





TRÊS DISCURSOS SOBRE EROS

**MEDITAÇÃO SOBRE
O *FEDRO* DE PLATÃO**

JOÃO CONSTÂNCIO

**TINTA-DA-CHINA
LISBOA • SÃO PAULO
MMXXV**

SUMÁRIO

Prefácio	6
1 Os três discursos	8
2 Fora dos muros	88
3 Platão ao contrário	126
4 <i>A Morte em Veneza</i>	192
5 <i>Kēlēsis e alētheia</i>	206
6 Cantam as cigarras	226
7 Máscaras e multiplicidades	244
8 O tremendo poder do negativo (epílogo)	268
Bibliografia	276
Sobre o autor	283
Sobre a colecção	285

PREFÁCIO

Neste livro, João Constâncio faz uma meditação sobre o diálogo *Fedro*, de Platão, e sobre o modo como nele se pensa a dupla natureza da paixão amorosa. Por um lado, a “loucura” instaurada por eros se revela no desejo de posse e na entrega a um mundo de ilusão. Por outro, essa loucura tem um caráter “divino”, pois consiste numa experiência do belo que revela o outro como mistério e, com isso, desperta a alma para a interrogação da verdade — ou seja, torna a experiência amorosa o estopim do pensamento filosófico.

E *Fedro* o faz de um modo peculiar e surpreendente. Se Platão se tornou, com a sua alegoria da caverna, o filósofo conhecido por expulsar a poesia da República, aqui ele inverte o que costumamos atribuir ao seu pensamento: interroga se a imagem poética e, em última instância, o mito não seriam indispensáveis para a filosofia. Neste ensaio, somos apresentados a essa perspectiva de modo vivo, já que um de seus méritos é a forma como o autor ouve atentamente os discursos dos personagens de Platão, como se fosse, ele próprio, um terceiro elemento do diálogo; como se ele estivesse lá, caminhando fora dos muros de Atenas, ao lado de Sócrates e de Fedro, procurando entender o que dizem, seus argumentos

e contra-argumentos sobre a loucura erótica, e pensando com eles.

Mas este pensamento ocorre hoje, depois de grandes nomes da filosofia e da literatura terem lido e interpretado o *Fedro*. E assim Constâncio, com a sua capacidade ímpar de costurar pensamentos, expande o diálogo. Para defender e discutir o alcance desta interpretação do *Fedro*, ele faz passar a sua argumentação pela oposição entre conceito e representação em Hegel, pela questão da existência em Heidegger e pela oposição entre o racionalismo e o dionisismo em *A Morte em Veneza*, de Thomas Mann. É através da reflexão sobre estes autores e temas que o livro pensa eros como uma abertura da alma à procura da verdade — isto é, à filosofia.

Tatiana Salem Levy

Pedro Duarte

coordenadores da coleção Ensaio Aberto

1 OS TRÊS DISCURSOS

I.

Este livro é sobre o que se diz acerca de *erōs* no diálogo *Fedro*, de Platão.

Começamos, neste primeiro capítulo, pela análise dos três “discursos” (λόγοι) que são proferidos na primeira metade do diálogo, e que expressamente interrogam a natureza de *erōs*. Esta interrogação, como veremos, tem dois lados: ocupa-se do que *erōs* é em si mesmo, mas ocupa-se também do que possa e deva ser um discurso acerca de *erōs*. A meditação sobre as implicações e complexidades desta dupla interrogação levar-nos-á muito para além de Platão — sobretudo porque irá passar pela consideração dos pontos essenciais de três grandes interpretações do *Fedro*: as interpretações filosóficas de Hegel e de Heidegger e a interpretação literária de Thomas Mann. Mas, por enquanto, atêmo-nos ao texto de Platão, que começa com uma pergunta: “Ó querido Fedro, então de onde vens e para onde vais?” (*Fedro*, 227a).¹

Esta pergunta é feita pela personagem Sócrates, e é difícil resistir a lê-la como uma interpelação existencial, uma pergunta sobre o caminho por onde a outra personagem do diálogo, o jovem Fedro, tem conduzido a sua vida, bem como sobre o rumo que pretende dar-lhe no futuro. Contudo, Fedro entende a pergunta de Sócrates no seu sentido literal, e responde que de onde vem é de ter estado com Lísias em casa de Epícrates, e para onde vai é para fora dos muros da cidade de Atenas. Em casa de Epícrates ouviu, da parte de Lísias — um

¹ Excepto se expressamente indicado, todos os textos de Platão são traduzidos por mim e citados segundo a edição do texto grego de John Burnet, *Platonis Opera* (Oxford: Clarendon Press, 5 vols., 1900-1907).

célebre orador e escritor — um *erōtikos logos*, um discurso que aquele escreveu sobre *erōs*. Segundo diz, foi Acúmeno, um médico, quem o aconselhou a fazer passeios fora dos muros, mas Sócrates conhece-o bem, e adivinha que a razão que o leva a dirigir-se para fora da cidade é a necessidade de se isolar para declamar o discurso até o saber perfeitamente de cor. Sócrates adivinha também que Fedro traz consigo o escrito escondido debaixo do manto, e que, no momento em que se encontraram por acaso, o jovem imediatamente pensou que poderia usar Sócrates para testar a sua memória e declamar o discurso sem revelar que o tinha consigo. Mas, “estando presente também o próprio Lísias” (228e), isto é, o seu discurso, Sócrates prefere que Fedro lho leia em voz alta, e, por isso, saem da cidade e vão à procura de um lugar nos campos onde um possa ler o que Lísias escreveu sobre *erōs*, e o outro possa ouvir. Este *erōtikos logos* será não apenas o ponto de partida, mas, na verdade, o ponto de referência de todo o diálogo entre Sócrates e Fedro.

