

Mania e epithymia em Platão: um estudo do Fedro e Banquete

RESUMO

Platão, no diálogo *Fedro*, apresenta *Eros* no papel de uma força irracional que possui ligação com a *manía* (delírio), cujas diversas formas, de acordo com o segundo discurso de Sócrates, não são todas negativas. No Banquete, *Eros* assume, de forma particular, uma dimensão constitutiva como *epithymia* (Desejo). Com efeito, a noção de *Eros* tanto como forma positiva de *manía*, quanto de *epithymia* tem um lugar de destaque na filosofia de Platão, pois adquire o papel de motor essencial da vida humana, incluindo-se aí a própria atividade filosófica.

Palavras-chave: *Eros; mania; epithymia; Platão.*

ABSTRACT

Plato in the *Phaedrus* dialogue, presents *Eros* in the role of an irrational force that has a connection with mania (*delirium*), whose various forms, according to the second speech of Socrates, are not all negative. In the Banquet, *Eros* takes a special way, a constitutive dimension as *epithymia* (*Wish*). Indeed, the notion of *Eros* as both positive form of mania, as of *epithymia* has a prominent place in the philosophy of Plato, it takes the role of a key driver of human life, including there in the very philosophical activity.

Keywords: *Eros; mania; e pithymia; Plato.*

* Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Email: apcj9@hotmail.com

O objeto da presente investigação consiste em apresentar a temática de Eros ligada à **MANÍÁ E EPITHYMIA** na filosofia de Platão especificamente nas obras ***Fedro* e *Banquete***. As questões referentes à *Erótica* platônica vêm assumindo um papel de grande relevância nos estudos contemporâneos e, de forma particular, o entendimento de sua dimensão constitutiva como *epithymia* (Desejo). Com efeito, a noção de Eros como manifestação de desejo, tem um lugar de destaque na filosofia de Platão, pois adquire o papel motor essencial da vida humana, incluindo-se aí a própria atividade filosófica.

A natureza de *Eros* na filosofia platônica aparece ligada à relação estabelecida entre o homem e a verdade, ou seja, como ser intermediário que assente de forma dinâmica (carência/desejo) o conhecimento. Com efeito, embora se possa ler, em diálogos como *Fédon* (65a-67b) e *República* (438d-440a), que o conhecimento seria algo que a *psyché* carrega consigo, cabendo-lhe retomá-lo por meio da reminiscência, pode-se igualmente encontrar, em diálogos como *Fedro* (246a-b) e *Banquete* (206b-207a), que esse conhecimento é como que refém de *epithymia* (desejo) e, dada essa condição, só é despertado no interior de uma relação erótica, na qual o mestre seduz o discípulo para juntamente com ele, enamorar-se pelo conhecimento. Mas de que forma o conhecimento torna-se refém de *epithymia*? *Epithymia* representa, aqui, a face complementar de um sentimento de carência; é nessa dimensão que o conhecimento torna-se refém do desejo, pois *epithymia* é elemento essencial à vida de todos os seres humanos, gerando uma dinâmica centrada na alma. Em outros termos, é pelo *Eros* que se viabiliza a ascese rumo ao conhecimento do que é verdadeiro, de modo que *Eros* representa esse motor privilegiado para a prática da filosofia. Pois que, ao mesmo tempo em que a alma é pensada como a sede de *epithymia*, é no corpo que ela encontrará o ponto de partida da ascese filosófica.

Uma análise detida da noção platônica de *Eros*, portanto, permite repensar a tão difundida dissociação atribuída a Platão entre corpo e alma e, como corolário, entre sensível e inteligível. Acredito que, em Platão, *Eros* emerge como uma força capaz de elevar os homens da escravidão das paixões à busca da verdade. É nesse sentido que pretendemos investigar a dinâmica de *Eros* como *epithymia* no encontro da filosofia. Para efeito desta comunicação, passaremos a um breve exame das questões a serem desenvolvidas ao longo de nossa pesquisa.

a) *Eros* como *epithymia* (Desejo)

O *Banquete* constitui-se basicamente de sete discursos sobre a natureza e as qualidades de *Eros*. Os oradores que participam são pessoas importantes e representam diversas classes da cultura helênica. Antes de Sócrates, os demais convidados fizeram em seus discursos elogios a *Eros* sob diferentes pers-

pectivas, enaltecendo-o ora como o mais antigo dos deuses, ora como se apresentando como *Eros* vulgar e *Eros* celestes etc.

