «energeia»,

² A remissão parece evidente, mas o termo «hipofania» («hypo-phania») surge da necessidade de caracterizar a manifestação da Terra, isto é, do «Eros» primordial na forma de «Gaia», não como uma manifestação «do alto», uma «epifania», pois não havia «alto» algum de onde surgir manifestação alguma, mas como uma manifestação «de baixo», uma «hipo-fania». De notar que mesmo o Céu é, ainda, uma hipofania, pois o seu movimento de autonomização e de manifestação autonomizante dá-se de baixo para cima, quando lhe é separada a genitália e ele se encolhe *para cima*, assim se tornando na abóbada, esta, sim, a partir da qual todas as epifanias são possíveis.





é quer a dinâmica quer a cinética da constante metamorfose de que o cosmos é composto. Mas esta constante metamorfose não é caótica, tem um «axios», é este eixo principal da transformabilidade e da transformação em acto que é dado no símbolo mítico «Afrodite».

E não pode não ser assim. Poder-se-ia invocar o argumento segundo o qual nada há de mais «metamórfico» do que o velho «Khaos». Ora, nada mais errado, segundo a própria economia lógica do pensamento aqui em causa, esse que foi sustentáculo do modo helénico de viver e de ponderar a realidade: é que, precisamente, o caos (não apenas o seu símbolo «Khaos», mas o que isso simboliza de real), sendo absoluta ausência actual de forma, não pode ser meta-«mórfico», algo que implica que tenha de haver uma forma que possa ser ultrapassada.

O «topos» lógico da metamorfose (não faz sentido algum dizer «topos ontológico», pela razão evidente) não é o caos, mas o cosmos.

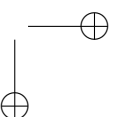
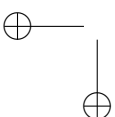
Este não é apenas o «topos» lógico da metamorfose como é também o seu «topos» ontológico. O mundo é constante metamorfose, constante reformulação, constante modificação, constante movimento, que coincide com tal metamorfose, sempre orientado por um eixo inamovível.

Este movimento metamórfico constante é o que a eroticidade – verdadeiramente ontológica – de Afrodite simboliza; o seu nome, isso que nela simbolicamente não muda, é o símbolo do eixo inamovível: a deusa está em constante «eros», mas tal não modifica o «seu nome», a sua substância.

O que há de essencial na sua substância também não muda, embora a sua essência adquirida esteja sempre em, exactamente, metamorfose.

Encontramos, aqui, neste símbolo ontológico fundamental que é Afrodite, o resumo do que é a metafísica suporte da ontologia de tudo: a sua origem, a sua essência de movimento metamórfico, a sua substância como isso que permanece sempre, precisamente em coincidência com o que a essência define; a sua essência adquirida, de realidade sempre nova, mas sempre permanentemente idêntica principal e metafisicamente ao que a define ontologicamente.

Deste ponto de vista, Afrodite define simbolicamente o que se encontra em Heraclito e na tradição que este funda: o movimento absoluto – perpétua metamorfose –, o absoluto do movimento, que é o sempre haver movimento – eixo inconcusso em torno do qual a infinita metamorfose ocorre, o absoluto essencial e substancial de cada momento abstractamente considerado do cosmos, misto do movimento absoluto e do absoluto do movimento.





A infinita metamorfose que, como metamorfose, não sofre metamorfose.

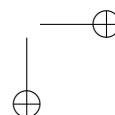
Não é este um jogo de palavras, mas a intuição ontológica mais profunda que a humanidade já conheceu: a do absoluto do acto na forma mista do movimento e da sua imobilidade enquanto tal. Respectivamente, *o mundo* – ou infinitos mundos, tanto monta, dado que será um mundo composto por infinitos mundos, ao modo dos universos matemáticos, reais, todos eles, no seu especial campo metafísico próprio – *e Deus*. O que apenas se move e o que não se move de todo.

É esta a importância filosófica do símbolo dado na figura mítica da deusa Afrodite. Estamos muito longe da imagem supra-projectiva da mulher em permanente cio. Não é isso que Afrodite representa, mas o princípio metafísico dual do movimento em seu absoluto onto-gerador e do absoluto do movimento como isso que não cessa. Esta incessabilidade retira-a simbolicamente do «Khaos», mas significa isso que actualmente se opõe ao nada: um infinito de acto que evita infinitamente em acto o nada.

Afrodite não é uma divina ninfomaníaca, é a forma mítica do desejo como isso que é o absoluto da diferença entre ser e não ser. É o ser em acto, ou o acto de se ser.

Na sequência do texto do *Banquete*, podemos ver que, no festim está presente, entre outros, Poros, filho de Métis. Mas também se apresenta, depois do repasto, uma mendiga: Penia (203b).³ Esta permaneceu junto da porta («peritas thyras») (203b). A penúria, a pobreza, a carência, a imperfeição, «Penia»

³ Podemos ler nas «Belles Lettres», p. 54: «C'est un peu long à raconter, me dit-elle. Je te le dirai pourtant. Le jour où naquit Aphrodite, les dieux étaient au festin. Avec eux tous il y avait le fils de Métis, Poros. Après le dîner, Pénia était venue mendier, ce qui est naturel un jour de bombance, et elle se tenait près de la porte.»; na «Loeb», pp. 179-181: «That is rather a long story, she replied; but still, I will tell it you. When Aphrodite was born, the gods made a great feast, and among the company was Resource the son of Cunning. And when they had banqueted there came Poverty abegging, as well she might in an hour of good cheer, and hung about the door.» A tradução presente na edição da «Loeb» reflecte nitidamente a escolha hermenêutica do tradutor, que fixa sentidos limitados para os personagens, impedindo o contacto directo que a transliteração da tradução presente nas «Belles Lettres» permite. Sendo as escolhas do tradutor da «Loeb» defensáveis, não são, de modo algum, as únicas e fazem perder a riqueza semântica que cada termo helénico consigo carrega. Por exemplo, Métis, não é apenas «Cunning». A este respeito, a nota constante da edição das «Belles Lettres» revela-se muito interessante, embora ainda deixe possíveis significados de fora. No entanto, remete para bibliografia relevante à época e de valor perene. De ter em conta, ainda, o clássico, DETIENNE & VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs*, s. 1., Flammarion, 1974.





não entra para junto dos deuses,⁴ dos que não são tudo o que ela é, quer dizer dos que não são penúria, pobreza, carência, imperfeição. Esta posição tópica e topológica – é onto-topológica e vai marcar como tal toda a estrutura metafísica do pensamento ocidental (mesmo o de um Nietzsche) –⁵ é perfeitamente coerente com a discussão anteriormente havida, pois tinha-se concluído que os deuses são bons e belos – a perfeição absoluta da «kalokagathia» – porque de nada carecem.

Claramente, surge marcada uma delimitação literalmente arquetípica, isto é, principal, metafísica, portanto, segundo a qual há uma separação de «topoi» próprios entre os perfeitos e os imperfeitos. São mundos aparentemente imiscíveis. Um paralelo surge com a narrativa, também profundamente simbólica, do mito de Prometeu, o Titã «mético» que provoca a mistura do mundo dos perfeitos deuses com o dos imperfeitos homens e colaterais. Como sabe-

⁴ Na *Odisseia*, quando Ulisses quer penetrar em sua própria casa, dominada pelos pretendentes ao leito de sua Mulher, Penélope, congemina, ele que era homem de «metis», um plano em que se disfarça de mendigo – o segundo junto da Casa, pois já lá havia um residente – a fim de poder ter acesso ao interior, onde poderia dispor dos meios necessários quer para o ataque aos pretendentes quer para a defesa contra estes, quando ripostassem, ao ataque. As cenas que precedem o momento em que Odisseu retoma a sua figura e posição de homem-da-casa, marcam bem o que é a diferença entre o espaço sagrado utilizável pelos, de algum modo, eleitos – os deuses do «topos» –, sagrados, e os não-sagrados, os profanos, consubstanciados concretamente nas figuras dos dois mendigos. Ora, também Ulisses, o pobre, não apenas como mendigo, mas como homem, porque lhe falta a sua outra-parte, a sua Mulher, deseja e quer, nitidamente quer, chegar junto de sua deusa e com ela ter um momento de autêntica hierogamia. De facto, é o próprio Homero que se encarrega de resolver esta eventual questão, ainda mesmo antes de poder surgir, pois reveste com total roupagem sagrada tal momento, quando ocorre que a própria deusa Atena – a mulher que é o frio, mas certo «Eros» – distorce as regras do cosmos a fim de que o casal possa eroticamente saborear-se por uma noite anormalmente longa, sagradamente longa (cfr. *Odisseia*, «Canto XXIII).

⁵ Desde a intuição primária da realidade única do dionisíaco – de «Dionysos» – na relação consigo próprio como Apolo, sua manifestação formal e, sendo formal, delimitada, logo, finita e imperfeita em sua mesma aparente perfeição, que revela uma realidade que é, no seu mais fundo, desejo, «eros», sob o nome de Dioniso, desejo que tudo funda, desejo que transborda em beleza apolínea, outra forma de desejo, desejo de beleza sempre maior, até à figura do *Kind*, da Criança, que é o desejo fundo de tudo em perene e infinita aceitação do fruto de tal desejo, sem bem ou mal, logo, e isso Nietzsche não quer perceber ou seria platónico, tudo bom no que é porque tudo dom de um desejo que se poetiza em efémera, mas eternamente sempre nova forma, vida formalizada, fruto de uma vida informal, que é o que o «Eros» é como expressão do «Khaos», absoluto de vida de «energeia».





mos, Platão conhecia especialmente bem este mito e tem dele uma versão própria, que lhe refunda o sentido.⁶

No parágrafo anterior usou-se propositadamente o termo «aparentemente» relativo à imiscibilidade entre os mundos dos perfeitos deuses e dos imperfeitos outros seres, de que Penia é o símbolo. Ora, o propósito deste uso diz respeito ao facto de a continuação da narrativa desmentir tal imiscibilidade, fazendo-o precisamente através da sua radical fundamentação, quando aborda a questão da carência.

Cada vez mais nos convencemos de que o tema da carência, na sua relação intrínseca e inamissível com o necessário correlativo que é a capacidade de sucessivamente a anular é o tema fundamental em Platão. Assim sendo, mas mesmo que não seja tão forte assim a importância do tema – outros pensam diferentemente –, não há grande dúvida de que Platão dominava bem o tema. Então, entrou, aqui, neste ponto tão importante do seu pensamento, em contradição?

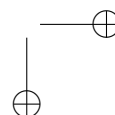
Não. Platão usa com Diotima uma fundamentação argumentativa em que não acredita.⁷ Platão sabe que os deuses da cultura em que nasceu e foi criado não são perfeitos. Sabe muito bem as narrativas míticas sobre eles e sabe muito bem o que Xenófanes e outros disseram sobre tal. Não há perfeição nos deuses, no sentido em que Diotima tenta convencer Sócrates. Platão sabe bem que o único «theos» que é perfeito é esse que designa como «to agathon».

