

Sobre o Discurso de Aristófanes

Tiago Jorge de Huet Bacellar de Araújo Rocha

**Dissertação de Mestrado em
Filosofia**

Versão corrigida e melhorada após defesa pública

Outubro, 2022

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia (Filosofia Geral), realizada sob a orientação científica de professor doutor Mário Jorge de Carvalho.

[DECLARAÇÕES]

Declaro que esta tese dissertação é resultado da minha investigação independente e pessoal. O seu conteúdo é original, todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

Lisboa, de de

Declaro que esta dissertação se encontra em condições de ser apreciada pelo júri a designar.

O orientador,

Lisboa, de de

*Ce que j'aimais dans l'anthropologie c'était sa puissance de négation,
son acharnement à définir l'homme, à l'instar de Dieu, en termes de ce
qu'il n'est pas.*

Samuel Beckett

AGRADECIMENTOS

**Uma palavra de dívida e gratidão para o Senhor Professor Mário Jorge de Carvalho.
Por me ter iniciado nos mistérios platônicos e pela generosidade com que sempre me honrou.**

Este trabalho é, de todas as maneiras, seu.

ÍNDICE

I Considerações introdutórias

- 1.1 [A situação cultural, o simpósio e o elogio paradoxal](#) p.6
- 1.2 [A posição dentro do *Simpósio*. Os discursos de Fedro, Pausânias e Erixímaco](#) p.41

II [O discurso de Aristófanes. Um mito médico e cómico](#) p.56

III A história humana

- 3.1 [Quem foi o homem esfera?](#) p.91
- 3.2 [O corte e a intervenção de Apolo](#) p.101
- 3.3 [O desespero do humano mutilado](#) p.107
- 3.4 [Uma segunda “viuvez” – o expediente de substituição](#) p.112
- 3.5 [A cirurgia do humano e a invenção do coito](#) p.116
- 3.6 [O caminho do esquecimento: o remanescente da história humana até hoje](#) p.124

IV [Eros, a aventura em busca da plenitude](#) p.137

V A vida como passagem sem porta para a totalidade

- 5.1 [A identidade humana](#) p.155
- 5.2 [Eros e o ultrapassamento de si – considerações finais](#) p.159

[Bibliografia](#) p.166

I Considerações introdutórias

1. A situação cultural, o simpósio e o elogio paradoxal

Não seria injusto afirmar que, de entre os discursos que compõem o *Simpósio* platónico, o discurso de Aristófanes foi aquele que – pelo menos tanto quanto o seu par socrático – gozou de uma especial atenção (académica e, se assim se pode dizer, popular) ao longo dos séculos. Isso não sucede por acaso. Talvez como nunca foi feito depois, a fábula fantástica que Platão põe na boca do comediógrafo mistura, com uma concisão admirável, a expressão do grande problema do humano – o “quê” e “para quê” do próprio homem – com uma espécie de grau máximo de humor e ironia inteligentes. A tudo isto acresce a beleza formal que, cremos, ninguém ousará negar. Muitas são as suas qualidades literárias. Poder-se-ia dizer estarmos perante um texto precursor do romantismo, por um lado, e, por outro, no apogeu do género satírico, do conto *etc.* Muitas são, também, as suas qualidades filosóficas, inseparáveis das primeiras.

Na senda destas últimas, o que aqui procuramos estudar é justamente a identificação do problema humano – como que o *emblema* ou o *hieróglifo* do humano – que encontramos fixado no discurso de Aristófanes. Sucede, no entanto, que pelo seu carácter conciso, sumário, e também pela sua complexidade – devido às suas múltiplas facetas (cómicas, literárias, caricaturais, “científicas”, especulativas) – e também porque muito daquilo a que alude (e até mesmo muito do que é essencial nele) apenas fica dito, sugerido ou “sussurrado” nas entrelinhas, o discurso de Aristófanes é muito difícil de captar sem perda de substância. Por isso, não é raro que a sua interpretação seja unilateral, deixe de fora aspectos que deveriam ser levados em conta ou, pura e simplesmente, labore em mal-entendidos.

A preocupação de não perder nenhum dos veios que se cruzam no discurso de Aristófanes cria duas pressões em conflito uma com a outra e que é muito difícil de satisfazer simultaneamente.

Por um lado, a dimensão poliédrica do discurso de Aristófanes – o seu carácter multifacetado, a multiplicidade de factores de determinação que nele se cruzam e acotovelam uns com os outros – exige do leitor uma atenção de pormenor. Procuraremos justamente fazer jus à complexidade do próprio texto. Isso significa não

tentar contornar ou resolver artificial e superficialmente as suas ambivalências e contradições, não deixar escapar os diferentes fios que nele se enlaçam, tentar perceber as ligações entre todas as peças do seu puzzle. Tudo isto com uma aguda consciência de que muitos dos aspectos decisivos não são imediatamente manifestos e de que há toda uma rede ou trama de determinações que se acham fundidas umas com as outras e que só aparecem¹ sob pressão de análise. Numa palavra, este é um trabalho de interpretação de um texto bastante complexo e que, como todo o trabalho de interpretação, está de certo modo obrigado a desmontar e remontar o seu objecto. Daí decorre uma pressão de concentração no próprio “território” do discurso. Precisamente por causa da sua complexidade, o estudo da intervenção de Aristófanes no *Simpósio* requer um certo isolamento – uma focagem continuada, insistente e que, tanto quanto possível, explore e esquadrinhe tudo o que é significativo nele. Por isso, são de evitar as análises comparativas e as escavações filológicas, não porque em absoluto sejam dispensáveis, mas porque, de um ponto de vista metodológico, um texto rico como este exige, num trabalho que se quer curto, o risco de escolher: o risco da análise da parte – se assim se pode dizer, o risco da visão “microscópica”.

Mas, por outro lado, o discurso de Aristófanes de modo nenhum tem um carácter absolutamente fechado em si mesmo, como se fosse uma bolha no meio de um puro “éter”, determinada única e exclusivamente por si mesma. Sucede justamente o contrário. E isso cria uma pressão oposta àquela que acabamos de referir – uma pressão em direcção ao contexto (ao jogo de relações que há entre o próprio discurso e o seu contexto). Por outras palavras, à pressão de concentração no próprio discurso vem contrapor-se a necessidade de averiguar até que ponto aquilo que se encontra nele tem ou não a sua chave (ou, de todo modo, uma significativa parte das suas chaves) no meio ou na totalidade em que se situa e a que pertence.

De facto, como veremos, o *Simpósio* platónico tem características tais que fazem que, mais ainda do que em qualquer outro texto, os seus vários componentes (e, em especial, os vários discursos) dependam uns dos outros. E, por outro lado, como também veremos, o próprio *Simpósio* inscreve-se num determinado contexto cultural e parece

¹ Quer dizer. só aparecem no que têm de próprio, nas suas implicações, nas relações que sustentam umas com as outras, etc.

estar em intenso diálogo com ele. De tal modo que pode muito bem acontecer que não apenas uma grande parte, mas em certo sentido *tudo* nele acabe por aparecer a uma outra luz (acabe por dizer muito mais, por ser mais claro, por gerar outras possibilidades de sentido, etc.) quando posto em ligação com tudo isso. É verdade que uma das propriedades especiais do discurso de Aristófanes é a de haver um registo – e podemos dizer até que um registo *essencial* – em que o discurso fala *imediatamente* a cada um de nós e produz um efeito de *reconhecimento*. Esse registo não dependerá, portanto, de nada disso (dessa familiaridade com o contexto, etc.). Mas, sendo assim, isso não impede que possa também haver muitos outros aspectos – e aspectos relevantes para se perceber melhor o que está em causa no discurso (e na verdade até isso mesmo que produz o referido efeito imediato de reconhecimento) – que só se manifestam quando se procura encontrar o discurso de Aristófanes no seu próprio “habitat”.