Sócrates começa afirmando que *Eros* não seria um deus, pois é motor de *epithymia* (desejo) e *epithymia* é sempre desejo de algo que não se tem, ou que se tem, mas se teme perder. Portanto, a *epithymia* (desejo) nasce da falta e é nessa dimensão de privação e desejo que identifico mais uma vez a dinâmica de *Eros*. Mas como essa dinâmica pode acontecer se *Eros* não é um deus?

Platão acrescenta que, analogamente, existirá entre o belo e o feio um grau intermediário do que não é belo e nem feio. É justamente aí que *Eros* está inserido, nesse grau intermediário; por isso, não pode ser considerado nem deus, nem imortal. *Eros* seria um ser intermediário entre homem e deus, entre o mortal e o imortal, ou seja, de acordo com a terminologia tradicional da religião grega, é um *daimon*. Tendo por base essa definição e na tentativa de justificar essa privação e desejo (Dinâmica) que se fazem presentes na natureza de *Eros*, Platão narra, através de Sócrates/Diotima, uma genealogia alegórica desse *Daimon*: Filho de Πορος (Recurso), *Eros* herdou de Poros todas as suas características boas e belas. Sua mãe, todavia, é Πένια (pobreza): dela herdou suas qualidades negativas, como a mendicância, a precariedade. Por isso se justifica à natureza intermediária do amor. Do pai, *Eros* recebe a capacidade e o desejo de buscar as coisas boas e belas; da pobreza de sua mãe, deseja buscar justamente aquilo que não possui.

Só quem não possui aquilo que deseja está na condição de desejar, quer porque não é tão rico para tê-lo já, quer porque não é tão pobre ou se encontra privado de expediente para desejá-lo. (TRABATTONI, 2010, p.151).

Parece-me que a narração do mito do nascimento de *Eros* apresenta a todos no *Banquete* as suas duas faces: face de grandeza e face de miséria, tal que uma sempre busca completar a outra¹. Depois de definir a natureza de *Eros*, Diotima revela a Sócrates o segredo de seu verdadeiro objeto, que é a procriação na beleza, tanto corporal quanto espiritual. É tendo em vista este desejo de imortalidade que ela passa a descrever a ascensão dialética da alma.

Para Diotima, *Eros* é *epithymia* de procriar no Belo, e o fruto de tal procriação no belo está ligado à *epithymia* de procriar na alma, que pode assumir diferentes configurações; ou seja, *Eros* é desejo de imortalidade da alma. A sacerdotisa passa então a descrever a ascensão dialética da alma para intuição da beleza suprema, na qual se coroa o desejo de imortalidade. Em suma, quando Diotima descreve os vários passos da *escala amoris*, ela adverte

¹ Contudo, algo só pode ser desejado em estado de falta e não em presença, pois não se deseja aquilo de que não se precisa mais. Segundo Sócrates, o que se ama é somente "aquilo" que não se tem. E se alguém ama a si mesmo, ama o que não é. O alvo do amor sempre está ausente, mas sempre é solicitado. Analogamente, a verdade é algo que está sempre mais além, sempre que pensamos tê-la atingido, ela se nos escapa entre os dedos.

Sócrates que, de degrau em degrau, a procura do belo em si é o que existe de mais alto e de mais sublime nos mistérios de *Eros*. É na dinâmica desta ascensão que a alma é atraída pela beleza dos objetos que fascinam e é movida pelo desejo de procriação e imortalidade. Conforme a ascensão se realiza, ocorre mudança nos objetos e natureza da procriação. Primeiro é a beleza dos corpos e o desejo de procriação biológica que dinamiza a alma; depois, a beleza da alma e seu desejo de procriação espiritual. Em seguida, vem a beleza da ciência e, finalmente, a beleza suprema da idéia do belo. A ascensão é dirigida pelo *logos* que revela a diversidade de sentidos dos objetos percebidos.

Para terminar esta breve apresentação do discurso de Diotima, concluo que a figura dinâmica de *Eros* como ser intermediário, pois está a meio caminho entre a ignorância dos homens e a perfeita sabedoria da divindade, é movida sempre pelo desejo (*epithymia*) do belo e do prazer em direção à contemplação pela alma da ideia do Belo em si mesmo. Pois *Eros* é força que permite ao homem superar a sua não-transcendência e encontrar no plano divino a partilha do conhecimento e imortalidade a que a alma aspira, noção que preenche por inteiro, no diálogo, o discurso da sacerdotisa de Mantinéia.

Deixemos o *Banquete* e vejamos agora o que Platão diz sobre essa proximidade de *Eros* como *mania* no *Fedro*.