Ora, a tese que Lísias nele defende é a de que é melhor para um jovem entregar-se sexualmente a quem não está apaixonado por ele do que a quem está: “Já conheces as acções que proponho”, diz o início do discurso, “e ouviste como julgo que seria vantajoso para nós se se realizassem. A razão por que creio que mereço obter o que te peço é esta: não estou apaixonado por ti.” (230e-231a)

“Estar apaixonado” traduz aqui *ἐραστῆς τυγχάναι εἶναι*, estar tomado por *erōs*, o amor sexual, a paixão amorosa, ou, na expressão de Stendhal: o amor-paixão. O discurso de Lísias é um acto de sedução. Elogia o não-apaixonado em detrimento do apaixonado para conquistar o rapaz a quem é dirigido. Contudo, desperta o interesse de Sócrates não

tanto pelo elogio que faz do saudável autocontrole do não-apaixonado quanto por aquilo que diz sobre o *erastēs*, o apaixonado e, assim, sobre a natureza de *erōs* — sobre a suposta essência de *erōs*, sobre o seu “ser”, a sua *ousia*, aquilo que ele é (237c-d).

Vejamos o que o discurso diz sobre isso.

Erōs é um estado que se impõe “pela força da necessidade”, e não “voluntariamente” (231a), um estado no qual se é lançado, não um estado em que se possa escolher estar. Não resulta de nenhuma deliberação, nem decisão, nem envolve um cálculo do que é benéfico e prejudicial para os interesses do próprio. *Erōs* é o contrário da prudência e do domínio de si mesmo. E, como tal, é um permanente tormento, que dá muito trabalho e faz penar aqueles que por ele são dominados. Quando chega ao fim, estes sentem arrependimento, pois examinam o prejuízo que causaram aos seus interesses “e, somando a isso tudo o que pensaram [ὄν εἶχον πόνον], convencem-se de que já há muito tempo retribuíram aos seus amados todo o bem que estes lhes possam ter feito” (231a).

Se a vida dos apaixonados é este tormento, é porque *erōs* a centra na satisfação do desejo do corpo (τοῦ σώματος ἐπεθύμησαν, 232e) e, com isso, intensifica a susceptibilidade ao prazer e à dor. A vida dos apaixonados é uma intensa e permanente oscilação entre estes dois sentimentos. “São muitas as coisas que os fazem sofrer, e julgam que tudo o que acontece só acontece para os prejudicar” (232c); “tomam por tormentos” coisas que aos outros que não estão apaixonados “nem sequer causam dor”, e sentem prazer e elogiam o seu amado por fazer coisas “que não são dignas de dar prazer” — de tal forma que é muito mais apropriado “ter pena deles do que considerar invejável a situação em que estão” (233b).

A mais pequena desconsideração pode fazer crescer no seu peito “um ódio viçoso” (233c) — pois, na verdade, a vida do apaixonado é dominada pelo ciúme (φθονοῖεν, 232d). Os apaixonados “afastam os seus amados do contacto com outras pessoas, temendo que aquelas que têm fortuna lhes ofereçam mais dinheiro do que eles, e que as que são mais cultas sejam mais fortes na compreensão das coisas” (232c). Por isso, vigiam os potenciais concorrentes como se fossem guardiões de uma fortaleza (φυλάττονται), pois temem o “poder” (δύναμιν) de quem quer que seja que possa algo que possa ser considerado bom (232c-d). Os seus tormentos incluem mesmo um medo constante de “serem odiados” (233b) por quem querem que os ame. É que, por um lado, o ciúme é um sintoma de um desejo de posse que é vigoroso, exigente, despótico: não raro, o apaixonado convence o seu amado a “ser detestado por toda a gente”, e fá-lo cair “num deserto de relações de afeição recíproca (εἰς ἐρημίαν φίλων)” (232d), visto que o quer só para si. Mas, por outro lado, o desejo de posse é uma vulnerabilidade. O apaixonado teme ser odiado, sim — e, ainda além disso, todo ele é carência, falta, necessidade. Os apaixonados são como “os pedintes e os que precisam que lhes dêmos de comer” (233e).

Ora, assim como os verdadeiros pedintes se vão postar à porta de quem os pode alimentar, também os apaixonados perseguem os seus amados. Andar atrás deles e acompanhá-los torna-se “a sua principal ocupação” (232a). É que conviver com eles dá-lhes a ilusão da posse — uma ilusão que promovem não apenas na sua imaginação, mas também na dos outros. E isso porque os envaidece imaginarem que os outros julgam que ao menos o desejo sexual já foi satisfeito, mesmo quando não foi. Como se deixam excitar pela

palavra (τῷ λέγειν), têm prazer em imaginar uma posse que nunca ocorreu — a ponto de caírem na auto-admiração e pensarem que “são invejados pelos outros como são por si mesmos” (232a). Levados pela vontade de serem estimados (φιλοτιμουμένους), entregam-se à falsa glória de se considerarem admirados junto dos outros (τῆς δόξης τῆς παρὰ τῶν ἀνθρώπων), fazendo questão de mostrar a toda a gente “que não penaram em vão” (232a). Mesmo que não digam nada, só o modo como se comportam quando são vistos a conviver e a dialogar com os seus amados faz com que toda a gente pense que a razão por que estão juntos é que “já satisfizeram o desejo ou estão prestes a satisfazê-lo” (232a-b).