Em suma, a *situação* cultural, por um lado, e a posição dentro do texto, por outro, são elementos relevantes e até indispensáveis para a compreensão do próprio discurso de Aristófanes. Esta não-independência de que falamos é do mesmo tipo que caracteriza as notas musicais no composto de uma melodia. Cada nota, que isoladamente é *tal e tal*, uma vez que esteja integrada numa melodia e apareça como momento dela, deixa de soar apenas com o seu valor próprio (o valor que tem isoladamente) e passa a soar de modo diferente consoante está precedida por esta ou aquela outra nota (sc. por esta ou aquela sequência de notas). Um fá antecedido por um ré ou por um mi não é o mesmo que esse fá antecedido por um lá ou por um dó. É justamente isso que faz a melodia enquanto tal. Assim, se se quiser encontrar a nota que faz parte de uma melodia, não se pode isolá-la dela. Se se insistir nesse isolamento em relação ao contexto melódico, perde-se a nota *na* melodia (a nota da melodia). Ora, algo equivalente acontece com o discurso de Aristófanes, tanto em relação ao resto do texto, quanto no que diz respeito à situação cultural e àquilo a que chamámos o “habitat” do *Simpósio*. O discurso é uma nota na melodia do *Simpósio* (que é uma nota no *corpus platonicum*) e ao mesmo tempo também uma nota na(s) melodia(s) dos discursos antropológicos, cívicos e políticos, médicos, etc. da antiguidade grega com que o *Simpósio* de Platão está em diálogo.

O que assim ganha contornos é a dupla preocupação que preside a este trabalho e ao mesmo tempo também o conflito de pressões opostas a que está sujeito – como que o conflito de fidelidades que se vê forçado a gerir e digerir.

Não há nenhuma fórmula mágica para resolver este problema e o caminho que seguimos tem em grande parte o carácter de um expediente ou de uma solução de enésima ordem, adoptada à falta de melhor. Procuramos fixar alguns pontos que nos parecem essenciais – de tal modo que não podem ser deixados de fora e a sua consideração altera significativamente o aspecto com que tudo se apresenta. Trata-se como que de algumas peças essenciais do puzzle do discurso de Aristófanes – peças que fazem parte dele (tanto do puzzle interno, quanto do puzzle “melódico”) e que, por isso, também terão de figurar em qualquer coisa como a construção total desse puzzle (ou seja, também terão de constar no resultado de uma averiguação mais ampla e circunstanciada). Também podemos comparar o trabalho que aqui propomos com a identificação de alguns pontos que na verdade pertencem ao discurso de Aristófanes e que terão de estar de algum modo incluídos e ligados uns aos outros em qualquer leitura do discurso (quer dizer, em qualquer leitura que tenha a preocupação de não deixar de fora nada relevante). Há outros pontos que não podemos incluir porque não caberiam. E ainda outros haverá também que inteiramente nos escapam ou dos quais, inconscientemente, fugimos.

Como é óbvio, a inclusão de uns e de outros é suscetível de alterar significativamente a figura que se desenha só a partir daqueles que aqui consideramos, mudando as suas linhas, etc. Mas, seja como for, se não estivermos em erro e se os pontos que tentamos identificar pertencem efectivamente à constelação do discurso de Aristófanes, o esboço que aqui traçamos capta, em aproximação,² alguns aspectos do que há de próprio no discurso (que é, em última análise, o que, quando muito, se alcança na nossa captação do que quer que seja).

*

² Numa determinada escala e dentro de um determinado ângulo, que podem ser complementados por outras escalas, outros ângulos, etc.

Em primeiro lugar, para esboçarmos um enquadramento minimamente correspondente àquilo para que o texto de Platão aponta, devemos ter presente que, desde o princípio, o *Simpósio* tem a forma de um olhar retrospectivo. Isso faz-se sentir logo na própria narrativa de enquadramento, que reconstitui a complexa cadeia de transmissão oral sem a qual nem sequer se conheceria o teor das intervenções. O simpósio na casa de Agatão é situado em 416 A. C., muitos anos atrás do “tempo real” da narrativa – de tal modo que tudo começa com uma nota de distância temporal. Mas o mais importante não é a quantidade dessa distância, mas sim a sua coloração qualitativa. Pois 416 A. C. – o tempo em que o simpósio terá tido lugar – é justamente a véspera da malfadada expedição à Sicília, que marcou o começo da queda do império ateniense, da derrota contra Esparta e da redução de Atenas a uma polis tutelada pela supremacia lacónica. Quer dizer, o intervalo entre 416 e o “tempo real” da narrativa no *Simpósio* de Platão marca a diferença entre um “antes” e um “depois” qualitativo: o “antes” e o “depois” de uma perda, de uma queda, de uma ruína. A cronologia introduzida no começo do *Simpósio* está, portanto, marcada pela relação com uma espécie de “realeza decaída” – alude, se assim se pode dizer, à cidade como Hécuba. Olha de um tempo pior para um tempo melhor (mais precisamente para as vésperas da própria queda ou da ruína). De maneira que, sem que haja qualquer menção expressa disso (que na verdade não precisa de haver, pois isso era óbvio para qualquer ateniense coevo), a derrota de Atenas é uma personagem central no pano de fundo do *Simpósio* – uma personagem cuja presença é subtilmente vincada desde o princípio e que, por outro lado, como já se verá, mesmo que nunca se fale directamente dela, é indirectamente discutida.

Poder-se-á objectar que sublinhar isto é atribuir demasiada importância à cronologia indicada no começo do *Simpósio* e que a coisa não tem o significado que se está a atribuir-lhe. Mas a verdade é que a cronologia não é um elemento isolado: as indicações que vão no mesmo sentido multiplicam-se.

Vejamos um pouco melhor como.

Por um lado, um dos traços mais salientes da discussão pública em Atenas depois da queda do império é a atribuição de responsabilidades pelo sucedido. Ora, nessa discussão, a tese que mais prevalecia (até mesmo porque tudo acabou por resultar na perda do poder por parte da aristocracia e na instauração de um regime “democrático”)

era a tese de responsabilização da aristocracia ateniense: a ruína de Atenas seria da sua inteira responsabilidade. Por outras palavras, em Atenas, nas primeiras décadas do século IV A.C., a grandeza passada (e a ruína ocorrida, entretanto) não eram apenas um tema do passado, mas um tema do presente – um tema *político*, um tema do debate actual e um tema usado como arma de arremesso no conflito de facções dentro da sociedade ateniense. Em suma, havia como que uma “colagem” da aristocracia ao desastre, de tal modo que o tema da queda da cidade era um tema eminentemente anti-aristocrático.