Salvo este, tudo é imperfeito. Tudo. Aperfeiçoável, no entanto. E é sobre tal perfectibilidade – tendencial, mas, em Platão, não-assimptótica, pois é possível um contacto directo com o sol, como o bem – que o mito se vai debruçar, bem como o núcleo de toda a sua filosofia, na relação com a perfeição em si.

Assim sendo, e como, realmente, tudo menos o «deus-bem» é imperfeito, segue-se que esses que estão para lá da porta para cá da qual Penia está também são verdadeiramente imperfeitos. De pouco interessa o que sobre eles se

⁶ Sobre este tema, ver nosso estudo «Prometeu salvador. O mito de Prometeu presente no *Protágoras*, de Platão, presente na obra *Eros e Sophia. Estudos platónicos II*, publicada on-line em www.lusosofia.net, ISBN 978-989-98874-6-6.

⁷ Teoricamente, pois, das crenças não teóricas de Platão ninguém sabe ou pode saber, salvo o que delas o próprio tenha dito e, mesmo assim, é preciso que o leitor acredite em que tal é mesmo isso em que Platão acreditava; não esquecer que Platão é mestre em questões de filosofia da linguagem, na relação entre o dizer as coisas e o que elas possam ser.





disse: é a acção de um dos supostos perfeitos que assim o vai provar – Poros vai mostrar que, afinal, os que estão para lá da porta, os supostos perfeitos, também são, a seu modo, imperfeitos.

A lição é clara: no mundo, tudo é imperfeito, como Penia. Esta não é excepção, é a regra. Mas há níveis de imperfeição, o que implica que, para se poderem comparar, haja *níveis de perfeição no seio do imperfeito*. Toda a narrativa não só deste trecho, mas de todo o *Symposion*, depende desta intuição.

Mas como se pode falar de imperfeição relativamente aos deuses, em termos concretos?

Ainda em 203b, Diotima diz que Poros se tinha inebriado com néctar (o termo helénico usado é mesmo «nektar», na forma declinada «nektaros»). Assim inebriado, foi até ao jardim de Zeus e adormeceu.

Esta narração é muito mais própria de actos de seres humanos, imperfeitos, portanto, do que de entidades não-humanas de tipo divino. Lembremos que o que está aqui em causa é a relação entre a perfeição dos deuses e a imperfeição dos seres humanos. É esta relação matriz que vai permitir a construção da relação que se vai seguir entre Penia e Poros, a imperfeição e o caminho para a perfeição, caminho que não faz sentido algum que seja imperfeito. A menos que seja necessário, isto é, que Poros seja perfeito *como caminho*, sendo imperfeito no demais.

O que é que aqui não está bem, segundo a posição lógica que Platão parece ter imposto à partida? Precisamente o facto de isso que simboliza a perfeição, Poros, ser inebriável e adormecer.

Estes dois factos manifestam imperfeição. O divino que, de algum modo, se inebria, perde a ortótese lógica, necessária para que possa ser considerado – considerável, mesmo – perfeito. Perfeito, como, se é alógico? Não há e não pode haver – é precisamente o que de fundamental do ponto de vista do «Logos» universal está em causa – «alogia» na perfeição. Um suposto divino meio para a perfeição não pode, em si mesmo, ser imperfeito. Nisto, Poros não obedece ao critério de divindade que Platão põe como padrão base para a argumentação de Diotima. Basta esta falha para que Poros não possa ser aquilo que se diz que é, servir para o que se espera que sirva. A não ser que Poros seja um *meio* e não um *fim*.

Mas Platão vai mais longe na caracterização: não se verifica apenas a distorção lógica que a inebriação com néctar simboliza, Poros chega a cair na ausência de «logos», pois adormece. Como nada nos é dito sobre se sonha,





situação analogável à da inebriação com néctar, podemos admitir que, durante o sono, isso que é como acto lógico – o seu «logos» em acto, melhor, o que é como acto de «logos» – é temporariamente anulado.

O acto de Poros, enquanto ente lógico, é intermitente.

Põe-se para Poros a questão, que, assim, não é moderna, pois já aqui está presente – e não se trata de “ilusão retrospectiva”, essa ilusão de quem não sabe ver o «topos» próprio de cada coisa – da realidade actual ontológica na ausência de acto lógico de um ser que é, enquanto diferença específica própria, realizada numa diferença individual própria, um acto de «logos» ou que não é coisa alguma.

Em que consiste a perfeição de Poros enquanto dorme? Para si próprio, em nada. Para um ente que testemunhe isso que é o seu ser externo adormecido, nada mais do que isto mesmo, um ser adormecido, em que o «logos» próprio seu não existe em acto.

Poros, no seu ser próprio, oscila entre a perfeição completa do ser vígil e a ausência completa de isso que faz de si um ser vígil. Deste modo, Poros não é um ser perfeito, não é um ser divino como Diotima exige, como Platão põe Diotima a exigir.

Mas que podem significar estes manifestos defeitos, em seu pormenor?

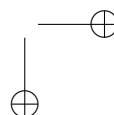
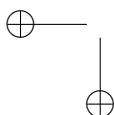
Temos de aceitar que Poros é em parte perfeito e em parte imperfeito, o que, do ponto de vista da exigência platónica de perfeição – bondade e beleza, felicidade – é ilógico. Mas o mito está assim escrito.

Assim sendo, isso com que Penia se vai relacionar possui perfeição e possui imperfeição, quer dizer, dado que propriamente não se pode «possuir imperfeição», mas *se é imperfeito como incompletamente perfeito, é perfeito o bastante*⁸ para que se justifique a aproximação de Penia e a sua relação, bem como a forma que assume.

Como estamos mesmo no coração da lição metafísica e ontológica de Platão acerca do binómio que constitui a realidade do cosmos – miticamente personificado em Penia e Poros – temos de avançar com muito cuidado.

Aparentemente, Platão exige perfeição e felicidade aos deuses; melhor: para que se possa ser «deus» tem de se ser perfeito e feliz. No entanto, o exemplo que encontra para consubstanciar e ilustrar a sua exigência é Poros,

⁸ E é esta a condição metafísica da ontologia própria dos seres em movimento, dos seres «em eros», quer dizer, de todo o mundo, seu «Logos» à parte. Aqui, é sempre Heraclito quem preside, como farol antigo e essencial para a reflexão platónica.





que, como já se viu, não é perfeito, aliás, como tudo isso que tem de beber néctar ou ambrósia ou dormir.

O ambiente intelectual em que nos situamos não é, ainda, o da metafísica do bem e da ontologia que implica. No entanto, nada deste mito faz sentido em termos fundamentais se não se supuser algo como isso que Platão manifesta como o bem, em seu absoluto e infinito poder e ser/acto.

Então, porquê Poros, por que não já o bem?

A resposta que encontramos parece prosaica na sua simplicidade, mas, se tivermos em conta o pormenor do pensamento com que esta obra reflecte sobre o «Eros», em consonância profunda com o pormenor do tratamento «económico» dos vários modos do ser na *Politeia*, poderemos perceber que é precisamente esta simplicidade prosaica que faz a grandeza deste acto de pensamento.

A resposta reside, assim, *no pormenor* do que está sob análise. Para atingir o fim a que se propõe, Penia pode servir-se directamente de Poros, mas não se pode servir directamente de algo como o bem, o bem em si, o absoluto, “distante” como o sol, e, no entanto, como o sol, sempre presente no extremo de cada seu raio que cria e ilumina (*Politeia*, «Livro VI»).

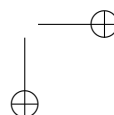
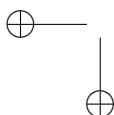
Dito de um modo que já não é manifestamente tão prosaico: *a participação é sempre operada por mediações.*

O bem, no âmbito do mundo que dele participa – que produz como a irradiação solar produz os raios «de sol» –, funciona sempre por mediações.

O mundo participa do bem mundanamente.

Apenas o apical sábio participa intelectualmente do bem, como transpõe no final da ascensão, no «símile da caverna».⁹ Ainda assim, só se cumpre na grandeza de sua possibilidade de sábio, se retornar à sua condição de filósofo no meio das sombras e dos seres humanos sombrios, no mundo, mundanamente, mas com os olhos sempre iluminados pelo sol, directamente quando o olhou sem mediações, indirectamente, agora, que guarda essa luz como «logos» gravado a fogo no seu espírito, esteja onde estiver, mesmo que seja no mais profundo da caverna, na mais escura parte do mundo, mesmo que esteja ameaçado de morte pela estupidez dos que nunca viram o sol e, sobretudo, não o querem ver. Nunca o querem ver. Eis o Sócrates que desceu ao Pireu.

⁹ *Politeia*, 516b.





Regressando ao simples e prosaico: Penia não pode engravidar do bem (ou da sua imagem, o sol), mas pode engravidar de/por Poros.

Sendo assim, talvez Platão nos esteja a dizer que a perfeição possível no cosmos é a presença indirecta do bem nos seres. Esta presença, não sendo «a perfeição», é perfeita, no sentido em que, no que é, é absolutamente participação do bem, sendo, deste modo, absoluta no que é, perfeita no que é. E, no que é, na perfeição que é, é a porta possível para uma *perfeição sempre em possível engrandecimento*, sempre cada vez mais próxima da perfeição infinita do bem.

Esta perfeição finita a caminho – infinito – de uma perfeição infinita é o «Eros» que nos é apresentado no discurso de Diotima.

O que Penia busca junto de Poros é esta possibilidade de infinita transcendência, de infinita caminhada de contínua transcendência, auto-transcendência, que em si nunca acontecerá, porque lhe falta a perfeição própria de Poros – isso que permite a busca, a procura do que falta, a transcendência –, mas que poderá acontecer nisto que for o fruto do encontro entre os dois, da penetração inseminadora da pobreza pelo recurso, da carência pelo acto que, penetrando-a, em tal e com tal, anula tal carência.

O encontro fecundante entre Poros e Penia, até pelo seu modo traiçoeiro, é único (203b-c).¹⁰ Ora, a pobreza como condição não é anulada por um acto de penetração e fecundação. Reclama uma constante acção semelhante. Tal não vai acontecer, porque a violação de Poros por Penia não vai ser repetida, não é repetível.

Então, é em «Eros» que se consubstancia a perenidade da necessidade de constante fecundação da pobreza pela riqueza. É esta a razão pela qual «Eros» é um acto constante de desejo e de satisfação do desejo: representa isso sem o que o ser deixa de estar em acto. Neste sentido, «Eros» é o mediador entre a radical pobreza de todos os entes finitos e o bem. Neste mesmo sentido, «Eros» é isso que impede o ser de colapsar no nada. Este «Eros» é a metáfora da presença do bem nas coisas mundanas. Por tal, é tão potente, tão poderoso. «Eros» é o absoluto da diferença entre a absoluta riqueza do bem e a absoluta pobreza do nada.