O centramento na satisfação do desejo do corpo é, portanto, um centramento em si mesmo. Todos os apaixonados dizem que “têm a máxima afeição possível [μάλιστα φιλεῖν] pelos seus amados” (231b) — e dizem-no genuinamente, dizem-no plenamente convictos do que estão a dizer —, mas essa máxima afeição pelos seus amados é uma máxima afeição por si mesmos. É verdade que, num certo sentido, *erōs* é um gostar do outro, não só por implicar um gostar de estar com o outro, ou mesmo só querer estar com ele, mas também no sentido em que todos os demais prazeres se tornam vazios em comparação com esse. A partir do momento em que se instala o *erōs* por esse outro particular (e não por outro outro), mais nada nem mais ninguém realmente importa. Tudo o mais que não é o outro passa a só ser relevante, significativo, importante em função da relação com ele. O outro é entronizado na escala de valores pela qual o apaixonado se rege. Assim, o apaixonado vive no medo de ser odiado pelo outro em vez de ser amado por ele, mas é indiferente ao ódio que qualquer outra pessoa lhe possa ter ou vir

a ter (231b). Já sabemos que, na medida em que a imaginação e a palavra desempenham um papel crucial na paixão, a opinião dos outros continua a contar, nomeadamente por ser importante para o apaixonado — no sonhar acordado em que a imaginação o faz viver — embriagar-se com a ideia de que os outros o admiram e invejam como ele a si mesmo. Mas, de certa forma, também é verdade que os outros deixaram de ter importância. Para o apaixonado, o mundo inteiro pode perecer, pois só a pessoa amada importa — isto é, a conquista da pessoa amada, a posse dessa pessoa e de mais nenhuma. Mas, precisamente por isso, a sua máxima afeição por ela é, na verdade, uma afeição por si mesmo.

Acresce que, segundo o discurso de Lísias, a pessoa amada é fungível. O amor que o apaixonado lhe tem é gerado pelo amor que tem a si mesmo — e que nunca perde, ainda que tantas vezes se sinta um pedinte e pareça perder todo o respeito por si mesmo ao comportar-se como tal. A prova disso é que, por mais sacrifícios que os apaixonados jurem fazer e, de facto, façam pelo amado, “quando mais tarde se apaixonarem por outros, darão a estes muito mais importância do que aos primeiros” (231b).

Mas, se é legítimo falar-se aqui de um centramento em si mesmo e de um amor de si — de que dependeria a entronização do amado —, há que ser muito preciso neste ponto. A ideia do discurso não é a de que o amor de si exerça qualquer tipo de controle sobre o entusiasmo pela pessoa amada, ou mesmo que imponha algum limite ao entusiasmo por ela. A ideia é, antes, a de um total descontrole. *Erōs*, ao contrário do mero desejo sexual (ἐπιθυμία) e da sua satisfação entre não-apassionados, é uma compulsão tão intensa que o apaixonado perde o discernimento que teria de ter para poder ser

senhor de si mesmo e satisfazer o amor de si. O vocabulário da perda de autocontrole e de presença de espírito, ou de lucidez, ou mesmo da capacidade de raciocinar e de conhecer, atravessa todo o discurso. O não-apassionado é enaltecido por ser a encarnação da prudência (φρονεῖν) e da temperança (σωφρονεῖν), enquanto o apaixonado é apresentado como a encarnação do contrário. O discurso abre com a referência que o sedutor faz àquilo que o seu favorito *conhece* através dele (“já *conheces* as acções que proponho”, ἐπίστασαι, 230e). Os apaixonados nada conhecem.

E o fim da paixão é um momento em que recuperam a lucidez (cf. εἶ φρονήσαντες), e vêem como estranho, ou exterior, o que antes fizeram: “ao recuperarem a lucidez, como hão-de os apaixonados julgar que são belas as coisas que decidiram fazer quando estavam naquele estado?” (231d). Estar tomado por *erōs* é, de facto, um “perder discernimento” (χέλρον... γιγνώσκοντες, 233a), um “pensar mal”, “pensar imprudentemente” (κακῶς φρονοῦσιν, 231d), e isso porque, enquanto *erōs* dura, nunca se atende “ao que é melhor” (τὸ βέλτιστον, 232a, 233a) — ao que realmente importa, ao que tem realmente valor. A incapacidade de ser “senhor de si mesmo”, “mais forte do que si mesmo” (231d, 232a, 233c), resulta daí. A entronização do amado é mais forte do que tudo o mais que a vítima de *erōs* queira fazer para preservar o seu interesse, ou satisfazer o amor de si.

É por isso que é mais apropriado “ter pena deles do que considerar invejável a situação em que estão” (233b). Os apaixonados fazem pena. É verdade que o discurso não deixa de sublinhar que faz parte de *erōs* um estado interior de exaltação, arrebatamento, embriaguez. Se o apaixonado tem “inveja de si mesmo” — e julga que, de certa forma, todos os

outros gostariam de estar na sua posição —, é porque sente o próprio facto de estar apaixonado por certa pessoa como um dom, uma dádiva, uma alegria. Mas já o sabemos: esta alegria é em grande medida produzida pela imaginação — de forma que não se joga no plano do que é objectivamente “melhor”, não considera sequer “o que realmente importa”. Além disso, a mesma fonte de que ela brota origina múltiplas e intensas dores e tormentos que de outro modo não existiriam.