O diálogo se inicia com Fedro, confessando a Sócrates que portava o discurso de Lísias, famoso orador e logógrafo da época sobre *Eros* (*Λογοιερῶτικῶν*). O entusiasmo de Fedro acerca do discurso de Lísias é tanto que Sócrates demonstra-se perplexo e até se mostra impulsionado a produzir um discurso à altura do de Lísias. É então que profere seu primeiro discurso burlesco, dedicado à divindade, note-se que enquanto no *Banquete* assistimos a desconstrução, no discurso de Diotima, do caráter divino de *Eros*, no contexto de *Fedro*, ele recupera a condição de deus defendida pelos demais oradores na casa de Agatão.

Encontramos também, no *Fedro*, *Eros* num papel de uma força irracional que possui ligação com a *manía* (com o delírio), no qual Sócrates afirma que nem todas as formas de *manía* são negativas; logo, ele aponta para a capacidade de prever o futuro como aspiração dos deuses, a purificação dos ritos religiosos, como a *manía* inspirada pelas musas (poesia), chegando finalmente a *éros*.

Sócrates – existe uma terceira espécie de delírios: é aquela que as musas inspiram. Quando ela atinge uma alma virgem e ingênua, transporta-o para um mundo e inspira-lhe odes e outros poemas que celebram as façanhas dos antigos e que servem de ensinamento às novas gerações. Mas quem se aproxima dos umbrais da arte poética, sem o delírio que as musas provocam julgando que apenas pelo raciocínio será bom poeta sê-lo-á imperfeito, pois que a obra poética inteligente se ofusca perante aquela que nasce do delírio. Embora não sejam somente estas, já ficas sabendo quais são as belas vantagens que se podem usufruir de um estado delirante inspirado pelos deuses. (PLATÃO. *Fedro*, 244b - 245 c).

O desígnio que Platão faz à poesia no diálogo do *Fedro* torna-se interessante, pois, tal aproximação ocorre também, no diálogo do *Íon*, no qual o tema da *mania* (ou delírio) também fora atribuído aos poetas, tendo por objetivo retirá-los do conhecimento racional, extraindo todo o prestígio de caráter normativo (TRABATONNI, 2010, p. 111).² Segundo Trabattoni, Platão se deu conta de que o homem não é conduzido a certos pensamentos e comportamentos somente pela ciência, verdade e raciocínio, mas, também pela força lógica e irracional; fazendo com que a atitude do filósofo seja de repulsa, como podemos notar no *Íon*, *Apologia*, *Ménon*, *Górgias*.

Mas é no *Fedro* que Sócrates afirma que a *mania* nem sempre é um mal, pode também ser um bem. É justamente essa problemática da distinção do irracional que destacamos neste diálogo. Portanto, o que surge nesse ponto é que precisa diferenciar o irracional que se torna instrumento e substância da filosofia, do irracional que é irracional e nada mais, conduzindo a satisfação de caráter material e transitório, antes que o saber; é isso que encontramos no *Fedro* como problemática, pois os homens em sua condição mortal tem apenas uma fraca recordação das ideias e não podem ter delas um conhecimento direto (como vimos no mito do Segundo discurso narrado por Sócrates), é útil o impulso da força de *Eros*, mediado pelo belo e pelo desejo que ele suscita, de maneira bem entendida aproprie-se de *Eros* pela parte boa e se desfaça do aspecto da fruição sensível. Em seguida, na segunda parte do diálogo, resalta-se também a ideia de que a filosofia nunca vai tornar-se um saber infalível e conhecido com sua técnica científica de clara intuição do intelecto, fazendo com que o filósofo recorra ao meio menos nobre da persuasão, baseado na dialética e no raciocínio.

Podemos, assim, expressar de um outro modo, a relação que liga *Eros* à retórica, ou melhor, à persuasão de que a retórica pretende ser ciência: trata-se da psicagogia, ou seja da condução da alma. Assim como *eros*, impulsos para a beleza mediada pelo desejo, é um instrumento por meio do qual a alma pode ser educada e conduzida para a verdade filosófica, do mesmo modo a persuasão, se não entendida como técnica barata e vulgar para suscitar um assentimento superficial educa alma e conduz ao limiar do saber. (TRABATONNI, 2010, p. 115).

As duas partes do diálogo, segundo Trabattoni, podem ser mais corretamente entendidas, já não como dois motivos que se divergem, mas, sim, como dois modelos diversos de se dizer a mesma coisa, ou seja, sublinhar o mesmo motivo. O que faz com que o objetivo do mesmo, não seja contrapor a filosofia

² Em todo caso, no *Íon*, Platão fala de poesia como de uma força irracional capaz de conduzir as almas a experimentar determinados sentimentos, como medo, angustia ou piedade, de modo singularmente análogo a quanto fizera *Górgias* no *Elogio de Helena*, onde o sofista havia tentado mostrar que a palavra age quase como uma droga e arrasta os homens a executar determinadas ações contra seu intelecto e contra a sua vontade.

da retórica, a ciência à persuasão, mas, sim, em atestar que o saber mais alto que o homem possa alcançar é a filosofia e não a *Sophia*.³ Portanto, a filosofia necessita de éros e da persuasão.