¹⁰ Diz a narração na versão das «Belles Lettres», p. 54: «*Pénia*, dans sa pénurie, eut l'idée d'avoir un enfant de *Poros* : elle se coucha près de lui, et fut enceinte de l'Amour.»; na «Loeb», encontramos, p. 181: «Then Poverty, being of herself so resourceless devised the scheme of having a child by Resource, and lying down by his side she conceived Love.».





Por isso, mesmo que o não soubessem deste modo, outros lhe chamavam grande deus; por isso, Diotima lhe chama perfeito. Perfeito sem ser deus, pois a noção de divino que serve de base metafísica a este pensamento é já a que se consubstancia no bem, nisto que está acima de qualquer essência.¹¹

O que as traduções citadas interpretam como «pénurie» e «resourceless», o texto original afirma como «aporia» («aporian»). Deste modo, para Platão, Penia estava num estado de «aporia», de «sem saída», isto é, numa situação de literal drama pré-trágico. A tragédia reflecte sempre uma noção de «aporia». Aliás, Platão é, de algum modo, também mestre em situações aporéticas, precisamente as que são atingidas nas narrativas que correspondem ao que a tradição chama «diálogos aporéticos», grupo a que *O banquete* não pertence, pois encontra uma solução verdadeiramente complexa para a questão do que é o «Eros». Um trabalho de investigação interessante será aquele que se dedique a procurar encontrar alguma solução para o mesmo problema, posterior a Platão, que não seja enquadrável sob qualquer uma das respostas parciais que são dadas pelos diferentes intervenientes ou, mais precisamente, sob a tutela lógico-ontológica da resposta complexa que esta obra é.

Note-se, como contributo para tal busca, que Platão, neste mito duplamente narrado por Diotima e Sócrates e posto ainda na boca de um terceiro narrador, como quem diz que a verdade nele veiculada está presente, mas radica numa lonjura lógico-onto-metafísica que requer *mediações*, apresenta isso que é o cerne de toda a sua metafísica e que será também da metafísica aristotélica e que é a dualidade entre, exactamente, a penúria que o real sempre é e a capacidade que o real sempre transporta em si de romper com tal penúria: *o real é poroso*, não no sentido negativista de que é algo que vai perdendo a sua grandeza ontológica por hemorragia através de buracos «no ser», que é a visão sempre presente nos movimentos de índole maniqueia, mas, no sentido onto-positivo de, mesmo no extremo da carência, haver sempre uma possibilidade de resolução da situação, através da anulação dessa carência, que, não sendo tal definitivo, pois a carência é metafísica, estrutural, transcendental, logo é seguida de uma outra, que pode ser anulada; assim, infinitamente.

É este o símbolo da existência de uma luz no interior da caverna, na alegoria homónima, da *Politeia*: na realidade erguida, porque há ser, há acto, há «energeia», há «eros», há sempre um «poros», uma possibilidade de anulação

¹¹ *Politeia*, 509b.





da carência ontológica, qualquer seja. Desta intuição/noção platônica, nasce quer a sua teoria ética quer a sua teoria económica quer a sua teoria política, que, esta última, abrange, por integração ontológica do diferente implicado, toda a realidade antropológica humana e circunstante, isto é, todo o cosmos. Não admira, assim, que a *República*, independentemente do que se pense que é o seu pretexto de escrita, trate «de tudo», terminando com um hino à salvação possível do ser humano: a morte da sua aporia, o encontro com o seu «poros» final, cumprimento final próprio do ser humano.¹²

Como é evidente, a teoria ontológica de Aristóteles, no que diz respeito ao binómio potência/acto e matéria/forma nasce ultimamente aqui, nesta relação simbólica entre o não-ter/poder-ter e ter-em-acto, em infinita sucessão, infinitamente atraída pela absoluta perfeição do acto que anula a «penia» infinitamente em si próprio.

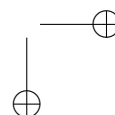
É, deste modo, o principal eixo de interpretação ontológica do pensamento ocidental que é posto neste mito contado por Diotima.

Na economia de sentido deste trecho em estudo, há que notar que Penia não coincide com a carência absoluta. Esta última implicaria a total destituição de capacidades – capacidades ontológicas, que são também possivelmente onto-poiéticas –, que, por sua vez, implicariam necessariamente a anulação imediata de Penia assim que posta em ser.

Tratada como o absoluto da carência, Penia não poderia não ser senão o mais efémero dos entes – assim dito, assim aniquilado –, destinado a uma existência instantânea – algo de impossível neste nosso mundo, em que pensamos estas coisas, em que não há algo como o «instante» –, para logo colapsar no absoluto do nada (passe a redundância).

Platão sabia bem a lição de Parménides para pôr em acto uma entidade caracterizada como absoluta carência: «absoluta carência» significaria, neste

¹² É interessante notar que há, no «mito de Er», «Livro X», final da *Politeia*, referência a vários «poroi», na estrutura trans-terrena que Platão inventa para narrativamente expor a sua teoria da autonomia humana, isto é, do acto do ser humano como «poros» para e de si próprio, irreduzível a qualquer outra entidade, mesmo ao «theos», ao deus ou, eventualmente, a «Deus», posto um qualquer «rostos» humanamente entendível no «agathon», no bem. Toda a erótica revolve em torno do eixo ontológico atrator que é o bem, em sentido de plenitude ontológica absoluta, único motor capaz de justificar a infinita ânsia erótica de todos os seres, mormente do ser humano: o ser em movimento como forma ontológica do desejo ou o desejo como expressão dinâmica e cinética da necessidade de um bem cada vez maior, de uma perfeição ontológica cada vez maior.





contexto, «absoluta carência ontológica», isto é, algo de indiscernível do nada e mesmo coincidente como uma sua possível definição: o nada é o suposto lógico caracterizado pela total e absoluta carência de tudo, infinitamente.

Penia, manifestamente, não é isto. Pénia não é o nada. Penia é o símbolo de toda a «physis», de isso que, ainda que sendo ser, não é ser absolutamente em sentido infinito – o ser de Parménides –, de isso «pobre de completude», «pobre de perfeição», «pobre de actualidade infinita», em última análise, mas *rico em possibilidades*, precisamente isso que constitui o seu ser realíssimo, a sua potencialidade para o acto, que, em primeira e última análise, é um *acto de potência* – algo que Aristóteles nunca percebeu, mas que está implícito no sentido do bem platónico como acto próprio perfeito, mas também como infinita possibilidade de perfeição para tudo isso que do bem «participa». A forma metafórica desta participação é o que a obra *Banquete* estuda.

Em que se consubstancia esta realíssima entidade profunda de Penia? Como é que Platão nos diz que Penia, sendo a pobreza ontológica, não é o absoluto da pobreza ontológica?

O modo como a acção de Penia decorre mostra, sem qualquer dúvida possível – ou não teria, em absoluto, podido fazer o que fez –, que não é absolutamente destituída, mas que possui capacidades fundamentais. São estas mesmas capacidades – já presentes em Penia – que vamos encontrar em «Eros», o que implica que o que falta a Penia não são «poroi» próprios, mas a *possibilidade de os manifestar sozinha, sem o auxílio de terceiro*.¹³

Apenas um recurso próprio de Penia é patenteável na sua acção, o de «se aproximar» de Poros e de se aproveitar dessa mesma aproximação.

De reparar que, sem a aproximação a Poros, Penia não fica impossibilitada de ser, mas para sempre fica impossibilitada de *ser de modo diferente*. Para sempre, continuaria a ser o que sempre foi, numa *monotonia ontológica de absoluta indiferenciação*: é este o sentido profundo da pobreza ontológica, em Platão, não a absoluta ausência de ser, absurda neste contexto, mas a absoluta indiferenciação segundo o ser, ou, mais precisamente, segundo a forma do ser.

¹³ Aqui, está presente a dimensão transcendental – necessária e universal, lembre-se – da relação como estrutura onto-poiética, algo que Aristóteles também parece nunca ter percebido, ou não teria relegado a «relação» para o nível categorial em que a situou. Apesar da sua imensa grandeza, Aristóteles não é Platão.





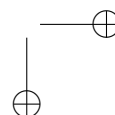
Porquê «a forma do ser»? Porque a Penia não é forma própria que lhe falta, sem o que não seria, em absoluto, mas possibilidade de «mudar de forma», de se metamorfosear, de «evoluir».

É sobre *o sentido do absoluto do surgimento do novo* que versa o *Banquete*: o «Eros» é, mais do que «o desejo», mais do que «o movimento», o *acto* no sentido do absoluto do ser próprio que é a diferença. *O «Eros» é diferencialidade em acto*, diferencialidade em acto de diferença, sendo diferença em acto, diferença que constitui o próprio ontológico de cada ente como algo de distinto do demais.

Por isso, simbolicamente, só pode nascer nas e das núpcias da diferença e, propositadamente, da diferença marcadamente absoluta entre Penia e Poros. É por causa de ser o absoluto ontológico da diferença o que está em causa que «Eros» não nasce de partenogénese a partir de Penia, por meio de um acto mágico qualquer – como ser senão mágico, se é a própria questão da diferença como mediação absoluta que está em causa? –, como nasceu o «Eros» hesiódico a partir do «Khaos».

Haverá aqui uma profundíssima intuição platónica quanto ao necessário papel da *diferença como possibilitador do aperfeiçoamento do real*. No velho mito hesiódico, o cosmos acaba por nascer sem que houvesse verdadeira diferenciação ontológica, dado que todas as sucessivas gerações, mesmo após ter surgido a distinção dual-sexual, estão submetidas ao dado inicial constituído pela fundamental indiferenciação que constitui o caminho ontológico entre «Khaos», «Eros», «Gaia» e «Ouranos». Há uma linha directa e sem hétero-composição de «Khaos» a «Ouranos». Só quando este último começa a fecundar a Terra, começa o processo de dualização ontológica. Mas, mesmo no seio deste processo, tudo, digamos assim, «sabe a terra», «sabe a caos», em última – que é primeira – instância.

Na cosmogamia que é a sucessiva violação de Terra por Céu, é, ainda que por interposta entidade, a Terra que a si própria se viola. Toda a linha-gem ontológica que deste processo sai é monstruosa e continua a sê-lo até que Sófocles resolve a questão eliminando o símbolo maior da herança erótico-caótica em forma humana que é o desditoso Édipo. Mas fá-lo, já em extrema ancianidade, não por trágica aniquilação ou perdição qualquer outra, mas através de um modo tipicamente salvífico, por asilo no santuário das Erínias, as guardiãs exactas da ordem cósmica.