Mas, sugere o discurso, há ainda duas outras razões para se ter pena daquele que é tomado por *erōs*. A primeira é que ele é como um pedinte, e isso significa que a sua dor e, em geral, o seu descontrole o precipitam constantemente em comportamentos de auto-humilhação — o que, numa sociedade ainda assente em valores aristocráticos, como a ateniense, é considerado especialmente vergonhoso. Por fim, a mesma dor e o mesmo descontrole tendem a perturbar e mesmo a destruir a relação do apaixonado com todos aqueles que lhe são mais próximos, os parentes, os amigos, aqueles a quem está unido por laços de *philia*, isto é, de afeição recíproca. Destroem a sua relação com o próprio *oikos*, o “lar”, e, portanto, com tudo o que constituía a sua identidade antes de se apaixonarem — e que, geralmente, é também tudo o que continuará a constituí-la depois de a paixão acabar.

O discurso introduz esta ideia logo no início, e por diversas vezes a ela regressa. Quando diz que o apaixonado não calcula os benefícios e as desvantagens que *erōs* traz aos seus interesses, refere-se a estes como os interesses das pessoas e dos bens que constituem o lar (*περὶ τῶν οἰκείων*, 231a) — os interesses do qual ele é, ou melhor, era, inseparável. *Erōs* gera “divergências” com aqueles que lhe são mais próximos, e são estes que ele passa a “culpar pelos seus males”

(231b). Quer isso dizer que *erōs* é todo ele uma negligência ou incúria do que antes constituía a própria identidade do apaixonado (*τὴν τῶν οἰκείων ἀμέλειαν*, 231b), de forma que, por mais que o faça exaltar-se e rejubilar, coloca realmente em risco a sua posição social, até mesmo a sua identidade.

A súpula de tudo isto é que *erōs* é uma doença, “uma maleita que ninguém, mesmo sendo experiente, tentaria debelar” (231c-d). Os próprios apaixonados o dizem: “têm uma doença em vez de terem bom senso (*νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν*)” (231d). A compulsão, o tormento, o centramento na satisfação do desejo sexual, a permanente oscilação entre o prazer e a dor, um desejo de posse que faz balançar entre o despotismo e a carência, bem como entre o ciúme e a auto-humilhação, a perda num mundo de prazeres imaginários, o voltar costas ao mundo e especialmente ao lar — tudo isso que constitui *erōs* é como um estado fisiológico que retira o corpo do seu estado normal e o faz correr enormes riscos, até mesmo o risco de vida. Ou talvez não seja *como* um tal estado fisiológico — uma doença —, mas *seja realmente* uma doença, nesse caso uma doença a que todos somos susceptíveis, mas que ninguém apanha senão esporadicamente. Por isso, o discurso de sedução de Lísias inclui também este argumento: dado que o número de pessoas que, em cada momento, estão apaixonadas por nós é reduzido, é difícil escolher de entre elas alguém realmente “digno de afeição”, logo é preferível escolher de entre os não-apaixonados, que são muitos (231d-e, 234b-c).

E este ponto permite fazer uma última reflexão sobre o que diz o discurso acerca da natureza de *erōs* — uma breve reflexão que, antes de mais, a considera à luz da questão do tempo.

Erōs é um estado raro. Mas não o é apenas por afectar poucas pessoas de cada vez. É-o também por ser, em cada pessoa afectada por ele, um estado transitório. Esta transitoriedade é bem marcada nos passos em que o discurso parece presumir que o *erōs* por excelência é um desejo dirigido à “flor da idade” (ῥοα). Trata-se nele de “aproveitar a flor da idade” de outrem (234a), ou de uma “satisfação do desejo” (ἐπιθυμία) que só dura enquanto dura a flor da idade da pessoa amada (234a-b) — e isso quando não acaba antes.² A duração de *erōs* é o tempo breve do desejo que o impulsiona. E, como este desejo é físico — um desejo que um corpo sente por outro (233e) —, *erōs* é focado no presente, refere-se ao “prazer do momento presente” (τὴν παροῦσαν ἡδονήν, 233b). Pode mesmo dizer-se que, sendo *erōs* uma extrema intensificação do desejo sexual, ele fecha a sua vítima no presente, ou seja, no imediato. *Erōs* quer satisfação agora, já, imediatamente, e portanto não pensa no que possa ser, para o seu objecto, uma vantagem “que há-de vir no futuro” (μέλλουσιν... ἔσεσθαι, 233b-c), não cuida do “tempo em que a satisfação do desejo já tiver acabado” (232e), não quer saber do que o amado possa vir a precisar “quando chegar a velho” (πρεσβυτέρῳ γενομένῳ, 234a). Só o não-apaixonado é capaz de uma afeição (φιλίαν) que se possa “estender por muito tempo no futuro” (πολὸν χρόνον ἔσομένης, 233c), uma afeição que seja recíproca e possa começar antes de haver relações sexuais e não diminuir depois de haver (232e-233a).