A esta luz percebe-se um outro ponto que de outro modo passaria despercebido: como a própria localização dos discursos (mais precisamente o facto de terem sido proferidos no quadro de um simpósio) tem que ver com tudo isto. Pois o simpósio de que se trata no diálogo de Platão é tipicamente um simpósio aristocrático. E isso quer dizer não apenas uma das formas de entretenimento típicas da aristocracia ateniense, mas uma das suas formas de reunião também para propósitos políticos. De sorte que o simples facto de tudo se passar no quadro de um simpósio com essas características confere ao *Simpósio* e a tudo o que nele se diz uma coloração aristocrática – quer dizer, uma coloração de classe (exactamente o contrário do que se tende a supor: a expressão de pontos de vista puramente filosóficos, de um “universal humano” ou algo assim). Em suma, quem está a falar no *Simpósio* de Platão são, de certo modo, os acusados: os acusados pela ruína da cidade. Até mesmo porque, em vez de suceder que os simpósios fossem então uma coisa do passado (e só tivessem desempenhado o referido papel político antes da perda do império), sucedia justamente o oposto: continuavam, claro está, a ter lugar e eram justamente vistos com suspeita pelos partidários da democracia, que os associavam a atividades conspirativas (enquanto os aristocratas, pelo contrário, os viam como lugares de liberdade e de resistência à tirania – no caso, a tirania do partido democrático).

Mas isto, por sua vez, ainda não é tudo. Há ainda outros factores que apontam no mesmo sentido e reforçam tudo isto que estamos a procurar pôr em relevo.

Como é sabido, dois acontecimentos – dois escândalos – marcaram as vésperas da expedição à Sicília: o escândalo da mutilação dos Hermes e o da profanação dos Mistérios. E, por outro lado, um dos defensores e promotores da referida expedição foi

justamente Alcibíades, o mesmo Alcibíades que assume protagonismo na segunda parte do *Simpósio* e o mesmo Alcibíades que, por ter sido discípulo de Sócrates – ou, de todo o modo, por valer como tal – associa a figura de Sócrates a tudo isto: arrastando-a para o banco dos acusados, corresponsabilizando-o pelo que se passou. Percebe-se assim que a ligação ainda é mais próxima do que à partida se sugeria. Não é apenas a cronologia expressamente sugerida, nem é apenas a localização num simpósio. As próprias personagens centrais do *Simpósio* de Platão – Sócrates e Alcibíades (Sócrates por via de Alcibíades) são personagens centrais do referido debate. Tudo se situa, portanto, no quadro de um ataque contra Alcibíades (como figura emblemática daquilo de que a aristocracia era acusada) e à elite, ao grupo de aristocratas, a que Alcibíades pertencia³. E isto põe-nos na pista de um dos outros elementos decisivos do fundo contra o qual o *Simpósio* emerge como forma: a decadência de Atenas, à medida que os falhanços se sucediam uns atrás dos outros, gerou uma vaga de acusações (acusação de maus costumes, de violação das virtudes cívicas e dos deveres para com a polis, etc.) contra estes aristocratas, discurso esse que se foi agudizando e alargando. Independentemente da questão de saber se as acusações em causa eram fundadas, o que é certo é que o próprio facto de terem sido feitas (bastam-nos os exemplos de Sócrates e Alcibíades) diz-nos que havia um discurso que se opunha, política e antropologicamente, ao poder e às perspectivas (ao modo de vida, aos valores, etc.) da aristocracia ateniense – um discurso que lhe imputava a responsabilidade no desastre da cidade e que, por outro lado, tendia a meter tudo no mesmo saco e a usar a colagem à aristocracia como arma de arremesso contra tudo aquilo que diferisse das perspectivas e valores do discurso democrático.

Ora, o texto de Platão não é nem inocente nem indiferente a estas circunstâncias. É-o tão pouco que, além de Sócrates e Alcibíades, uma boa parte das demais personagens históricas presentes à mesa deste banquete não só são pessoas próximas de Alcibíades, mas, para além disso, foram implicados no sacrilégio da mutilação dos mistérios que, como já dissemos, se suspeitava ter sido perpetrado com a cumplicidade do mais famigerado dos atenienses⁴. É designadamente o que sucede com Fedro e Erixímaco.

³ Cf. o livro sexto de Tucídides.

⁴ Veja-se, por exemplo, DOVER, 1980, p. 86 e D. NAILS, 2002, pp. 17-20, 143, 314s.

Mesmo que isso possa passar despercebido quando não se tem nada disto presente, o *Simpósio* de Platão está composto de tal modo que nos apresenta justamente uma reunião deste conjunto de suspeitos e tudo quanto nele se diz está a dar voz justamente a esta gente, às suas perspectivas. De modo que tem, desde o princípio, como que um carácter *apologético*, em diálogo com uma acusação (ou a responder a uma acusação) que Platão pode presumir conhecida por parte dos seus leitores (atenienses ou gregos do seu tempo), mas que os leitores de outras eras tendem a perder de vista.

Nesse sentido, o *Simpósio* está no meio do debate do destino de Atenas – enquanto esse debate é, como era em Atenas, um debate sobre a vida e a condução da vida. O que está a ser debatido é em larga medida o *modus vivendi* que permitiu o florescimento de um homem assim – aquele Alcibíades⁵ que, se não foi o responsável pela derrota na guerra do Peloponeso e subsequentemente ruína do império, terá sido certamente um *dos*, e dos principais. Digamos que Xenofonte, como cita Romilly, o acha culpado das três faltas mais sérias e ofensivas para a moralidade grega: ele, mais do que qualquer outro, não tinha qualquer autocontrolo (*akratestatos*), era culpado de excessos e de crimes (*hubristotatos*), assim como de violência (*biaiotatos*).⁶ Isto juntando ao facto de ter estado envolvido como protagonista em todos os momentos chave, em todos os lados das trincheiras, da derrota ateniense faz com que as suas responsabilidades apareçam evidentes mesmo que não passemos em revista os detalhes mais expressivos e burlescos da vida do capitão ateniense.

Mas recapitulemos o ponto central que pretendemos sublinhar. Platão está a escrever já depois de todos estes acontecimentos (depois da guerra na Sicília e da guerra com Esparta e também depois da acusação e morte de Sócrates). Dá voz aos acusados e parece justamente ter a intenção de mostrar que as ideias do mundo a que pertencia Alcibíades – as ideias expostas por uma boa parte dos discursos do *Simpósio*, as ideias da mundividência aristocrata e da filosofia de Sócrates⁷ – não tiveram qualquer responsabilidade no caminho tomado por Alcibíades e na ruína de Atenas. O que se passou com Alcibíades – um homem que subjugava tudo à sua desmedida ambição

⁵ Sobre Alcibíades e Alcibíades no *Simpósio* veja-se: GIORDANO, 1998. NICHOLS, 2007. ROBIN, 1929, pp. XCVIII-CI. ROMILLY, 2019

⁶ ROMILLY, 2019, p. 24. Citação livre.

⁷ Que o discurso dos adversários facilmente confundia umas com as outras.

pessoal e que contribuiu grandemente, como dissemos, para o desmoronamento do domínio ateniense – é da inteira responsabilidade dele (ou daquilo que o afastou dos valores e preceitos da visão da vida perfilhada por esses meios a que pertencia).