A narrativa tentativamente cosmológica que Platão encontra como fundo cultural, teórico já, mostra um verdadeiro não-cosmos, sem-ordem, infectado desde o seu começo por algo que não consegue ser mudado senão através da introdução de uma diferença como a que Sófocles introduz na poética edipiana, que é uma diferença literalmente «metamórfica». Com o Édipo final de Sófocles, assiste-se a uma transformação diferencial ontológica fundamental, passando a realidade de algo necessariamente trágico, porque nascido da indiferenciação absoluta mostrada pelo velho mito – o sentido da «anagke», do que não tem diferença na direcção –, a algo de ortoticamente racional, ontológico, isto é, verdadeiramente «cósmico».

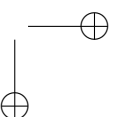
Terá de ser através da diferença como motor ontológico fundamental que a realidade recebe uma reformulação metafísica que a afaste definitivamente do sentido de uma necessária evolução linear não diferencial e a centre num movimento que só ocorre como *forma de diferenciação*: a nova concepção de «Eros» é esta.

«Eros» passa a ser não o movimento caótico e indiferenciado ainda que disfarçado de forma (Dioniso e Apolo, de Nietzsche), mas o movimento que acontece apenas porque se muda de direcção, porque surge a diferença como forma ontológica de possibilidade e de realidade – portanto, de realidade possível – dos entes.

Como se pode perceber a partir dos infinitos raios, todos obedecendo a um algoritmo diferente próprio, que saem do sol, figura da infinita irradiação de possibilidade de seres relativamente ao bem, *só há ente quando há diferença própria que o erga*. Ou é isso ou nada. Absolutamente. Toda a chamada «teoria das ideias» de Platão, tem de ser revista a esta luz, sem o que não se cumpre a intuição mais fundamental do gigante de Atenas (tarefa de uma vida, que não será evidentemente realizada aqui).

Mas podemos já perceber que o «Eros» de Diotima e a irradiação solar da *Politeia* são imagens de uma mesma realidade, que conhecemos exteriormente como «participação», realidade que a obra *Banquete* se dedica a explicitar poeticamente.

Penia é a mediação *para* o ser. Como mediação, não pode ser absolutamente destituída. Mas, então, como se compagina lógico-ontologicamente a sua realidade de carência com a sua também realidade de não-carência-total dado que apenas esta corresponde mesmo ao que a designação implica?





Penia é a pobreza que “não é bem” pobreza, ou é algo que, subsumindo esta condição, que parece inegável –, se mostra com um outro sentido?

Penia é a pobreza ontológica como acto, nada mais.

Que quer isto dizer?

Penia é *o acto* da pobreza. E é apenas o que Penia é. Penia é, então, a essência e a substância da pobreza – a utilização deste vocabulário, dado o que Penia representa para Platão e a posterior tradição, justifica-se plenamente. Repetimos: e é só o que Penia é.

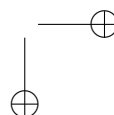
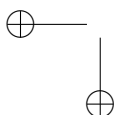
Mas este seu acto não é vazio, quer dizer que *ser-se a pobreza ontológica corresponde a uma forma de realidade*, isto é, não é nada; é algo. Esse algo que é corresponde – e é o único acto em que a correspondência é total na concomitância entre essência e substância – exactamente ao modo de se ser como forma da incompletude. Ora, a forma da incompletude implica, ou não poderia ser «de incompletude», que, ainda como forma, *se seja como procura de completude*, dado que, sem esta outra face da incompletude, esta última não poderia manter-se em acto.

Tal significa que dizer (pensar, afirmar, etc.) «incompletude» ou dizer «busca de completude», aliás, infinita, significa como objecto o mesmo, apenas visto de dois modos diferentes.

Ser-se incompleto é o mesmo que necessariamente (daqui, a infinitude do movimento, do acto) buscar a completude. O incompleto é o que busca a completude necessariamente e infinitamente sob pena de nada poder ser, de nada ser. Esta incompletude em sentido universal coincide com o próprio cosmos em acto, em Platão dado como acto de participação do bem, em Aristóteles dado como eterno apelo de perfeição a partir do que não se move ou evolui, o acto-puro/motor-imóvel.

Esta é a versão metafísica da ontologia erótica que encontramos no mito hesiódico como movimento do «Khaos» para sucessivas formalizações lógico-ontológicas em última análise orientadas para uma cosmicidade pura, a representada pelas Erínias. A obra *Édipo em Colono*, de Sófocles, termina e supera esta fase mítica da ontologia helénica. A metafísica nascida com o discipulado maior de Sócrates de Atenas constitui a versão não-mítica do mesmo tema, se bem que ainda guarde, por questões de limite da linguagem humana, alguns traços de mito-poética.

O que Platão realiza no seu *Symposion* é a explicação proximamente racional do que é o movimento fundamental do cosmos – e do ser humano no seu





seio – através de narrativas de aspecto mítico, mas que veiculam novas formas de entendimento racional do fundamento dinâmico-cinético-ontológico do ser do mundo.

Assim sendo, *Penia não é uma figura mítica, mas o símbolo racional da essência do acto cósmico como inacabamento, imperfeição*; mas aperfeiçoável, se bem que não «acabável», concluível. É, também, a sua substância, pois é o que é o seu acto na sua própria concretude real: é o que é, irreduzível, inamissível.

O cosmos é Penia como forma substancial. Mas Penia não é partenogenticamente fértil, pelo que necessita de um elemento que desencadeie ou desbloqueie o que é. Dito de outro modo, que permita que a potencialidade formal de Penia se transforme no acto do cosmos, como Penia em acto, não apenas como Penia formal-potente.

Esta interpretação sustenta-se no que o texto platónico nos diz (203b-c): Penia tem o rasgo de ir ter com Poros inebriado, juntar-se-lhe (unir-se-lhe em sentido genésico, genético, também), dele engravidar, dele ter um filho. Este filho, que não é filho da astúcia de Poros, mas da astúcia de Penia, é, então, «Eros».

Vingue-se: «Eros» é filho da astúcia de Penia, o que, ironicamente, desmente a primeira divisão de funções neste mito, em que nos é dito que a astúcia é de Poros. Deste modo, *«Eros» é filho de duas astúcias e não de uma só.*

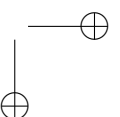
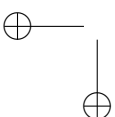
Compreende-se melhor, assim, a força imensa que «Eros» tem, que «Eros» é, como *o desejo*. Desejo de ser, que, para poder ser e ser concretamente, tem de ser astucioso tanto quanto forte é o seu “inimigo”. Este último é o nada, o “inimigo” do ser. É a contraditoriedade entre o ser como desejo (de ser) e o nada que aqui está posta por Platão.

«Eros» é o acto contraditório relativamente ao nada.

Esta expressão seria o bastante para se perceber a grandeza de «Eros» como acto mediador do ser, em ser, como ser.

O comum da interpretação deste trecho e, portanto, de toda a obra cuja compreensão depende da compreensão deste trecho, diz-nos que «Eros» é filho da carência de Penia e do expediente de Poros. Mas, na verdade, «Eros» só é filho de Poros em sentido meramente instrumental, pois, se Poros põe a sua semente de porosidade em Penia, é apenas porque esta teve o «poros» próprio de fazer com que tal acontecesse.

Deste modo, o «poros» primeiro de que «Eros» é descendente não é o





espermático do pai «Poros», mas o lógico da mãe Penia. «Eros» é duplamente filho de Penia: desta como mãe-coisa-carente-passiva; desta como mãe-coisa-carente-activa.

*Toda a estrutura lógico-metafísica do acto do mundo está já presente em Penia.*¹⁴

Toda, menos a possibilidade lógica de diferenciação que a unicidade individual não permite. Apenas a relação permite tal. Penia transporta a possibilidade de relação, não a da diferencialidade. Esta ganha-se, no entanto, pela relação. É esta necessidade lógica – que é ontológica – que justifica a aproximação a Poros, sem a qual não pode haver activação da diferenciação. Poros é pai de «Eros» no sentido em que é o activador da diferença, presente passivamente como absoluto de possibilidade em Penia.

Neste sentido, «Eros» tem não dois, mas três “progenitores”: Penia como absoluto formal da incompletude; Penia como absoluto formal da incompletude como movimento necessário, se bem que apenas potencial, para a completude; Poros como pai, que é o que activa o movimento da incompletude como infinita auto-trascendência do acto do mundo em acto sempre renovado, *porque sempre diferente*.

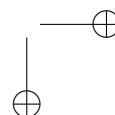
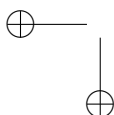
É esta estrutura que se encontra, por exemplo, na lógica da construção da «polis» como «coisa económica», como dialéctica entre carência e possibilidade de sua anulação, em série virtualmente infinita.

Embora este trecho do *Banquete* seja de um tamanho gráfico diminuto, encerra uma tal riqueza semântica que encontra lugar lógico para uma intuição platónica que reflecte, uma vez mais, o seu realismo: no absoluto de sua necessidade, Penia, abusa de Poros, pois torna-se fértil às suas custas sem que ele nisso tivesse qualquer acto decisivo próprio.

A lógica da necessidade como carência é tal que não hesita perante qualquer possibilidade de actualidade, funcionando num «topos» que nada respeita aos níveis ético e de direito como comumente entendidos. É esta a razão profunda pela qual Platão vai reformular os âmbitos da ética e da política, o que implica imediatamente a reformulação do direito.

Segundo a lógica do absoluto do ser, por oposição a uma possível lógica do absoluto do nada, o acto do ser que está sendo é inexorável: em prosopo-

¹⁴ O que mostra que, na carência, para que sequer possa ser «carência», já está presente toda a infinita possibilidade do seu poder-ser. É o que a participação significa como *possibilidade em acto*.

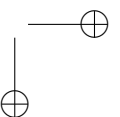
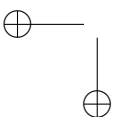




peia, pode dizer-se que o ser quer sempre ser e nunca não ser. Para tal, a qualquer nível, faz tudo para que possa ser. Do nível mais básico dos movimentos puramente materiais, passando pelos níveis biológicos, pelos espirituais, tudo o que é “quer” continuar a ser. Quanto mais elevado se encontra em termos de espiritualidade, mais esta vontade é forte, mais inexorável é a sua acção contra a possibilidade do nada.

Não é esta lição contraditória com a lição que é a morte de Sócrates, esse que não quis viver a qualquer custo, como se pode perceber pela leitura da *Apologia* que Platão lhe dedica?

Precisamente, não: Sócrates nunca quer morrer. Mas a morte que Sócrates não quer é a morte que sabe que é isso que representa a sua verdadeira aniquilação, a morte como aniquilação espiritual em vida por cessação voluntária da virtude própria.