2 Nestes passos, ἐπιθυμία não significa o “desejo” que alguém sente, mas sim a “satisfação do desejo”: cf. Paul Ryan, *Plato's Phaedrus, A Commentary for Greek Readers* (Norman: University of Oklahoma Press, 2012), ad 231b1-2: “ἐπιθυμία bears the sense of ‘satisfaction of desire’, referring not to the person but the act”.

O tempo tem, pois, uma estrutura diferente na experiência de quem é assolado por *erōs* e de quem não é. Só o não-apaixonado consegue considerar o todo da vida e cuidar de um futuro que não seja o futuro imediato. Isso não exclui que também na sua experiência do tempo haja uma assimetria entre a importância que é dada ao presente (ou, mais exactamente, ao horizonte temporal imediato — à unidade do passado, do presente e do futuro imediatos) e a importância que é dada ao futuro (*i.e.*, ao futuro não imediato). Mas esta assimetria na valoração das dimensões do tempo não impede que haja um cuidado com o futuro — quer com o do próprio, quer com o do outro —, e portanto esta estruturação da experiência do tempo é compatível com a prudência e a temperança, ou seja, com um discernimento e um autocontrole que pensem a vida como uma distensão temporal que começa no nascimento e acaba na morte, um todo que é finito, mas que não se reduz ao presente e, em princípio, se estende até à velhice.

Já para o apaixonado, por contraste, só existe o presente. O futuro não imediato passa a ser para ele, quando muito, uma continuação indefinida da satisfação do desejo, mas, portanto, um futuro apenas imaginário, que não é realmente o seu futuro, pois, no plano da realidade, a duração de *erōs* será sempre breve e o futuro real nunca poderá conter a sua satisfação infinita. *Erōs* é uma compulsão que, por assim dizer, abre um horizonte de vivência do tempo no qual o imaginário se sobrepõe ao real, e que, assim, faz viver na ilusão de um presente contínuo, sem passado e sem futuro. Ou, dito de outro modo, *erōs* fecha-nos num presente que interrompe o curso habitual do nosso tempo de vida, de tal forma que, por um lado, experimentamos esse presente, esse segmento de tempo, não apenas como real, mas até como o momento em

que o nosso verdadeiro ser se manifesta plenamente, mas, por outro, somos, com isso, transportados para uma espécie de limbo temporal dentro do qual a urgência do presente toma conta de nós e nos faz viver a ilusão de não termos passado nem futuro.

Todos estes pontos são importantes para que se compreenda de que modo Lísias concebe o ser humano na sua relação com o mundo. O seu discurso vive do contraste entre duas formas de *cuidado* com o mundo, duas formas daquilo a que Platão chama em geral *epimeleia* (ἐπιμέλεια).³ A primeira é a do não-apaixonado, cuja vida se rege pelo cuidado com os seus interesses mundanos: com as suas relações de parentesco, de amizade, de hospitalidade, com os seus bens, o seu património, também com o seu corpo e a sua educação. Nesta forma de vida prudente e temperada, as relações sexuais são um bem entre outros, uma prática saudável que não perturba o curso da vida. Fazem, em geral, parte de relações duradouras de afeição recíproca (φιλίαν), nas quais se integram como “coisas que ficam na memória como lembretes para outras por vir”, e não como algo que as encurte ou prejudique (233a).

E isso é assim porque, até certo ponto, a relação do não-apaixonado com o mundo é, como sublinhámos, uma relação *cognitiva*. Caracteriza-o o facto de querer sempre conhecer a situação em que se encontra — saber, em cada circunstância, “o que é o melhor”, “o que realmente importa” —, e de subordinar a sua acção ao discernimento e ao bom senso que resultam deste querer-saber. E, contudo, tal não

significa que a sua relação com o mundo seja a da atitude teórica, isto é, de um *puro* querer-saber, de uma “vontade de verdade”, para usar a expressão de Nietzsche. O conhecimento é um *instrumento* do seu bem-estar, portanto o seu cuidar-saber está subordinado a um cuidado anterior — a um cuidar de si que o precede e rege. O tipo de pessoa que ele representa não é o homem teórico, mas sim o hedonista. O seu racionalismo, característico do iluminismo grego e, em especial, de sofistas como Lísias, não é teórico, mas prático. Mas, se o cuidado que o define não é o do homem teórico, ou do sujeito do conhecimento, então o seu mundo não é um mundo de objectos. É verdade que ele objectifica “o que é o melhor”, e procura conhecê-lo no plano do *logos*, da palavra, da razão, da discursividade. Mas nem por isso o mundo é para ele um mundo a conhecer. É, antes, um mundo a usufruir, de tal modo que as coisas que há nele não se definem pela sua cognoscibilidade, ou inteligibilidade: o que elas *são* para o não-apaixonado não é o que se pode conhecer ou compreender delas, mas sim o que têm de potencialmente prazeroso ou doloroso.