Mais, Platão parece querer mostrar que essas ideias não só nada têm de danosas para a cidade, como podem até ser-lhe favoráveis. E, mais do que tudo, parece querer mostrar uma vez mais a infâmia do assassinato de Sócrates⁸, que não aparece aqui somente ilibado *a posteriori* da acusação de corromper a juventude mas enfim como que *elevado* ao grau de grande sábio ou, perdoe-se o anacronismo, de grande “santo”. Nesse sentido, o *Simpósio* corresponde a mais um “assalto” do “combate” que é mais imediatamente reconhecível na *Apologia*.

Mas aqui há que ter presente a ambiguidade característica dos textos de Platão. O que acabamos de dizer pode muito bem corresponder aos factos. Mas não leva em devida conta que, em última análise, o texto do *Simpósio* multiplica os elementos que “colam” os discursos nele transcritos ao meio em que alegadamente foram produzidos – ou seja, permite muito bem uma leitura que confunda o que é apresentado por Platão com o típico discurso da classe aristocrática e da visão que ela tinha da vida.

O que se está a querer dizer é que no horizonte do *Banquete* estão duas cosmovisões opostas, política e antropologicamente, uma à outra. A visão dos acusadores e a visão dos acusados. Os acusados, historicamente isso é mais ou menos claro, foram uma certa aristocracia, aquela que se reunia nos simpósios. O seu poderio político, a sua compreensão do que importa na vida e de como deve ser governada a cidade, a forma como conviviam, como organizavam as suas prioridades *etc.*, tudo isso feito visão do mundo por arredondamento, foi tido por alguns como responsável pela decadência de Atenas. E isto de tal modo que, por outro lado, esses acusadores perfilhavam, por via dos seus argumentos, uma visão do mundo contrária, visão que se colocava *contra*, ao reconhecer, por exemplo, perigo na opulência dos convívios aristocráticos, imoralidade nas relações que cultivavam entre si – e assim por diante.

⁸ Sobre o *Simpósio* como um elogio de Sócrates veja-se: ROBIN, 1929, pp. X e ss. e pp. CI-CVIII. SCOTT, 2000.

Neste sentido, o complexo enquadramento que o próprio texto do *Simpósio* cria a partir de si tem um efeito ambíguo, que podemos exprimir por um complexo de nexos *adversativos*. Parece constituir um discurso apologético, *mas* dá todos os elementos para permitir que a própria apologia seja desvalorizada por aparecer como o discurso típico de certos meios – aquilo que, claro está, os aristocratas (no sentido lato: daqueles que os adversários estigmatizam como aristocratas) naturalmente sustentam em sua defesa e para promoção das suas convicções ou dos seus valores. Por outro lado, pode ser visto globalmente como uma sucessão de discursos típicos da aristocracia, no sentido lato que dissemos. *Mas*, sendo assim, em vez de vincar a comum pertença a essa direcção global (a um dos lados do referido choque de perspectivas na “arena” da vida ateniense), apresenta uma sucessão de versões que em grande parte estão em conflito umas com as outras e de certo modo pulverizam o “bloco” a que alegadamente pertencem, cindindo-o numa multiplicidade de perspectivas diferentes. E tudo isto de tal modo que, como é característico do texto platónico, o resultado acaba por ser que fica nas mãos do leitor a incumbência de decidir todo este conflito de possibilidades e de fixar – por sua própria conta e risco – afinal *que é que é o quê*.

*

Quanto ao acontecimento do simpósio propriamente dito, já dissemos que também ele era um acontecimento político. Na sociedade ateniense estas reuniões eram, como dissemos, o lugar por excelência onde a elite discutia e conspirava⁹. Quer dizer, o simpósio, acontecimento dispendioso, restrito a classes sociais privilegiadas, era também o sítio onde os aristocratas jogavam, o melhor que podiam, o xadrez da política ateniense. Além do mais, como também vimos, devido à conjuntura referida e que fazia ressaltar o secretismo inerente ao seu carácter privado assim como as liberalidades sexuais de que também seriam palco, aos olhos dos acusadores e do cidadão comum (reduzindo artificialmente os acusadores aos cidadãos não-aristocratas), o simpósio era também um emblema do que tinha levado ao declínio ateniense. Como forma, por um lado, de manipulação egoísta e incompetente dos destinos da cidade e, por outro e concomitantemente, de degeneração moral. Voltaremos um pouco à frente a este

⁹ MURRAY, 1990.

assunto, mas, antes disso, é relevante analisarmos os contornos formais dos simpósios¹⁰.

O simpósio era um acontecimento aristocrático que servia, digamos assim, para ocupar os serões. Nele, depois do repasto, bebia-se vinho em conjunto – é isso que quer dizer *symposion*, beber em conjunto – e podia-se passar tempo em muito variadas formas de divertimento.

Este é um ponto importante para se perceber a própria estrutura do *Simpósio* de Platão. Os simpósios tinham ao mesmo tempo uma estrutura fixa, fortemente coreografada, e bastante livre. Esta liberdade é justamente aquela que se manifesta no princípio do *Simpósio* de Platão, quando os convivas deliberam como hão-de ocupar o tempo. Havia, portanto, uma regra de liberdade na escolha dos divertimentos (176e). Estes últimos podiam tomar várias formas: entretenimentos espontâneos, entretenimentos performativos, entretenimentos sensuais, entretenimentos agónicos, entre outros. Conversas, danças, prazeres sensuais, orgias, concursos de improvisos de canções ou de poemas e recitações eram alguns dos entretenimentos possíveis – que constavam como que de um “cardápio” mais ou menos fixo.

Note-se ainda que todos estes actos (repasto, bebida e entretenimentos) praticados nos simpósios eram, ao mesmo tempo, o reverso do seu carácter sagrado. Por um lado, enquanto lugar de união de um grupo fraterno que partilhava um programa político estava-se sob a protecção de Zeus *Hòrkios*, do juramento, e, claro está, enquanto lugar de excesso e ebriedade, sob a protecção de Dioniso.

O que dissemos sobre o carácter livre das possibilidades de entretenimento, cuja escolha era deixada aos convivas, não significa que tudo o que dizia respeito ao *gesto* simposial fosse absolutamente espontâneo. Mais exactamente, a espontaneidade desenvolvia-se no interior de um quadro ritualístico bastante definido e fixo: havia libação, havia um modo de beber, havia um modo de conversar *etc.* De facto, a estas particularidades das regras simposiais devemos acrescentar ainda uma outra: cada simpósio devia muitas das suas idiossincrasias ao simposiarca eleito. Este tinha a função

¹⁰ Sobre o simpósio veja-se especialmente: BURCKHARDT, 1998, pp. 203 e s., 259 e ss. e 395. HOBDEN, 2004. MURRAY, 1990, 177-183. SEGOLONI, 2017, p. 2 e ss. WECOWSKI, 2014.

de, por exemplo, decidir como e quanto se bebia e qual o tipo e os moldes do entretenimento a adoptar.