A persuasão desenvolvida pelo filósofo é diversa daquela promovida por logógrafos, retores e sofistas, os discursos do filósofo Sócrates, mesmo se fundados num assunto errado, são sempre melhores do que o de Lísias. (TRABATONNI, 2010, p. 116).

Assim, a discussão acirrada entre a possibilidade ou não de uma dualidade entre *Eros* e a retórica, presentes na estrutura do diálogo, permanece como tentativa de justificar a equiparidade de ambos. Parece-nos mais plausível concordar com a tese de uma simultaneidade de tais conceitos, visto que, como afirmara Trabatonni, ambos, embora sejam conceitos estruturalmente diferenciados, desembocam na mesma finalidade, que é a tarefa de se ascender à filosofia, ressaltando a necessidade da persuasão e do *Eros* à filosofia. Pois, se não se compreende a relação de *Eros* e persuasão, em suma, não se compreende porque a razão filosófica, fundada na posse da verdade, deva ter necessidade das seduções irracionais proporcionadas por *Eros*: necessita disso precisamente porque uma razão filosófica objetiva e impessoal não existe (tal seria a *Sophia*), e, por conseguinte, a filosofia permanece, em todo caso, devedora dos impulsos do desejo e dos estímulos de uma persuasão corretamente orientada.

Por isso, os estudos que acolhem ao *Eros* como valor filosófico, e que da mesma forma, apresenta a imagem epistemológica e metafísica da filosofia, não atinge o seu objetivo, pois, se assim fosse, filosofia e *Eros* se impugnaríamos sem nenhuma mediação, ou seja, pensar o *Eros* como modelo irracional, e o *lógos* como modelo da razão, não possibilita encontrar nenhuma forma satisfatória, a não ser por uma adaptação, do qual um lado apresenta o irracional útil à filosofia e outro, a filosofia não se porta como uma doutrina clara e distinta.

Referências bibliográficas

Bibliografia principal:

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução por Carlos Alberto Nunes. Edição Bilíngüe – Pará. EDUFPA, 2010. (Col. Os diálogos de Platão).

PLATÃO. *Diálogos*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, [s.d.] (Coleção Os pensadores).

³ As diferenças evocadas no *Fedro*, noutras palavras, não tem o objetivo de separar o branco do preto, o bem do mal, mas de fazer observar a diferença onde há a aparência de uma proximidade. (TRABATONNI, 2010, p. 116).

PLATO'S. *Symposium*. Translation by Seth Benardete; with commentaries by Allan Bloom and Seth Benardete. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução por Carlos Alberto Nunes. Edição Bilingüe – Pará. EDUFPA, 2010. (Col. Os diálogos de Platão).

_____. *Fedro*. Tradução, Introdução e notas por José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

L. ROBIN. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris 1964. A primeira edição é de 1908; edição italiana: *La teoria Platonica dell'amore*, tradução de D. Gavazzi Porta, prefácio de G. Reale, Milão 1964.

Bibliografia secundária:

GAZOLLA Rachel, et. al. *Estudos platônicos - sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Ed. Loyola. 2009. (Col. Estudos Platônicos).

JAEGER W. *Paidéia, a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MIGLIORI, M., NAPOLITANO, Valditara L., FERMANI A., Interiorità e anima. *La psyche in Platone*. Vita e Pensiero, Milano, 2007.

REALE G. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das doutrinas não-escritas*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Eros demonem ediatore e Il gioco delle maschere nel Simposiodi Platone*. Rizzoli, Milano, 1997.

ROBINSON. T. M. *As origens da Alma*. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archai).

_____. *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, Toronto 1970.

_____. T. M. *A Psicologia de Platão*. Tradução por Marcelo Marques. São Paulo. Ed. Loyola, 2007. (Col. Estudos Platônicos).

SZLEZÁK, Thomas A. *Platão e a escritura da Filosofia*. São Paulo. Ed. Loyola, 2009. (Col. Estudos Platônicos).

SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão III: cidade, alma, cosmo*. São Paulo, 2009. (Col. Estudos Platônicos).

SANTAS, G. *Plato Freud: two theories of love*. Basil Blackwell, Oxford, 1998.

TRABATTONI, F. *Platão*. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archai).