Mas dizer que o mundo do apaixonado é composto por objectos seria ainda mais incorrecto. Definida pela negativa, a relação que tem com o seu mundo é uma forma de negligência ou incúria (*ameleia*, o oposto de *epimeleia*), um não-cuidado com o que, antes da paixão, constituía a sua identidade: o lar, os familiares, etc., ou seja, tudo aquilo que, para o não-apaixonado, permanece o essencial, o que tem mais valor.⁴ É certo que a perspectiva do apaixonado também é dominada pelo desejo de prazer, como a do

3 O vocabulário da ἐπιμέλεια e do ἐπιμελεῖσθαι é, na verdade, transversal aos três discursos sobre eros, como veremos.

4 Cf. τὴν τῶν οἰκείων ἀμέλειαν em 231b.

não-apaixonado. Mas, na deste, a objectificação de “o que é melhor” determina que os prazeres sejam calculados de forma a serem integrados num todo que inclui tudo o que diz respeito ao lar, e que se distende ao longo do tempo, até à velhice e ao fim da vida. Já o apaixonado não objectifica nada, não se constitui de todo como sujeito do conhecimento, vive perdido no presente, no imediato, destituído de discernimento, embriagado pela expectativa de possuir o outro e satisfazer o desejo que o domina. No seu mundo, tudo gira em torno do outro, do amado, mas tal significa que tudo tem a sua identidade definida pelo que *erōs quer imaginar* que pode servir a sua consumação. A *epimeleia* que define o apaixonado é, por isso, muito mais uma *vontade de ilusão* do que uma vontade de verdade, e o seu mundo é, por isso, muito mais um mundo encantado e uma denegação da realidade do que um mundo de objectos.

Não há nada de arbitrário em falar-se aqui de “vontade de verdade” e “vontade de ilusão”. A discussão de *erōs* no *Fedro* culmina na caracterização da figura do filósofo como aquele cujo *erōs* é dirigido à verdade — aquele para quem as coisas se definem pela sua inteligibilidade, aquele para quem o mundo sensível não é senão uma manifestação da “planície da verdade” e o que realmente importa é alimentar-se do alimento que nela há e não de ilusões (248b). Tal filósofo caracteriza-se, por um lado, pelo discernimento e pelo auto-controle do não-apaixonado do discurso de Lísias, mas, por outro, pela embriaguez, ou pela loucura, do apaixonado, não pelo calculismo do hedonismo pragmático do não-apaixonado.

Mas tudo isto pertencerá ao terceiro discurso sobre *erōs*. Temos de considerar agora o segundo.

II.

O segundo discurso — proferido por Sócrates num espírito que pode começar por parecer apenas o de uma competição retórica com Lísias — oferece uma imagem muito negativa de *erōs*. É uma verdadeira *kakēgoria*, uma acusação difamatória, uma calúnia, contra o deus *Erōs*, como Sócrates dirá depois (243a). A sua ideia principal é expressa com toda a crueza no final: os apaixonados gostam dos seus amados, ou sentem afecto por eles (*φιλοῦσιν*), “como os lobos se deliciam com os cordeiros” (241d). O sentido desta imagem é até mais sinistro do que pode parecer numa primeira impressão. Sim, ela sugere, em linha com o primeiro discurso, que *erōs* é essencialmente um desejo de posse, e que o seu foco é a posse sexual. E sugere igualmente, uma vez tomada em conjunto com o resto do discurso, que o desejo de posse sexual é apenas uma parte de um desejo de posse mais abrangente — de um desejo de dominar e controlar todas as facetas e dimensões da vida da outra pessoa, a ponto de a reduzir a uma fonte de prazer. Mas a imagem significa ainda mais do que isso. Significa que *erōs* é um “gostar” que apenas *parece* ser amor, uma forma de *philia* que não é realmente amor, mas sim uma mistura de amor e ódio.

E isso é dito muito claramente por Sócrates. A afeição do apaixonado (*τὴν ἐραστοῦ φιλίαν*) pelo seu amado “não assenta num bem-querer” (*οὐ μετ’ εὐνοίας γίγνεται*), mas constitui-se, antes, “por graça da saciação” (*χάριν πλησμονῆς*), semelhantemente à afeição por um alimento (*σιτίου τρόπον*, 241c-d) — e, por isso, não só se pode dizer que os apaixonados gostam dos seus amados como os lobos dos cordeiros, mas também, segundo a formulação do último

resumo do discurso, que eles, “por pequenas coisas, geram dentro de si grandes ódios e são ciumentos e prejudiciais para os seus favoritos” (243c). O outro resiste à posse, e esta resistência — que não pode deixar de se manifestar numa multiplicidade de “pequenas coisas” — gera “grandes ódios” no apaixonado. Assim, *erōs* é essencialmente ciúme, um ciúme que sufoca e diminui o amado, a ponto de o prejudicar tanto, que só se pode concluir que é sempre melhor para ele entregar-se sexualmente a quem não está apaixonado por ele do que a quem está. Ser amado por quem esteja apaixonado é mau. É esta a tese do discurso, a mesma tese de Lísias, mas fundamentada de outro modo.

Porém, o desejo de posse não é referido apenas por meio da imagem dos lobos e dos cordeiros. É-o também, e muito expressamente, na descrição de *erōs* como uma doença. A tese do discurso é a mesma que a de Lísias porque, tal como este, tem como pressuposto que “o apaixonado é alguém mais doente (μᾶλλον νοσεῖν) do que o não-apaixonado” (236a-b). Esta doença consiste num “ser regido pelo desejo e ser escravo do prazer” que leva o paciente a procurar “tornar o seu amado o mais possível uma fonte de prazer para si” (ὥς ἡδιστον ἑαυτῷ, 238e). Ora, “para aquele que tem uma doença é agradável tudo aquilo que não se lhe oponha, e é-lhe odioso tudo o que seja mais forte do que ele, ou então de igual força. Portanto, o apaixonado não suportará voluntariamente um favorito nem mais forte nem igualmente forte, antes procurará torná-lo mais fraco e inferior” (238e-239a). Como indicámos acima: a ideia do discurso é a de que o apaixonado odeia o seu amado porque odeia a resistência que este oferece ao desejo de posse. E esse ódio não é um mero sentimento. É uma forma de agir, de actuar