A coexistência entre os aspectos livres e os aspectos regulados era, aliás, compatível com uma certa margem de flutuação das respectivas fronteiras. Assim, no *Simpósio* de Platão tudo isto se passa de uma forma um tanto especial. Em primeiro lugar, não sabemos dizer com exactidão quem foi o simposiarca eleito. Por um lado, sabemos que foi Pausânias quem verbalizou as sugestões de comedimento na bebida, logo secundado por Aristófanes, Erixímaco e Fedro. Também sabemos que é Erixímaco quem propõe o tipo de entretenimento a adoptar em alternativa, quem sugere que se produzam discursos de elogio, etc. Mas, por outro lado, segundo Erixímaco, o verdadeiro *pai* da ideia do entretenimento escolhido foi Fedro (177a). Em segundo lugar, apesar de o entretenimento escolhido ter sido do tipo agónico, não se escolheu nenhuma competição das mais usuais suprarreferidas. Nem se escolheu fazer uma competição de ordem física, nem, por exemplo, uma competição de improviso de poesias. Não, o entretenimento escolhido foi o de uma competição intelectual: ficou combinado fazer-se uma *agôn sophias* onde os convivas teriam de, à vez, medir o grau em que são *sophoi* (digamos assim: teriam de medir o seu engenho, a sua excelência intelectual, produzindo um discurso a elogiar *Eros*).

Mas esta descrição tem o seu quê de grosseiro e deixa escapar vários aspectos a que na verdade importa atender.

Comecemos pela expressão do próprio texto que define bem o *Simpósio* de Platão: *agôn sophias* ou uma *diadikasia peris tês sophias* (175e). Os discursos que nele se sucedem são parte de uma competição para aferir quem era o conviva mais “inteligente” ou mais “sábio”. A *sophia* – o grau de *sophia* – que assim vai a concurso e se trata de medir pode na verdade ser muitas coisas. O termo é aplicável tanto a qualquer forma de excelência ou habilidade em matéria cognitiva em qualquer das esferas do “saber fazer” quanto a uma forma superlativa de compreensão das coisas, tanto no que diz respeito à condução global da vida (àquilo a que depois se chamou a *ars vivendi*), quanto no que diz respeito à amplitude e profundidade da captação cognitiva de um qualquer domínio de realidade – mas também da realidade no seu todo. Ficamos, portanto, a saber que se trata de uma competição de competências cognitivas num sentido que deixa relativamente vago o

que por tal se entende. E, por outro lado, ficamos também a saber qual o tema dessa competição ou justa cognitiva: as capacidades dos participantes serão medidas pela qualidade do *elogio* que forem capazes de fazer de *Eros*.

*

Antes de avançarmos mais, recordemos o passo do *Simpósio* onde este programa de entretenimento aparece claramente desenhado:

“ – Começo por dizer, como na *Melanipe* de Eurípedes: «*não são minhas estas palavras*», mas aqui do nosso Fedro. A toda a hora e momento aí está ele a encher-me os ouvidos com os seus queixumes: «Não é impressionante, Erixímaco, como vemos por aí os poetas comporem hinos em honra dos mais variados deuses, e em hora do Amor [*Eros*], um deus tão antigo e ilustre, nenhum desses poetas ilustres agora lhe faz sequer um encómio? Mesmo os bons autores de prosa, se te dignares reparar neles, aí os tens a escrever elogios de Hércules e de outros deuses, como o nosso excelente Pródico. E isto ainda não é o mais extraordinário: às minhas mãos até já veio parar um livrinho de um desses talentos onde o sal era exaltado até às nuvens por causa da sua utilidade! E outras ninharias que tais podes ver a cada momento enaltecidas. Nisso sim, aplicam eles todo o seu zelo; trate-se, porém do Amor [*Eros*], e verás que até ao dia de hoje ainda nenhum homem ousou dirigir-lhe um cântico condigno. E assim se põe de lado um deus tão poderoso...» Ora, eu acho que Fedro tem razão nos seus queixumes e por isso, ao mesmo tempo que pretendo apaziguá-lo com este contributo, acho também que a ocasião presente é a ideal para nós, que aqui estamos presentes, celebrarmos o deus. Se estiverem todos de acordo, uma boa maneira de passar o tempo será de aplicá-lo em discursos. A minha opinião, aí a têm: cada um de nós deverá apresentar um discurso de elogio ao Amor [*Eros*], o mais belo que lhe for possível, seguindo pela direita. O primeiro a falar será naturalmente Fedro, já que ocupa o primeiro lugar e já que é ele, também, o pai da ideia.” (177a-d)

Este texto é muito importante para o entendimento do *Simpósio* de Platão. E isto por diversas ordens de razões.

A primeira prende-se com o facto de haver uma extraordinária ambiguidade neste passo – uma ambiguidade que muito frequentemente passa despercebida, mas que as formulações adoptadas por Platão põem no seu centro. Quando se fala de uma competição em que os participantes têm a sua habilidade ou excelência cognitiva posta à prova na composição de um elogio de Eros, tende a compreender-se isso como se se tratasse então de um elogio *a sério*. O que estará em causa será, então, a capacidade de compreender o papel de eros na vida humana (quer dizer, ao mesmo tempo a) a capacidade de compreender a vida humana, o que nela está em causa, etc. e b) perceber o papel positivo que eros desempenha em relação a isso). Ganhará aquele que se revelar mais capaz na execução dessa tarefa. E o que está tacitamente a ser pressuposto (e é comumente pressuposto na leitura do *Simpósio* de Platão) é que, de todo o modo, eros é uma coisa muito boa e que a maior ou menor habilidade ou competência cognitiva residirá na maior ou menor capacidade de pôr em evidência a que ponto assim é. Essa pressuposição sente-se reforçada por duas considerações. Por um lado, estamos a falar de um texto grego. E reina geralmente a convicção de que os Gregos “tinham muito boas relações” com Eros e que foram ideias de outra proveniência que vieram enevoar essas relações. Por outro lado, ao ler-se o *Simpósio*, parece que é precisamente isso que se encontra: o cumprimento desta tarefa de um elogio de Eros – um conjunto de discursos que – todos *muito a sério* – elogiam Eros.

Mas, vendo bem, não é necessariamente isso que está no texto – e muito é até o que indica que na verdade estará a falar de uma outra coisa. E também não é necessariamente o referido elogio de Eros, sempre feito muito a sério, que encontramos na sequência de discursos na primeira parte do *Simpósio*.

Com efeito, ao estabelecer o programa do entretenimento para o simpósio na casa de Agatão, Erixímaco põe o elogio de Eros na companhia dos *elogios paradoxais* de *ninharias* ou de *coisas reprováveis*. Diz que ninguém fez o elogio de Eros em condições e que, havendo até já tantos elogios de ninharias (sc. de coisas que nada têm de elogiável), continua a faltar justamente este elogio – o de Eros. Ao mesmo tempo, formula a coisa dizendo que nunca ninguém *ousou* proferir o elogio de Eros – que (é o que se entende) constituirá um desafio particularmente exigente e difícil.¹¹ Ao referir-

¹¹ Sendo precisamente por isso que constitui um tema bastante adequado para um *agôn sophias*.

se aos elogios do sal, etc., Erixímaco está a falar de algo com que qualquer leitor ateniense estava familiarizado: 1) a prática dos discursos *epidícticos* como exercícios de retórica (de documentação ou exibição da capacidade retórica), 2) que uma das modalidades desses discursos epidícticos eram justamente os *elogios* (e o contrário: as *exprobrações*) epidícticos, 3) que uma das modalidades de elogios epidícticos eram os elogios paradoxais (quer dizer aqueles em que se tinha de elogiar coisas sem nada de elogiável, ou porque são insignificantes¹² ou porque são, pura e simplesmente, reprováveis)¹³ e 4) que os elogios paradoxais eram uma forma corrente de torneio (ou medição de forças) simposial. E o ponto que particularmente nos interessa é que a menção deste tipo de discursos por parte de Erixímaco “levanta a lebre” ou abre a possibilidade de aqueles que se trata de proferir em casa de Agatão terem justamente este carácter ou serem apenas elogios *epidícticos* – e na verdade elogios epidícticos *paradoxais* de Eros (com tudo o que isso significa).