Capítulo 9

Eros nascido

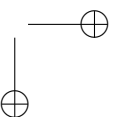
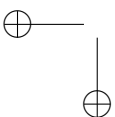
Platão, pela voz de Diotima, diz-nos que «Eros», por ser filho de Penia e de Poros, guarda ontologicamente em si características fundamentais herdadas de ambos os progenitores. Mas não guarda características quaisquer, antes essas que são simbolicamente representadas por cada um deles: do pai, guarda a característica ontológica porosa; da mãe, guarda a condição de perene carência.

«Eros» é, assim, sempre, possibilidade de ser de modo diferente, pois *este seu ser não é um modo de tipologia alterável, mas uma estrutura ontológica dupla*: sempre carente, mas sempre capaz – naturalmente capaz – de prover a tais carências; melhor, de prover à sua necessidade estrutural, *aniquilando sucessivamente todas as carências*, sob pena de ser por estas aniquilado.

No limite, a não-aniquilação das carências implica que isso ou esse que delas sofre seja eventualmente aniquilado, mais cedo ou mais tarde.

Uma carência que não seja deste tipo, quer dizer, conducente à aniquilação do seu sujeito-objecto, não é verdadeiramente uma carência, pois a sua existência é compaginável com a existência do seu sujeito-objecto.

É, antes, a presença de algo que, podendo existir num nível mínimo, por este mesmo nível, anula o que seria uma verdadeira carência por ausência total. Então, não se trata de uma carência, mas de um mínimo de presença, passível de aumento. A carência é sempre um máximo de ausência, aliás, infinita – na relação com o absoluto em falta –, se bem que infinitamente anulável. Nunca é passível de anulação terminal. A diferença entre este mínimo





e o seu máximo possível não é propriamente uma carência, mas o intervalo de variação da grandeza que maximiza a presença do que anula a carência, depois de esta ter sido, como tal anulada.

Na *Politeia*, «Livro II» (a partir de 368e), podemos ver como Platão encara a questão da relação da acção humana em dimensão ética e política – no seio da «polis» – a partir deste sentido do que é o estritamente necessário para colmatar uma carência, para apaziguar o «Eros» natural presente no ser humano.

O âmbito possível de variabilidade da satisfação para além do necessário é, para Platão, imediatamente um âmbito de possível perversão e de perversão certa, se não se usar a quadratura das virtudes. É no uso abusivo da capacidade de anulação de carências naturais para lá do necessário que acontece a tendência para a tirania e a própria tirania como concretização de tal tendência (*Politeia*, diálogo com – contra – Trasímaco, «Livro I» (a partir de 336b)).

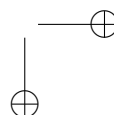
No *Symposion*, Platão justifica também a presença de «Eros» junto de Afrodite pelo simbólico facto de o jovem novo ente ter nascido precisamente aquando de uma celebração em honra do nascimento desta deusa.

Ficamos a saber que este «Eros» aqui invocado como instrumento para explicar o fundamental da acção humana não é o velho «Eros» primordial surgido ainda no seio do «Khaos» e que emergiu do mesmo Caos sob a forma de Terra, mas o novo «Eros» companheiro de Afrodite e seu símbolo, mensageiro e executante, isto é, sua mediação privilegiada.

Ficamos a saber também que, neste mito platónico, há uma relação simbólica fundamental entre o engendramento – mesmo como foi operado, talvez, sobretudo como foi operado, pois é, até na sua já esperteza, profundamente erótico como procura de ser, de vida, de possibilidade ontológica – de «Eros» e o nascimento da deusa erótica por natureza, essa que em si encerra tudo o que resta do potencial ontogerador do velho Ouranos castrado, mas não sem deixar ainda descendência, na entidade consubstanciada em Afrodite, a que nasceu da espuma ensanguentada originada no corte da sua virilidade.

A virilidade de Ouranos – e, com ela, de todo o processo nascido na erótica antiga do «Eros» caótico – continua em Afrodite e ganha corpo instrumental-mediacional no novo «Eros», esse que é o moço nascido da cópula realizada no dia festivo em que se comemorava a Afrodite nesse dia nascida.

O nascimento de «Eros» celebra o nascimento da deusa erótica por excelência. Celebra-o, prolonga-o, universaliza o seu alcance, *deixando de cen-*





trar o simbolismo da deusa num estro genital para passar a ser estro cósmico como desejo de ser e de ser como algo ordenado.

No discurso de Diotima, ordena-se o desejo em ordem ao absoluto de ser ao bem.

O desejo deixa de ser pela genitália do outro, quando muito pelo seu corpo ou pelo que o contacto com o seu corpo permite em termos de poder, e passa a ser desejo do divino universal, de “Deus”.

Deste modo, para Platão, o «Eros» não só representa como é efectivamente, neste mito, todo o movimento de «saída» da situação ontológica instantânea em que cada ser se encontra, pois nela se encontra sempre como coisa carenciada, assim, em risco de aniquilação pela presença, não da carência, mas da carência sem o contra-movimento de isso que a procura anular.

Isto significa que – e não é propriamente surpresa –, para Platão, cada possível instante possivelmente considerável e considerado é sempre um «kairos» dialéctico – necessariamente dialéctico – entre carência e capacidade de anulação desta carência, que são o que é simbolizado respectivamente por Penia e Poros.

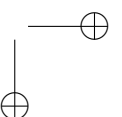
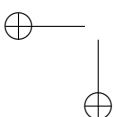
Necessariamente dialéctico, porquê?

Porque não há ser algum cuja entidade própria não seja necessariamente constituída por uma actualidade finita, por sua vez constituída por uma presença em acto própria. Ora, esta presença própria, se isolada do demais do ser, isto é, em linguagem mais metafórica, «rodeada por nada infinitamente», passe o ilógico da expressão, está condenada a não ter mais instante algum, em absoluto.

É esta radical vizinhança de cada ser absolutamente isolado relativamente ao nada que significa Penia, a pobreza, que não é um relativo – como no mito ainda tem de ser, pois não está, nele, rodeada de nada, mas da mítica abundância do ser (é o que o divino banquete de homenagem ao seu nascimento significa) –, mas um absoluto, o absoluto da necessidade de um acto infinito como «vizinhança» ontológica, como suporte ontológico absoluto.

É isto que é o significado profundo de Penia: *o absoluto da dependência ontológica do indivíduo isolado perante o absoluto do ser*, relativamente ao que seria o nada.

Penia é, então, poderosíssima, não é fraca, como parece a uma primeira vista. Platão bem o sabia, pois imediatamente a faz acompanhar como próprio seu, como algo que lhe é interiormente inerente, pela necessária capacidade





mínima de obter instrumento, modo e meio, de construção de «buracos» na sua situação: o acto de se ir «deitar junto de Poros».

A penetração de Penia por Poros é o acto que abre o buraco para o poder-ser de isso que, sem esta abertura, nunca teria possível devir algum.

«Eros» é, não a carência, não o buraco, mas a carência capaz de escavar o seu próprio buraco, isto é, consubstancia a dialéctica ontológica do movimento do ser segundo o modo – dialéctico – do infinito aperfeiçoamento ontológico, que tem como única alternativa a queda no absoluto do nada.

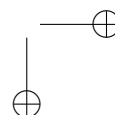
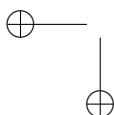
É isto que «Eros» é, a dialéctica ontológica que mantém os seres sendo. Sendo por participação, que é simbolizada pela dialéctica entre o não ter e o ter, entre o não ser e o ser isso que se pode ser; nunca o não-ser, ao modo de Parménides, absoluto e impossível seja com o que for.

Este «Eros» recebe na *Politeia* a forma da ascensão da máxima penumbra da caverna até à máxima claridade do sol. Mas não se fica por aqui: na *República*, o «Eros», após se completar através da contemplação directa do sol, ganha uma nova forma, metamorfoseia-se num novo «Eros», esse que é desejo de transmissão erótica do desejo de plenificação ontológica aos demais seres humanos e que vai descer ao fundo da caverna, como Sócrates desceu da «asty»-Atenas» ao Pireu. Para morrer por este movimento erótico, neste movimento erótico, assim abrindo novos «poroi» de possibilidade onto-antropológica à humanidade.

A relação deste novo «Eros» com Afrodite parece mal explicada, na obra. Ambas as traduções com que trabalhamos se esforçam por veicular o que seja o sentido do original helénico do texto. As traduções têm o mesmo sabor amargo do ponto de vista semântico que o original também produz: que relação é esta entre um filho, qualquer, de dois quaisquer efémeros habitantes daquele jardim, um deles sem sequer pertencer ao rol dos convidados para a festa de nascimento de Afrodite, com a própria Afrodite de que se celebra o nascimento?

Nascer-se numa festa – entre outros possíveis exemplos, de uma possível imensidade de paradigmas praxiológicos possíveis – de celebração do nascimento de alguém torna automaticamente esse que assim nasce semanticamente relacionado com o celebrado, para além do facto de lá ter nascido?

Quer isto dizer: é esta a razão que Platão invoca para relacionar «Eros» com Afrodite? Uma razão logicamente, ontologicamente tão fraca, depois de





ter avançado uma relação lógica e ontologicamente tão forte quanto é a da relação simbolizada entre Penia e Poros, que acabámos de estudar?

Terá Platão gasto a sua genialidade argumentativa na porosidade da carência?

Ironias pouco subtis, à parte, há que pensar que relação Platão aqui nos propõe entre Afrodite e «Eros», a que já aludimos, qual a sua fundação e fundamentação ontológica – mesmo que simbolicamente veiculada – e qual é o seu propósito.

Começemos pela última interrogação. O propósito é o que já fora anunciado de mostrar por que razão «Eros» é «eros de beleza», incoercível tendência para a beleza. O sentido da presença de uma incoercibilidade na tendência de «Eros» para a beleza – simbolizada por Afrodite – é capital para a compreensão do que aqui está em causa e também para que se perceba a razão pela qual Diotima afirma que «Eros» não é «deus» porque é imperfeito.

A perfeição implica necessariamente beleza própria. Sem esta beleza, não há perfeição. Sem esta beleza, o que há é desejo de perfeição, que implica que haja algo de belo como perfeito a desejar. Esta é uma necessidade lógica que não pode ser ignorada. A beleza assume o carácter de absoluto em si e de finalidade paradigmática para tudo o que por si for atraído na forma do desejo. Isso que deseja ser belo assume a forma de acto em relação, e apenas em relação, sem densidade ontológica própria outra que a desta relação. É relativo. Absolutamente relativo, pois nada é ou pode ser sem a relação que o põe no ser.

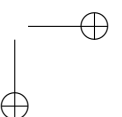
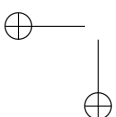
Assim sendo, «Eros» assume a condição do relativo que se move em direcção ao absoluto da beleza, simbolizado pela figura de Afrodite.

Afrodite está já muito longe de ser apenas a «deusa do amor», deusa do amor gonádico, gónada que é a sua matéria metamórfica, de onde se metamorfoseou, para passar a ser o símbolo da perfeição na forma da beleza, do belo.