na relação com o outro. Focado num “prazer momentâneo” (τοῦ παρ᾽αυτίκα ἡδέος, 239b), o apaixonado tudo faz para que o seu amado seja “ignorante em vez de sábio, covarde em vez de corajoso, incapaz de falar em vez de mestre de retórica, lento de espírito em vez de rápido” (238e-239a). Por isso, faz dele, o mais possível, um prisioneiro — exclui-o de “outras convívências” (239b) que o possam tornar melhor, ou mais forte. Já o discurso de Lísias havia enunciado a mesma ideia. Mas Sócrates acrescenta um ponto importante: para o apaixonado, é decisivo afastar o seu amado da “coisa inspirada pelos deuses, a filosofia” (τοῦτο δὲ ἡ θεία φιλοσοφία τυγχάνει ὄν, 239b), ou, o que é o mesmo, daquilo que é mais benéfico para “a educação da alma” (πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς παίδευσιν, 241c).

No terceiro discurso — o segundo de Sócrates —, esta afirmação será invertida, e dir-se-á então que, pelo contrário, só *erōs* conduz à filosofia. Mas estamos ainda longe desse momento, e, como veremos, é muito importante não pressupor que o terceiro discurso exprime plenamente o pensamento de Platão e o segundo nada importa, ou é apenas um exercício de retórica.

O desejo de posse que ele descreve é um desejo de possuir a alma do outro, mas também o corpo, claro, só que não apenas sexualmente. Para o possuir absolutamente, o apaixonado prefere que o corpo do seu amado seja o mais possível “sem fibra e sem robustez”, “inexperiente de trabalhos de homem e de suores austeros, mas experiente de um modo de vida delicado e efeminado, adornado com cores e enfeites postiços” (239c-d). Neste ponto, é natural que o leitor moderno fique perplexo. Que todos os casos de verdadeiro amor sexual, paixão erótica, *erōs* impliquem um desejo de enfraquecer e

efeminar o corpo da pessoa amada, é uma generalização que não pode ser, de forma alguma, válida. Mas, aqui, começamos a compreender que, embora o discurso tenha a pretensão de dar conta da natureza de todo o *erōs*, na verdade só se refere expressamente a um tipo social de *erōs*, o mesmo que estivera em causa no discurso de Lísias. Trata-se de *erōs* na típica relação ateniense entre um homem mais velho e um rapaz, um adolescente, que se torna o seu “favorito”, e que ele prepara para ser um pleno cidadão de Atenas antes de casar e ter filhos. O discurso de Sócrates retrata os casos em que a paixão do homem mais velho pelo rapaz prejudica ambos, praticamente os aniquila, e fá-lo levando ao extremo as implicações do discurso de Lísias sobre o carácter doentio de *erōs*. Com isso, pretende fazer concluir que, sempre que *erōs* está envolvido naquele tipo de relações, estas são desastrosas. Deste modo, além de o apaixonado apoucar e efeminar o corpo do seu amado (assim o diminuindo como cidadão, visto que o torna inútil para a guerra, 239d), também destrói a sua ligação com o lar: o apaixonado vê com bons olhos que o seu amado seja “privado de pai e mãe e parentes e amigos, os quais toma por não mais do que obstáculos e censuras” ao seu relacionamento com ele (239e-240a); e “terá ciúmes de um favorito que tenha património”, de forma que “se alegrará se este for dissipado” (240a); e ainda fará votos para que o seu favorito, “por tão longo tempo quanto possível, não tenha mulher, não tenha filhos, não tenha lar” (240a). Tudo o que lhe importa é “colher o que há de mais doce” nele, como se de um fruto se tratasse (240a).

Mesmo que só digam respeito a um tipo social, estas generalizações não deixam de ter a sua força — ou de poder pretender dizer qualquer coisa sobre o que *erōs* *tende* a ser em geral. O facto de os seus efeitos *poderem* ser esses revela

algo sobre a natureza de *erōs* — “sobre como ele é” (οἷόν τ’ ἔστι) e sobre “a sua potencialidade”, o seu “poder” (ἢν ἔχει δύναμιν, 237d). Ora, é especialmente significativo o que o discurso diz, quer sobre o dia-a-dia do apaixonado com o seu favorito (240b-e), quer sobre o que acontece quando *erōs* chega ao fim (240e-241c).

Esse dia-a-dia é penoso para o rapaz. O apaixonado torna-se, para ele, “aquele em cuja companhia é menos prazeroso passar o dia” (240b). Primeiro, porque a diferença de idades acaba por determinar que seja impossível alcançar satisfação em tal companhia. O que pudesse haver de prazeroso no início esfuma-se: “mesmo a convivência entre os da mesma idade pode levar à saciedade” (κόρον, 240c), e entre os de idade muito diferente essa saciedade rapidamente se instala. O prazer transforma-se em tédio. Mas este tédio é ainda mais difícil de suportar porque o apaixonado nunca deixa de lançar as suas redes sobre o rapaz e tentar aprisioná-lo. Para ele, não há outro prazer senão o de “ver, ouvir e tocar o seu amado, bem como de todas as outras percepções que possa ter dele” (240d) — não há outro prazer senão o prazer da beleza (237d), o prazer de tirar proveito da flor da idade do outro, mesmo que seja apenas através da visão ou da audição —, e isso leva a que o apaixonado passe o dia a procurar servi-lo “como um servo que tivesse prazer em estar constantemente perto dele” (240d). O apaixonado não larga o amado, e está sempre pronto a humilhar-se, como um pedinte, para o servir. É essa a natureza da sua compulsão — do “aguilhão” que o move (cf. ὅπ’ ἀνάγκης τε καὶ ὄστρου, 240d).