À primeira vista, pode parecer que, mesmo que haja tal possibilidade, ela é remota. Já procuraremos mostrar que essa impressão é infundada. Mas, antes disso, importa ver um pouco melhor as características dos discursos epidícticos (dos elogios epidícticos e, em especial, dos elogios epidícticos paradoxais).

Ora, o discurso epidíctico, define-se, diz-nos Aristóteles (*Retórica*, III, 16), pelo tipo de auditório ao qual se dirige. Trata-se, neste caso, de um auditório composto por espectadores que se pronunciam sobre o talento retórico do orador. Com efeito, o objectivo do elogio, enquanto ramo do discurso epidíctico, é enaltecer, com um grau máximo de plausibilidade, as virtudes do seu objecto. Porque é a eficácia do discurso em declarar o valor inigualável do seu objecto aquilo que, sem margem de dúvida, exprime o virtuosismo retórico do orador.

Sobre o *tipo* de discursos é necessário, ainda, dizer um pouco mais.

Eles pertencem a um ramo ainda mais específico do discurso epidíctico: não são somente elogios¹⁴, mas elogios *paradoxais*. Para isso chama-nos à atenção a passagem supracitada onde Fedro faz referência ao sal, porque elogiar o sal “até às nuvens” é

¹² Panelas, seixos, ratos, etc.

¹³ Helena, Páris, Busíris, Clitemnestra, pobreza, prostitutas, morte, exílio, etc.

¹⁴ Sobre elogios veja-se BURGESS, 1902.

paradoxal – no caso, porque o sal não tem nada de extraordinário, que mereça ou sequer se preste facilmente a um elogio rasgado, que seja retoricamente impressionante. E é nisso que consiste a adequação deste tipo de exercício para pôr à prova e exhibir virtuosismo retórico. A tarefa retórica consiste justamente em conseguir *superlativar* algo desprovido de valor ou que em si mesmo está longe de merecer grande elogio – ou então, em conseguir superlativar e “pôr nos píncaros” algo redondamente censurável (algo negativo). De maneira que o virtuosismo retórico documentado será tanto maior a) quanto maior for ou a insignificância ou o carácter negativo do objecto elogiado e b) quanto maior e mais rasgado for, apesar disso, o elogio que se conseguir fazer.

Este aspecto está também associado a uma muito relevante diferença em matéria de pretensão de verdade. Se um elogio é a sério, a sua pretensão de verdade é, por assim dizer, literal. Pretende ser adequado ou verdadeiro e convencer os ouvintes ou os leitores dos estados de coisas neles enunciados. O elogio falha se o auditor não ficar convencido, não adoptar para si mesmo a perspectiva que nele se acha expressa. Não assim um elogio epidíctico – e, sobretudo, um elogio epidíctico *paradoxal*. O que está em causa neste tipo de exercício não é a sua pretensão de verdade. E o elogio não falha se os leitores ou auditores não aderirem à sua pretensão de verdade e continuarem a achar exactamente o que já achavam (que a coisa elogiada é insignificante ou reprovável). Mas então por que se mede a eficácia de um elogio epidíctico paradoxal? Pela qualidade da construção retórica – quer dizer pela eficácia na produção de plausibilidade imediata: de uma impressão imediata, irresistível, de ser mesmo assim, que o leitor ou auditor sente e não consegue desmontar eficazmente (mesmo que de facto continue absolutamente convencido do contrário e não adopte como verdadeiro aquilo cuja plausibilidade se vê forçado a reconhecer e não é capaz de desmontar). Se o elogio paradoxal for, por exemplo, da morte, o que se tratará de verificar é se a construção dos argumentos produz o referido efeito de “fascínio” ou “encandeamento” lógico (também poderíamos falar de “sedução” lógica). O resultado não é que se passe então a querer morrer, mas apenas o reconhecimento de que a própria argumentação está bem montada e tem um poder efectivamente invasivo a que não se consegue resistir. Para dizer tudo numa palavra, o que está em causa é que o próprio elogio pareça

convincente, no sentido referido (que o leitor ou auditor se sinta como que paralisado, manietado por ele) – sem que isso ignifique de modo nenhum que fique efectivamente convencido.

Ainda antes de atacarmos a questão de saber se o que está em causa no *Simpósio* de Platão tem, de facto, alguma coisa a ver com isto, podemos expressar o contraste aqui em causa pondo em confronto os dois significados de que a sequência de discursos Fedro – Pausânias – Erixímaco – Aristófanes – Agatão – Sócrates se pode revestir consoante tenha um carácter ou o outro.

Se se tratar de elogios a sério, a tarefa estará facilitada pelo facto de o objecto (no caso Eros) ser efectivamente elogiável. Mas isso significa também que a margem de manobra (a capacidade construtiva) da própria retórica enquanto tal será mais reduzida. Pois a possibilidade de elogiar estará limitada pelas propriedades que efectivamente se verificarem no objecto. Quer dizer, o próprio elogio estará limitado pelo condicionamento de “o que for verdadeiro” – não poderá incluir nada que não o seja, etc. A diferença entre os discursos no *agôn sophias* passará pelo que forem capazes de descobrir de elogiável dentro deste condicionamento – i. e. pelo que tiverem de fundado e verdadeiro, pela qualidade da sua fundamentação, pela amplitude do retrato que conseguirem traçar da vida humana e do papel benfazejo que Eros tem nela, etc.

Se se tratar de elogios epidícticos de tipo paradoxal, a tarefa estará dificultada pelo conflito frontal entre o encómio que se tem de fazer e a evidência que os auditores ou os leitores têm de que o que está a ser dito é o contrário do que se passa. Isso significa que a margem de manobra da própria retórica é muito maior. Não tem de haver nenhuma vinculação à verdade – e tudo depende da capacidade de construção de plausibilidade (quer dizer, do puro virtuosismo retórico) que se tiver. A diferença entre os discursos medir-se-á ao mesmo tempo pela dimensão – pelo carácter mais e menos rico e rasgado – do elogio que forem capazes de produzir (pontuarão tanto mais quanto mais forem elogiosos) e pela forma como essa subida da parada no encómio conseguir manter-se sempre acompanhada do referido poder de sedução lógica – de tal modo que o leitor ou auditor não consegue opor resistência eficaz (fica paralisado ou manietado pelos argumentos, sem capacidade de contrapor nada que os desmonte, ponha em causa, etc.).