Afrodite passa a simbolizar, simboliza *o transcendental* «beleza», «belo» do ser: *é todo o belo perfeito, desejável enquanto tal e por si mesmo*. Por isso é divina, não porque a tradição o quisesse (a tradição fixou a intuição do absoluto de grandeza que transporta na figura «Afrodite»).

Afrodite é o divino na sua valência de beleza.

«Eros» é o restante do ser, como vocação para a perfeição divina, como transcendental de beleza. Por isso participa de Afrodite, encaminhando-se





para ela. Que relação ontológica – metafísica, aliás – existe entre a natureza e a perfeição divina, em Aristóteles, senão algo miticamente padronizável por este relação erótica, que, no mito, é fabulosa, e, em Aristóteles, é mágica porque este não consegue descortinar uma mediação válida – as tentativas são ridículas – entre o infinito de perfeição e a natureza?

Este modo de perspectivar as funções lógico-ontológicas das figuras «Afrodite» e «Eros» do discurso de Diotima permite-nos perceber a mensagem fundamental de Platão de uma forma diferente: o discurso de Diotima é o breve resumo da épica ontológica da relação do absoluto do ser – do acto – em sua grandeza divina – perfeita – com o restante dos seres, em sua grandeza relativa, coincidente com o acto da própria relação. Esta é a forma mítica da participação, inexacta, mas profundamente significativa.

É este absoluto do acto dos seres relativos dado na e pela relação entre «Eros» e Afrodite que está aqui em causa.

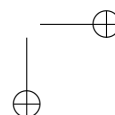
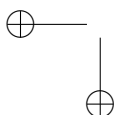
«Eros» é o absoluto do ser relativo de todos os seres relativos.

Eros é o acto da relação considerado em si mesmo.

Se assim é, «Eros» é ontologicamente fundamental, pois, tirando a perfeição – Afrodite –, «Eros» é tudo. Para “lá” de Afrodite e de «Eros», só o nada. Esta intuição reforça ainda mais a importância deste par e do discurso que Platão lhe dedica.

É claro que este «nada» é apenas um limite lógico, impondo o único impensável – dado que o infinitamente pensável em acto não é impossível, coincidindo, por exemplo, em Aristóteles, com o acto contemplativo do divino sobre si próprio. Esta perfeição não é «segundo Afrodite», teria de ser algo como «segundo Atena», passe a ironia. Podemos, no entanto, perceber que é já a questão dos transcendentais que aqui está suscitada, como relação entre o perfeito e o imperfeito que necessita de uma perfeição transcendental como modelo de perfeição a atingir e que actua como elemento atractor infinito, ontologicamente.

Mas a questão complica-se, ainda, pois, se se pode modernamente encontrar aqui uma estranheza – que não pode ser metafísica – neste modo de pensar, que dizer da única alternativa possível à realidade deste atractor universal que é constituído *não pelo nada*, mas pelo surgimento de novidade ontológica a partir de estados ontológicos anteriores sem que se consiga perceber em que é que a novidade se funda, pois a própria modificação da combinatória é for-





malmente uma novidade e não há modo de explicar o novo ontológico através do não-novo ontológico.

Foi este o anti-drama (literalmente, pois significou a sua cessação lógico-ontológica) do atomismo antigo, dado que queria explicar tudo por meio de recombinações, sem perceber que a própria recombinação, sendo um «novo», precisa de explicação não logicamente ciclicamente viciosa.¹

A «beleza de Afrodite», como se pode perceber, transcende em muito a vulgar formal beleza de um corpo com infinito cio.

Afrodite não é o símbolo do infinito cio humano ou mesmo cósmico, mas é símbolo de uma perfeição transcendente e transcendental que, na relação com a imanência cósmica, recebe como símbolo «Eros», esse que quer atingir a perfeição de Afrodite.

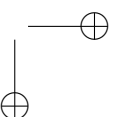
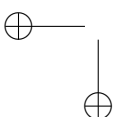
Então, percebe-se, assim, a razão pela qual Platão relaciona «Eros» com Afrodite. Todavia, porquê escolher a situação tópica que apresenta na narrativa de Diotima. Porquê a celebração, o jardim?

Conhece-se a narrativa do surgimento de Afrodite no ser – não é propriamente um «nascimento» –, que aqui não vamos repetir. Este surgimento corresponde à metamorfose do que em Ouranos é o absoluto da força genesiaca, herdada, imediatamente, de sua Mãe Terra e, mediatamente, de seu avô «Eros, o primordial», que, por sua vez, é isso que em «Khaos» é a fonte de todo o movimento no sentido do ser (a única parte de «Khaos» alguma vez minimamente inteligível pelos mortais, quaisquer, e mesmo pelos deuses, quaisquer). O produto desta metamorfose é Afrodite.

Afrodite é, assim, a potência, o poder de gerar ser, novo ser. Não esgota tal potência, pois encontrar-se-á partenogénese no mito, por exemplo, Atena na relação com seu progenitor único, Zeus.

Mas Afrodite não é apenas este poder, sem mais: é este poder especialmente qualificado no sentido da necessária diferenciação do ser a haver, dos seres a haver. A sua relação com o desejo de tipo sexual nada tem de «sexual» num sentido comum, superficial. É, outrossim, o modo lógico necessário para que a diferença individual possa surgir, isto é, *que cada indivíduo possa ser no que em absoluto lhe permite propriamente ser*: a sua diferença individual,

¹ E o movimento, neste contexto, não explica coisa alguma, pois não pode haver movimento sem novidade, dado que o não-novo não “se move”, isto é, não apresenta novidade. Está-se, mesmo, num ciclo vicioso.





isso que o distingue de tudo o mais e, deste modo, lhe permite que a nada possa ser redutível.

Afrodite-desejo não é apenas isso que se quer expressar através da metamorfose constante do que é pela também constante actualização do que se deseja no desejo, mas, é, por meio deste modo, isso que, ao satisfazer o desejo, satisfaz isso que o desejo é desejo de.

Satisfaz a carência ontológica. Afasta dialecticamente do nada, através da diferença criada, literalmente.

Cada satisfação de cada carência ontológica funciona como se de um *parto de possibilidade* própria de ser se tratasse. O desejo serve para permitir a subsistência no ser. O desejo em satisfação é o ser em processo de manutenção, de auto-poiese, que é, assim, verdadeira auto-criação. Esta última é um símbolo da participação como onto-autopoiese a partir da semente primeira – primígena – do bem.

Por isto, é Afrodite, e o que simboliza, tão forte. No limite, Afrodite simboliza o ser em acto como desejo em acto e o desejo em acto como o acto de permanente auto-poiese de cada ente. Assim sendo, Afrodite é o acto que impede cada ente de colapsar no nada, ou seja, em última análise, é o próprio bem como símbolo.

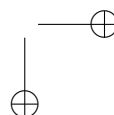
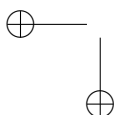
Como não celebrar o nascimento de tal deusa? Lembremos que, já em plano estritamente metafísico – pese embora a linguagem empregue, entendível segundo a inteligência de quem a entende –, Platão mostra que isso que assim actua é o próprio bem. Ora, Afrodite no papel que é seu fundamentalmente de mantenedora dos entes no ser, é símbolo do bem.

Onde haveria, então, de nascer o novo «Eros», substituto mundano do vetusto e primordial «Eros», impassível de habitar cosmicamente?

Porquê um jardim?

O jardim, neste mito, é um *lugar de transição* entre o «topos» dos que bebem néctar, os imortais, e os que não bebem néctar, os mortais, os que são como Penia, os que Penia representa. O jardim é, assim, uma *mediação*. O jardim é o lugar intermédio, o lugar que, por ser intermédio, tem de necessariamente participar de isso de que é intermédio. Este jardim é o lugar que participa do divino e do não-divino. É o lugar da possibilidade da participação. E, nos jardins, nascem e crescem coisas, medram vidas.

Ora, «Eros» é a figura mítica da participação, o operador da relação entre o que deseja e isso que o que deseja *deseja*. Entre o imperfeito e o perfeito.





Simbolicamente, não poderia ser outro lugar senão este mesmo. É nele que Penia penetra não apenas porque lá está Poros inebriado, mas porque, em absoluto, *pode*. O lugar intermédio é esse em que Penia *pode* penetrar. É primeiro poro ao serviço de Penia. O poro para Poros.

No lugar próprio e exclusivo apenas dos imortais, Penia não pode penetrar, mas, aqui, no jardim, pode e, podendo, nele penetra. Penetra para se fazer penetrar, cumprindo, assim, na boda do nascimento da deusa do desejo e da sua satisfação a realização do seu desejo de se tornar mãe de algo que possa superar a sua condição de eterna carência.

No então, o jardim ainda apresenta uma outra característica muito importante neste contexto: é que o jardim é o sítio em que a vida que o constitui não apenas ocorre e ocorre já como diferenciação necessária, mas também como diferenciação ordenada, sem o que não há propriamente um jardim, mas, não uma selva, pois esta é ordenada ao modo das selvas – selva, em última análise é «physis» e esta não é caos –, antes, um caos.

O jardim é o símbolo da vida diferenciada e ordenada: *o jardim é o símbolo total do cosmos* quer como lugar próprio da vida ordenada quer como lugar de isso que lhe serve de suporte e ambiente: a terra e a atmosfera, indissociável da sua contiguidade com o céu. Reencontramos dois velhos conhecidos míticos nossos: Penia faz-se fertilizar por Poros no “atmosférico” seio da vida, sobre a Terra e sob o Céu. O simbolismo é por demais evidente e não avançamos mais na sua exploração.

É, então, assim que o novo «Eros» ganha a comum vizinhança e proximidade com Afrodite. Proximidade que lhe confere sentido pleno, ao ser, ao acto que consiste em ser desejo de perfeição, de bondade, de beleza: como diz o texto, «Eros» é amante do belo e Afrodite é bela. O amor de «Eros» por Afrodite não é algo de accidental, mas o acto que dá sentido próprio àquele, na e apenas na, pela e apenas pela relação com a deusa do desejo.

Chegados aqui, temos de admitir que quase tudo o que se disse sobre Afrodite está errado, segundo o princípio posto por Diotima no início do seu discurso: aos deuses não falta coisa alguma. Na narrativa, Afrodite é manifestamente «deusa», logo, tem de obedecer a este princípio, o que implica que não possa ser «o desejo», pois apenas deseja isso que não é perfeito.

O que é, então, Afrodite, neste mito?

Precisamente: é bela. Afrodite é, então, a que é bela, no sentido de aquela em que a beleza está sendo como acto no cosmos, mas não em modo mortal,





finito, antes em modo imortal, infinito: é a beleza *que é: toda a beleza que está em acto no real cósmico*.