Mas o ponto principal é que, embora este serviço pareça ser a manifestação de um bem-querer, é, na verdade, ciúme — é a manifestação de um desejo de possuir, de

SOBRE O AUTOR

João Constâncio é professor catedrático do Departamento de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa (NOVA FCSH), onde se doutorou, em 2005, com uma dissertação sobre imagens e concepções da vida humana em Platão, e onde exerce os cargos de director do Instituto de Filosofia da Nova (IFILNOVA) e coordenador do Doutoramento em Filosofia. É autor do livro *Arte e Niilismo: Nietzsche e o enigma do mundo* (Tinta-da-china, 2013), bem como co-organizador de cinco livros sobre Nietzsche — incluindo, com Maria João Mayer Branco e Bartholomew Ryan, *Nietzsche and the Problem of Subjectivity* (Walter de Gruyter, 2015). Tem escrito e leccionado igualmente sobre questões

fundamentais da Estética, da Antropologia Filosófica e da Filosofia da História nas obras de Platão, Kant, Hegel, Schopenhauer e Heidegger. Os seus projectos mais recentes incluem a publicação de um opúsculo sobre *As Tentações de Sant'Antão*, de Hieronymus Bosch (*Sobre o Absurdo*, Documenta, 2024); a tradução e comentário — com uma introdução escrita em colaboração com Luisa Buarque — da peça *Lisístrata*, de Aristófanes (em curso de publicação); e a co-organização, com Simon May, de um volume de ensaios intitulado *Who is Heidegger's Nietzsche?* (também em curso de publicação).

SOBRE A COLECÇÃO

*O que se pode fazer, enquanto filosofia e poesia estão separadas,
está feito, perfeito e acabado. Portanto, é tempo de unificar as duas.*

Friedrich Schlegel

Na tradição ocidental, deu-se por certa a separação entre filosofia e literatura, tendo-se como consequência um entendimento histórico que cindia, de um lado, a mente, a reflexão ou a razão, e, de outro lado, o corpo, a criação ou a emoção. Perdia-se, assim, a possibilidade de um conhecimento que, em vez de separar, aproximasse filosofia e literatura, perguntando-se: mas escritores não filosofam, e filósofos não escrevem?

Os ensaios abertos desta colecção surgiram da vontade de explorar o modo como, apesar da conhecida crítica metafísica que a filosofia dirigiu à literatura, elas não cessaram de se aproximar, em especial desde a Modernidade. Nessa exploração, a forma do ensaio desponta pela sua capacidade de atrelar diferentes áreas, como a política e a

ética, num exercício de escrita que faz a filosofia e a literatura se encontrarem.

A colecção Ensaio Aberto resulta de uma parceria originada no âmbito do Programa de Internacionalização da Capes (Capes-Print) entre a Universidade NOVA de Lisboa e a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, sob coordenação da investigadora Tatiana Salem Levy (NOVA) e do professor Pedro Duarte (PUC-Rio). O financiamento é realizado pela República Portuguesa através da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto 380183 do Instituto de Filosofia da NOVA. A selecção de manuscritos se dá por meio de revisão por pares em sistema duplo-cego. A publicação é feita pelas editoras Tinta-da-china, em Lisboa, e Tinta-da-China Brasil, em São Paulo.

A COLECÇÃO

A parte maldita brasileira — Literatura, excesso, erotismo, Eliane Robert Moraes

Não escrever [com Roland Barthes], Paloma Vidal

O mar, o rio e a tempestade — Sobre Homero, Rosa e Shakespeare, Pedro Süsskind

O escândalo da distância — Uma leitura d'A Montanha Mágica para o século XXI, João Pedro Cachopo

© 2025, João Constâncio,
Edições Tinta-da-China Brasil
e Edições Tinta-da-china

Tinta-da-China Brasil/Associação Quatro Cinco Um
Largo do Arouche, 161 sl. 2
República — São Paulo — SP — Brasil
E-mail: editora@tintadachina.com.br
www.tintadachina.com.br

Edições Tinta-da-china
Palacete da Quinta dos Ulmeiros
Alameda das Linhas de Torres, 152 — E.10
1750-149 Lisboa — Portugal
Tels.: 21 726 90 28
E-mail: info@tintadachina.pt
www.tintadachina.pt

Título: *Três Discursos sobre Eros: Meditação sobre o Fedro de Platão*
Autor: João Constâncio

Coordenadores da colecção: Pedro Duarte e Tatiana Salem Levy
Edição: Tinta-da-china
Revisão: Tinta-da-china
Composição e capa: Tinta-da-china (P. Serpa)

1.^a edição: Junho de 2025

ISBN: 978-989-671-903-6
Depósito legal n.º 547302/25

O autor escreve segundo a norma ortográfica
de Portugal anterior ao Acordo de 1990.

Este livro foi composto em caracteres CrimsonPro e Tanker.
Foi impresso na Rainho & Neves em papel Coral Book de 80 grs.
durante o mês de Maio de 2025.