Também podemos pôr em evidência o contraste a partir de uma outra componente ainda não mencionada por nós. Trata-se de algo muitas vezes deixado fora de consideração na leitura do *Simpósio*, mas que na verdade é decisivo para se compreender minimamente a sua estrutura. Referimos acima que, mesmo que houvesse uma ampla margem de escolha, etc., o entretenimento simposial também tinha um lado fortemente regulado ou “coreografado”, com componentes obrigatórias ou prescritas. Uma dessas componentes – que agora importa considerar – tinha que ver com a ordem e o nexos entre as diferentes intervenções nos entretenimentos simposiais de natureza competitiva. Esse elemento relativo à ordem da participação e aos constrangimentos adicionais que a regulavam acaba por complicar consideravelmente a tarefa dos discursos de elogio – fazendo que o grau de dificuldade fosse aumentando progressivamente. Vejamos como.

A ordem e ligação entre as diferentes intervenções nos diversos *tipos* de desafios simposiais (e.g. os improvisos de poesias e canções) seguia o princípio de uma transmissão fixa, sequencial – a transmissão *epi deksiá*. Não precisamos de discutir aqui se isso significava uma transmissão *da esquerda para a direita* ou *da direita para a esquerda*. O importante é que se tratava da entrada em cena pela ordem em que os convivas se achavam estirados. De tal modo que, na clássica disposição dos leitos e das mesas a formar um U, o primeiro a falar (cantar, propor adivinhas, etc.) era o que estava sentado num dos extremos do U e as intervenções seguiam a ordem dos lugares até chegar ao outro extremo. Pode-se, por isso, falar de qualquer coisa como uma *cadeia*. E é exactamente assim – *cadeia simposial* (*catena simposiale*) – que lhe chamam alguns comentadores. Tudo se passava como se fosse uma espécie de corrida de estafetas, com sucessiva passagem do testemunho da intervenção. Mas o mais importante não era a fixação da ordem das intervenções, mas sim os constrangimentos a que a distribuição *epi deksiá* estava associada. Pois a *catena simposiale* exigia duas coisas (que aqui enunciamos já tendo em atenção o caso específico dos discursos): por um lado, o orador estava obrigado a «receber» e a continuar o discurso precedente; e, por outro, estava também obrigado a mudá-lo, a fazer diferente e melhor (i. e. a modificar a partir dele). A dificuldade do desafio ficava aumentada, porque os referidos dois constrangimentos impediam que cada um preparasse antecipadamente a sua intervenção a seu bel-prazer.

Pois, de todo o modo, ela teria de partir do resultado da intervenção imediatamente anterior (e, portanto, dependia do rumo que a coisa tomasse nos desenvolvimentos ocorridos até chegar a sua vez). Nessa medida, a regra anulava a desvantagem de intervir logo no começo da *catena simposiale*, garantindo que todos estavam igualmente sujeitos a terem de apresentar uma intervenção mais ou menos *improvisada*.

Mas, sendo assim, isso não significava real igualdade de circunstâncias entre os diferentes participantes. Na verdade, até significava de certo modo o oposto. Pois, por um lado, o primeiro a intervir tinha muito mais margem de escolha na montagem do elogio, por não estar sujeito a nenhum constrangimento inicial. Essa liberdade desaparecia na continuação. E, por outro lado, o facto de se falar antes (sobretudo logo no princípio) permitia a montagem da intervenção própria num território de possibilidades ainda não ocupado por ninguém. Pelo contrário, à medida que as intervenções se iam sucedendo, as diferentes possibilidades iam ficando como que ocupadas, tornando-se cada vez mais difícil dizer algo ainda não gasto pelos intervenientes anteriores. Nesse sentido, quanto mais para o fim se ficasse, maior era o grau de dificuldade do desafio. Facto que é importante para se perceber a estrutura do *Simpósio* de Platão – e isto fundamentalmente por dois motivos. Por um lado, porque permite perceber melhor o significado de Sócrates e Agatão terem os seus lugares no segundo extremo do U: desde o princípio do *Simpósio* (e particular desde 175 c-e) que o *agôn tês sophias* ou a *diadikasia peri tês sophias* é sobretudo entre eles (que são, por assim dizer, os campeões ou os “favoritos” nesta competição). De sorte que faz todo o sentido que fiquem nos lugares onde o desafio se torna mais difícil. Por outro lado, uma das características do *Simpósio* de Platão é justamente que, em vez de acontecer que se faça sentir algum efeito da referida ocupação do terreno (em vez de a coisa ir “perdendo gás”), sucede justamente o contrário: os diferentes oradores vão-se sucedendo a “tirar da cartola” sempre novas possibilidades de construir o elogio de Eros – tudo numa espécie de crescendo, com elogios cada vez mais complexos, perspectivas cada vez mais rasgadas, etc.

Visto isto, consideremos então como o desafio articulado por estes constrangimentos de ordem formal assume diferentes contornos consoante se trate de produzir elogios *a sério* ou de produzir elogios *epidícticos* e *paradoxais*.

No primeiro caso, o primeiro orador procurará ocupar o terreno produzindo a) um quadro o mais adequado, completo e penetrante do que se passa e do que está em causa na vida humana, para, dentro dele b) tecer um elogio de Eros que esgote completamente tudo o que há de verdadeiramente elogiável nele (quer dizer, um elogio que seja o mais adequado, completo e penetrante possível). Os oradores subsequentes só terão alguma possibilidade de “marcar pontos” se esse propósito falhar (i. e. se houver algum defeito no cumprimento de a) ou b): se a própria compreensão da vida humana apresentada pelos oradores precedentes tiver algo de inadequado, incompleto ou superficial ou então se algo equivalente se verificar na exploração do que há de efectivamente elogiável em Eros.)

No segundo caso, o desafio ou a tarefa vai num sentido diferente. Não há nenhuma vinculação à verdade – e, por isso, é também completamente diferente aquilo que o primeiro orador deve tentar ocupar (deixando assim “descalços” ou sem margem de manobra os que intervirão depois). A pressão vai no sentido da superlativação do elogio (devidamente acompanhada, como dissemos, pelo elemento de plausibilidade). De sorte que a preocupação fundamental tem de ser a de esgotar a própria margem de superlativação – produzir um elogio *insusceptível de ser ultrapassado*. Os oradores subsequentes só terão alguma possibilidade de marcar pontos se esse propósito falhar – i. e. se o elogio produzido pelo(s) orador(es) precedente(s) não conseguir ser superlativo e deixar subsistir em ângulo cego outras possibilidades de *ainda maior elogio* – ou então de *mais convincente* elogio de Eros (de um elogio que produza de forma ainda mais eficaz o referido efeito de fascinação). E assim sempre de novo na relação entre os que intervêm antes e os que só intervêm depois.

*

Mas tudo o que até aqui dissemos deixa por atacar a questão essencial – que é, claro está, a de saber se a possibilidade de os elogios em causa no *Simpósio* de Platão também poderem ser meros elogios epidícticos e paradoxais é uma possibilidade remota,

puramente académica, ou tem efectivamente algum peso e merece ser considerada e levada a sério na leitura do *Simpósio*.