Tal é o mesmo que dizer que é, em seu acto, o próprio ser da beleza, *o belo em si*. Percebe-se, então, que Afrodite não é o desejo infinito de beleza, porque já é a beleza em acto – aquele desejo passa a ser o seu companheiro novo: «Eros» –, o próprio *infinito de beleza presente no mundo, mas, porque é «divina», a ele também transcendente*. Ela é a beleza perfeita, a beleza eterna.

É por isso que é «deusa» de pleno direito, segundo o princípio posto inicialmente por Diotima.

Penia, deste modo, faz-se engravidar, aquando da festa pelo nascimento da beleza absoluta e perfeita, no jardim que serve de lugar de mediação entre o perfeito e o imperfeito, lugar da participação, por isso que simboliza o poder de vencer a imperfeição, o «poro» de saída desta, ficando prenhe de isso que vai ser o eterno companheiro de Afrodite como o que dela sempre se aproxima para dela poder colher a perfeição da beleza e, assim, participar da perfeição, pois, como Platão não apenas bem sabia, mas bem nos ensina constantemente, a beleza só vale como esplendor do bem.

Afrodite simboliza, aqui, neste mito, o mesmo que os raios de sol no mito da caverna e no mito do sol, ambos na *Politeia*: precisamente o que, do bem, resplende para os seres que dele sempre dependem, como o novo «Eros» de Afrodite.

Em 203c-d, começa a apresentação do que é o acto próprio de «Eros». Esta narrativa, que contém também várias descrições de um pormenor finíssimo, justifica não um capítulo, mas toda uma obra dedicada ao seu estudo. Aqui, iremos apenas fazer ressaltar algum ponto fundamental e que se enquadre com maior pertinência na economia lógica da presente obra. Necessariamente, será obrigatório erguer um estudo que possa satisfazer melhor o que deva ser uma aproximação mais capaz ao sentido que este trecho do *Symposium* merece.

Trataremos, assim, do seguinte ponto: dada a posição que Diotima assume sobre o carácter ontológico do acto de «Eros», este surge não já como o que *é amado*, mas como *o que ama*. Este amor é um amor erótico no sentido de um desejo em acto de «beleza», de «bem», isto é, de movimento ontológico no sentido de uma maior perfeição ontológica. Mas é também, porque não é um desejo vazio, mas um acto que é desejo porque deseja algo, no seio do desejo que é, uma outra forma de amor, como acto que é concomitantemente





intuição do fim que se visa como desejo e no desejo e assunção própria do desejo como relação dinâmica e cinética com o objecto que se deseja, com o bem que se deseja, consubstanciada no que recebe o nome de «*vontade*».

No ser lógico, no ser com «logos», o desejo do bem é, imediatamente, um querer do bem. O «Eros» não se limita a desejar a proximidade com Afrodite, com o bom-belo, quer habitar essa proximidade. Quer ser belo e bom como Afrodite é, na plenitude do símbolo que esta deusa incarna miticamente, segundo a metamorfose que Platão nela opera. Como é evidente, a Afrodite platónica do *Banquete* está semanticamente muito distante da comum deusa do mero desejo carnal (aliás, muitas vezes perversamente interpretado) ou outras semelhantes caracterizações.

Pensamos que o fundamental do que aqui está em causa orbita em torno de duas expressões, assim de uma importância transcendente, que o texto apresenta e que são: primeira (203e) – «Sophias te au kai amathias en meso(i)²

Ambas as expressões e os respectivos destaques remetem para o carácter intermédio de «Eros». No entanto, o modo formal como tal é operado usa formas lógicas que são profundamente marcantes no pensamento platónico e também no pensamento que se matricia em Platão, com ele concordando ou discordando.

Se pensarmos que a primeira expressão nos diz algo como «“Eros” *está entre*» ou, talvez melhor, «*é entre*» a sabedoria e a não-sabedoria, a ignorância; se pensarmos no que «Eros» representa em termos de desejo e vontade de perfeição, percebemos que Platão aponta, no discurso que é mais proximamente assumido por si – dado que é o referido ao discurso do mestre Sócrates –, para o carácter ontológico do desejo e da vontade como «mesos», «meio». Ora, que é a virtude em Aristóteles senão este «mesos» entre, situado dinamicamente entre os extremos de uma perfeição infinitamente inatingível (ou infinitesimalmente aproximável, o que redundava no mesmo) e de uma imperfeição tão extrema que se o pudesse ser “seria nada”, passe a ilógica, mas provocantemente esclarecedora imagem?

Sendo assim, a tese que nos surge, neste trecho, pela boca de Diotima guarda em si toda a grandeza do que será a doutrina platónica e aristotélica da acção humana como acto dinâmico de perfeição possível em concretiza-

² Omega com iota subscrito: «μέσω estin»; segunda (204b) – «Erota philosophon einai, philosophon de onta, metaksy einai sophou kai amathous.». Destacamos, na primeira, «en meso(i) estin» e, na segunda, «metaksy einai sophou kai amathous».





ção, num ontológico algures entre a ausência – impensável – de, neste caso, «sabedoria», e uma pensável, mas humanamente não atingível plenitude de sabedoria, isso que, na tese de Diotima, é coisa divina e anti-erótica, pois, sendo os deuses sábios ou não são, de todo, deuses, não podem desejar ser o que já são.

É evidente que estes deuses não são os deuses do panteão helénico, mas os novos símbolos de perfeição resultantes da metamorfose que Platão operou na concepção do divino como *perfeição actual sem potencialidade*.

Note-se que foi por algo de semelhante em termos de concepção de perfeição divina que o velho Sócrates morreu, pois estas novas concepções do divino implicam ateísmo teórico e prático relativamente ao que eram as velhas concepções tradicionais. E não há compatibilização possível entre elas. Se Afrodite quer ser uma deusa, então, tem de ser perfeita no que é. Se não é perfeita, não é, de modo algum, deusa, mas uma simples imperfeita entidade, mortal como as que com ela compartilham tal imperfeição.

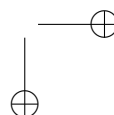
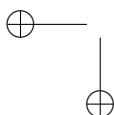
Por ser assim imperfeito, por ser o desejo em acto, «Eros» não é um deus, «Eros» é um ser de intermediação. Intermediação entre a pobreza ontológica, que nunca coincide com o nada (por isso, Penia não é totalmente destituída e partilha, já, com Poros a esperteza), e a plenitude da riqueza, que, como sabemos, é, para Platão, o bem.

Mas o «Eros» é mediação não como um instrumento que serve de meio a algo de diferente de si próprio, como se de uma alfaia litúrgica (em sentido laico) se tratasse, usável pelo que dela necessita e destacável do que dela necessita, mas como *acto auto-litúrgico* ou, se se preferir, *acto auto-poiético*. «Eros» é mediação para si próprio. Melhor:

«Eros» é o ser como acto de auto-mediação para o seu melhor bem possível.

Aqui, encontramos a base da dialéctica ontológica platónica, mas também a base da dialéctica aristotélica, consubstanciada nos pares matéria/forma e potência/acto.

O que constitui a evolução ontológica quer na ontologia platónica quer na ontologia aristotélica encontra-se poeticamente dito neste discurso de Diotima na forma de «Eros» como *acto mediacional entre sucessivos estados de imperfeição e sucessivos estados de perfeição*, numa dialéctica que, dada a grandeza infinita dos motores respectivos, o bem platónico e o acto-puro/motor-imóvel





aristotélico, pode ser dita infinita ou, pelo menos, infinitizável (para que não se diga que é infinita em acto).³

Na segunda expressão destacada, encontramos um outro ponto fundamental da ontologia platónica no carácter de «metaksy» de «Eros»: «metaksy einai sophou kai amathous». «Eros» não é apenas «mesos», é também «metaksy». Que quererá isto dizer?

O contexto da expressão diz respeito à definição de «Eros» como «filósofo». «Eros» é filósofo. Para se ser filósofo não se pode ser absolutamente ignorante – seria, na verdade, inexistente como ser humano – e não se pode ser sábio, no sentido de esse que possui um saber perfeito, que já não necessita de saber mais porque já «sabe tudo». Como a bondade e a beleza perfeitas, a perfeita sabedoria é «coisa divina». «Eros», que está a meio, não é divino, mas, porque busca o saber – «sophia», isso que faz de alguém «sophos», sábio –, nisso, nesse acto de busca, é filósofo.

Quer como «desejo» e «vontade» de bom e de belo quer como «desejo» de saber «Eros» é o acto que é «metaksy» de «o que não tem» e de «o que pode ter»; melhor: de «o que não é» e de «o que pode ser». Este acto é a dialéctica ontológica que ergue todo e cada ente. Esta dialéctica é o acto de se ser «metaksy». Na comum linguagem que costuma trabalhar o pensamento platónico, esta dialéctica é a «participação» que, assim, deixa de ter um aspecto misterioso, para passar a ser *o movimento ontológico mediacional entre estados ontológicos de perfeição*.

³ No entanto, como perceber na plenitude da sua grandeza ontológica própria e na grandeza da sua acção motora universal quer o bem platónico quer o motor-imóvel/acto-puro aristotélico senão como actos infinitamente actuais? Como resiste a imagem do bem platónico como analogado ao ponto infinitamente irradiante do sol, senão como um acto actualmente infinito? No rigor desta imagem, o que é que lhe falta para ser este infinito actual? Absolutamente nada. E como pode ser o motor-imóvel motor sem motor prévio se não for motor eterno, não num sentido cronológico, mas ontológico: tudo, infinitamente, dado que «desde sempre» não faz sentido? E a sua versão acto-puro, isto é, não sem potência – que é expressão enganadora –, mas sem imperfeição, tem sentido se tal actualidade não for infinita em acto? Aqui, surge a mesma questão que se avançou relativamente ao bem platónico: que é que falta à perfeição do acto-puro? Faltando, sequer poderia, em absoluto, ser: eis a lição de Parménides, que convém reter e à qual tanto Platão como Aristóteles foram sempre fundamentalmente fiéis. Quanto à incapacidade de se perceber a dimensão ontológica liminar que aqui se debate, não é, decerto, problema platónico ou aristotélico. Que Demócrito ou Hume não entendam o que se quer dizer com esta infinitude em acto, não é problema do acto infinito, é mesmo problema de Demócrito e de Hume.

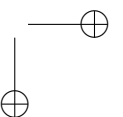
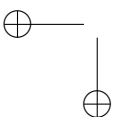




A participação é a erótica ontológica que ergue activamente os seres.

Partindo de «Eros», que se pode dizer acerca da «participação»? Que nos pode dizer a ontologia de «Eros» acerca da ontologia da participação?

Ora, o desenvolvimento da pesquisa que pode conduzir à resposta a esta questão, pela sua extensão e complexidade, não será realizada aqui, mas em obra distinta e própria.





Conclusão: Eros como «Agape»? ou A construção do Amor como acto hétero-onto-gerador

Do discurso em que Alcibíades faz o elogio de Sócrates, como não se enquadra, em termos gerais, no escopo do presente estudo, apenas retemos, pela importância exemplificativa que reveste, a parte (220d-e), em que isso que constitui o cerne do amor em seu grau mais elevado é dado como acto da própria pessoa de Sócrates, aquando da expedição de Potidea.

O interesse de Alcibíades, ébrio (212d) quando discursava neste fim de banquete em casa de Fedro, parece centrar-se na questão da atribuição pelos generais do prémio de coragem. No entanto, o fundamental diz respeito ao acto de Sócrates que, estando o amigo Alcibíades ferido, nunca o abandonou, salvando-o, bem como às suas armas (220d-e).⁴

⁴ Encontramos na versão das Belles Lettres, p. 87: «“Maintenant, si vous voulez, sa conduite au combat – car sur ce point également il faut lui rendre justice. Lors du combat à la suite duquel les généraux m’ont décerné le prix du courage, je n’ai dû mon salut qu’à cet homme. J’étais blessé, il refusa de m’abandonner, et il réussit à sauver tout à la fois mes armes et moi-même.»; na Loeb, podemos ler, p. 235: «“Then, if you care to hear of him in battle – for there also he must have his due – on the day of the fight in which I gained my prize for valour from our commanders, it was he, out of the whole army, who saved my life: I was wounded and he would not forsake me, but helped me to save both my armour and myself”».





Este breve relato corresponde a algo de muito comum nos campos de batalha, em que camaradas salvam a vida a camaradas, precisamente porque não os abandonam, deles cuidam, por vezes até que morram, pois não é possível salvá-los – mas não morrem abandonados – ou até que seja possível, afastando-os do perigo, conduzi-los a lugar em que podem ser tratados, assim se salvando.

É comum, como comum é ser-se abandonado. A diferença consiste em que, no primeiro caso, o que sucedeu com Alcibíades, há um acto de amor, que, por existir, salva, ao passo que, no segundo caso, um tal acto de amor não existe e, com a sua inexistência, vem a inexistência de salvação.

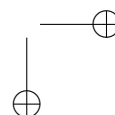
Ora, todo o discurso de Alcibíades tem como pano de fundo a sua relação de amor para com Sócrates e de Sócrates para com ele. Não a exploramos. No entanto, há uma profunda frustração em Alcibíades por este não poder, de algum modo, possuir o amor de Sócrates; talvez se compreenda melhor se se suscitar a hipótese de ser não a posse do amor de Sócrates a estar em causa, mas a posse do próprio Sócrates através da posse do seu amor.

Todavia, mesmo ébrio, ainda que a vida de Alcibíades pudesse ser vista como uma permanente bebedeira ética e política, uma vida de «hybris», será que o herói não entende que o acto que acaba de narrar é precisamente esse que constitui prova do amor de Sócrates por ele? Nitidamente, segundo o texto em apreço, não. Relembre-se que Alcibíades está ébrio, é inteligência distorcida, no banquete como, talvez, em tudo.

Por outro lado, não tendo estado presente durante os discursos, não os ouviu, nada podendo ter aprendido com eles. Tudo o que foi dito sobre o amor, nas várias perspectivas que manifestaram vários modos concomitantes de a riqueza de «Eros» ser em acto é ignorado por Alcibíades.

Para que pudesse compreender a grandeza do acto de Sócrates para com ele, ao salvá-lo, merecedor, mais do que do prémio dos generais, do prémio da conversão do seu amor de «Eros» cupídico em «Eros» oblatoivo, teria de ter ouvido e entendido profundamente o que, logo a abrir a dialogia erótica, o dono da casa, Fedro tinha dito de fundamental acerca do divino amor. Alcibíades representa toda uma tradição de seres humanos que ou não ouviram o que Platão teve para lhes dizer acerca de «Eros» ou, tendo registado o som, não interiorizaram o que tal som lhes poderia ter veiculado em termos de sentido.

Tal afirmação é a que ocorre em 179a, quando se diz que quem ama não abandona esse a quem ama. Em 179b, acrescenta-se que quer no que toca





aos homens quer às mulheres apenas esse que ama aceitar dar a vida pelo que ama, favorecendo os deuses o amor («agape» (180b)) do amado para com o amante.

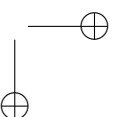
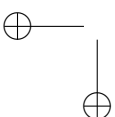
Alcibíades não percebe, assim, que o acto que narra revela o amor que Sócrates lhe dedica, melhor, lhe oferece; melhor ainda: realizou para ele na forma perfeita da permanência de seu ser junto do ser de esse que necessitava de tal presença para poder ser salvo. É o que ama a dar a vida pelo amado, aqui, não na forma de troca de vida por vida, isto é, de morte de um pela vida do outro, mas de vida em auxílio por vida auxiliada.

E o divino «Eros» é este acto em que se põe ontologicamente todo o enlevo activo no ser que se ama. O mesmo é dizer que apenas se ama esse sobre quem se deposita todo o enlevo activo próprio no sentido do bem não do próprio, mas desse outro.

É neste sentido que o amor é litúrgico, serviço: serviço ao bem de isso que se ama, de esse a quem se ama; ou não é coisa alguma. É esta liturgia do e ao bem do outro que é agápica. Não admira que receba o especial favor dos deuses, pois o dom de bem homenageia, nesse que se ama, a proximidade ao divino que quem ama sempre tem.

Ora, e é o ponto fundamental de toda a obra, espraído, como demonstrado, pelo que há de fundamental em todos os sucessivos discursos, o que este amor que é dom faz é realizar ontologia: ao cuidar de Alcibíades, Sócrates tem um papel onto-poiético: é o absoluto da possibilidade de Alcibíades continuar vivo que é metamorfoseado em realidade concreta, em acto de sobrevivência, mais propriamente, de vida.

É, assim, que se constrói o símbolo de «Eros» como esse que é o operador onto-poiético universal, esse que significa a passagem do absoluto do possível de tudo – «o» bem, o «to agathon» – ao acto concreto de tudo o que se encontra «realizado» e, assim, constitui isso que é o mundo, único, até porque fruto de um mesmo «Eros». Este «Eros» é a participação como realização concreta do absoluto metafísico do possível.







Bibliografia

Fonte:

PLATON, *Le banquet*, notice de Léon Robin, texte établie et traduit par Paul Vicaire, avec le concours de Jean Laborderie, Paris, Les Belles Lettres, 1989 (edição bilingue em língua grega e francesa).

PLATO, *Symposium*, in, *idem*, *Lysis, Symposium, Gorgias*, with an English translation by W. R. M. Lamb, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, [1925].

Obras auxiliaries:

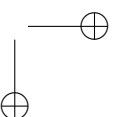
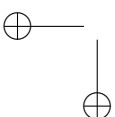
DETIENNE & VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La Mètis des Grecs*, s. 1., Flammarion, 1974.

FIELDS Nic, *Thermopilae 480 BC. Last stand of the 300*, Oxford, Osprey Publishing, 2014.

HERODOTUS, *Herodotus. Books V-VII*, with an English translation by A. D. Godley, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1994, (edição bilingue em língua grega e inglesa).

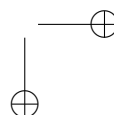
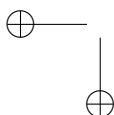
HESIOD, *Theogony, Works and days, Testimonia*, edited and translated by Glenn W. Most, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2006, (edição bilingue em língua grega e inglesa).

HOMÈRE, *L'Iliade*, texte établie et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2007.





- HOMÈRE, *L'Odyssée*, texte établie et traduit par Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- HOMERO, *Ilíada*, tradução do grego e introdução de Frederico Lourenço, Lisboa, Edições Cotovia, 2005.
- HOMERO, *Odisseia*, tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Edições Cotovia, 2003.
- KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, pp. 50-51.
- NIETZSCHE Friedrich, *Also sprach Zarathustra; ein Buch für Alle und Keinen*, introdução de António Marques, tradução portuguesa de Paulo Osório de Castro, s. l., Círculo de Leitores, 1996.
- NIETZSCHE Friedrich, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, tradução portuguesa, comentário e notas de Teresa R. Cadete, in *idem, O nascimento da tragédia ou mundo grego e pessimismo, Acerca da verdade e da mentira em sentido extramoral*, s. l., Círculo de Leitores, 1996.
- PEREIRA Américo, *Eros e Sophia. Estudos platónicos II*, Covilhã, UBI, Lusosofia:press, 2015.
- PEREIRA Américo, *Estudos Platónicos*, Covilhã, UBI, Lusosofia:press, 2014.
- PLATÃO, *A república*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980].
- PLATO, *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, translated by W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, London-England, 1924, reedição sem data.
- PLATO, *Republic. Books I-V*, translated by Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2003.
- PLATO, *Republic. Books VI-X*, translations by Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2006.



- PLATON, *Apologie de Socrate, in idem, Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, texte établie et traduit par Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1985, (edição bilingue em língua grega e francesa).
- PLATON, *Criton, in idem, Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, texte établie et traduit par Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1985, (edição bilingue em língua grega e francesa).
- PLATON, *La République*, Livres I-III, texte établie et traduit par Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- PLATON, *La République*, Livres IV-VII, texte établie et traduit par Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- PLATON, *La République*, Livres VIII-X, texte établie et traduit par Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- PLATON, *Phèdre*, Paris, Les Belles Lettres, notice de Léon Robin, texte établi par Claudio Moreschini, traduit par Paul Vicaire, 1985, (edição bilingue em língua grega e francesa).
- PLATON, *Timée, in idem, Timée, Critias*, texte établie et traduit par Albert Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1985, (edição bilingue em língua grega e francesa).
- SAINT ANSELME DE CANTORBERY, *Proslogion, in idem, Monologion, Proslogion*, Introductions, traduction e notes par Michel Corbin, s. j., Paris, Éditions du Cerf, 1986, (edição bilingue em língua latina e francesa).
- SOPHOCLES, *Antigone, in idem, Antigone, Women of Trachis, Philoctetes, Oedipus at Colonus*, edited and translated by Hugh Lloyd-Jones, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1998, (edição bilingue em língua grega e inglesa).
- SOPHOCLES, *Oedipus at Colonus, in idem, Antigone, Women of Trachis, Philoctetes, Oedipus at Colonus*, edited and translated by Hugh Lloyd-Jones, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1998, (edição bilingue em língua grega e inglesa).



SOPHOCLES, *Oedipus Tyrannus, in idem, Ajax, Electra, Oedipus Tyrannus*, edited and translated by Hugh Lloyd-Jones, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1994, (edição bilingue em língua grega e inglesa).

Obras de consulta:

BAILLY A, *Dictionnaire Grec-Français. Rédigé avec le concours de E. Egger*, Paris, Hachette, 1950.

GRIMAL Pierre, *Dicionário de mitologia grega e romana*, Algés, Difel, 1999.