As palavras postas na boca de Erixímaco evocam essa possibilidade. Ao propor o programa para o simpósio na casa de Agatão, Erixímaco desenha como que o espectro completo das possibilidades de elogio e situa a sua proposta no âmbito desse espectro completo – deixando em aberto se os elogios a fazer pertencerão a uma ou à outra parte desse espectro. E é justamente esse o quadro que importa ter presente. Erixímaco deixa a ideia no ar sem determinar se os elogios a fazer serão dum tipo ou do outro. Ou seja, tudo está formulado de tal modo que inclui subtilmente a possibilidade de os elogios em causa serem apenas elogios epidícticos paradoxais. Por outras palavras, tudo está formulado de tal modo que gera justamente indefinição do estatuto dos discursos (uma modalidade particular dos mecanismos de indefinição do estatuto dos enunciados que abundam no *corpus platonicum*).

Acontece, entretanto, que – mesmo quando se tem alguma noção disso – há uma pronunciada tendência para desconsiderar a referida possibilidade e entender os elogios do *Simpósio* como elogios do primeiro tipo – e não como elogios epidícticos, menos ainda como elogios paradoxais. Por um lado, é mais simples (e temos quase sempre tendência para o mais simples). Por outro lado, há duas ordens de consideração que tendem a reforçar essa tendência. Em primeiro lugar, os discursos do *Simpósio* de Platão não se acusam como discursos epidícticos paradoxais. Apresentam-se globalmente como elogios a sério – e na verdade sempre de novo expressam a sua pretensão de verdade. Mais ainda: parece ser de tal modo assim que pelo menos alguns (para não ir mais longe, o de Pausânias) até vão ao ponto de se afastarem do próprio programa de simples elogio e sustentarem que não é todo o Eros que merece elogio – também há aquele que merece reprovação e exprobração. Em segundo lugar, em última análise, o que decide entre as duas possibilidades aqui em jogo não é outra coisa senão as características próprias do objecto que se trata de elogiar: se esse objecto tem um carácter insignificante ou até é um objecto indesejável ou prejudicial, o elogio só pode mesmo ser um elogio paradoxal (ou, de todo o modo, sugere-se e torna-se plausível a possibilidade de ser um elogio paradoxal). Se, pelo contrário, o objecto em causa tem um carácter claramente positivo, benfazejo, etc., tudo indica que se tratará de um elogio

a sério: perde peso e fica prejudicada a possibilidade de corresponder apenas a um elogio paradoxal. Ora, parece evidente que Eros dificilmente terá um carácter insignificante. Da mesma forma que parece evidente que, no contexto da Grécia Antiga, não era de modo nenhum visto como algo intrinsecamente indesejável, reprovável e prejudicial. Com efeito, como já observamos, está muito difundida e tem aceitação geral a tese de que os Gregos se davam muito bem com Eros – e que só desenvolvimentos subsequentes, de outra proveniência, vieram estragar essa boa relação.

Sucede, porém, que nenhuma destas duas ordens de razões é suficiente ou até bem fundada. Em primeiro lugar, não é nada característico dos elogios paradoxais assumirem expressamente essa sua natureza – dizerem que o são. O típico é precisamente o contrário: imitarem os elogios a sério, assumirem uma aparência *prima facie* indiscernível da destes. Mesmo quando os elogios paradoxais comportam uma componente caricatural ou cómica, faz parte da própria caricatura e do cómico assumir um ar de seriedade. De facto, a caricatura sc. o cómico serão justamente tanto mais eficazes quanto mais tentarem fazer passar-se por algo sério). Em suma, o que é próprio dos elogios paradoxais é precisamente *não* dizerem (mesmo que deixem transparecer) que o são. Em segundo lugar, a referida convicção generalizada a respeito da alta cotação que Eros teria na Grécia Antiga e sobre as ótimas relações que os Antigos teriam com Eros dificilmente poderia estar mais longe do que se encontra documentado nos textos. E esse é que é o ponto essencial de cuja clarificação depende o entendimento do que se passa no *Simpósio* de Platão. É a tal ponto assim que não será exagero falar de uma encruzilhada em que se ganha ou perde um *mínimo* de sintonização com o próprio tema.

Resumindo muito uma constelação de aspectos cuja demorada análise não caberia neste contexto, podemos dizer que tende a haver fundamentalmente dois equívocos na compreensão do próprio significado da palavra “Eros” (dois equívocos que se interpõem na interpretação do *Simpósio*, distorcendo e vedando o acesso ao quadro de determinações em jogo neste texto de Platão).

O primeiro desses equívocos pressupõe que Eros quer dizer qualquer coisa como apaixonamento, pulsão amorosa, uma forma particularmente aguda de desejo, etc. E há equívoco porque, para fixar já o ponto essencial, a compreensão de Eros dominante nos

textos que nos ficaram da antiguidade grega anterior ao século IV A. C. não o compreende como um acontecimento que se produz em quem o sente (em quem se apaixona). Compreende-o antes como uma força *exterior* – algo que vem *de fora*. Ou, mais precisamente, compreende-o como algo que nos vem justamente daquele outro ser que nos fascina – e de tal modo que caímos completamente sob o efeito do seu encanto e ficamos totalmente invadidos por isso.¹⁵

Expliquemo-nos melhor. Na maior parte dos textos em que se fala simplesmente de “Eros” e esta palavra designa algo equivalente àquilo a que comumente chamamos uma “grande paixão” (ou o que quer que seja dessa ordem), “Eros” não é compreendido como um desejo como uma erupção ou explosão de desejo cujo *epicentro* se situa em *nós* – quer dizer, em quem se apaixona. Na maior parte desses textos, designa propriamente como que uma *fortíssima emissão de poder atrativo* que tem o seu *epicentro* na própria criatura que desperta a paixão e é objecto dela. Isso não significa, então, que se trate de um entendimento da paixão em que o próprio desejo, enquanto tal, pura e simplesmente não tem lugar ou então não desempenha um papel relevante. Significa sim que a extraordinária irrupção de *desejo* por parte de quem fica apaixonado – que também esses textos apresentam como um elemento essencial do apaixonamento – *resulta* do poder que vem de fora, é um *efeito* dele. Ou seja, o desejo não é a fonte do apego à criatura que se ama, mas uma consequência do extraordinário fascínio que há nela: um produto da invasão por esse fascínio. Ou, dito de outro modo: o desejo manifesta a invasão por esse poder exterior e o facto de se ficar completamente sujeito a ele como uma espécie de potência ocupante.¹⁶

É verdade que as mesmas fontes anteriores ao século IV A.C. conhecem algo equivalente ao conceito de desejo como algo originalmente sediado em quem o sente. De facto, é exactamente assim que descrevem, por exemplo, o desejo de comer e de beber, o desejo de dormir, de dançar, o próprio desejo sexual, etc. Mas a verdade é que não concebem assim aquilo que se passa quando um ser humano se apaixona. Nesse caso domina, pelo contrário, a ideia de uma potência externa, que sobrevém de fora, que

¹⁵ Justamente o que encontramos expresso na etimologia fantástica do Crátilo: “Eros é assim chamado porque para dentro flui (esrwn) vindo de fora; o fluxo não é inerente ao afectado, mas é uma força que através dos olhos se introduz”. Cf. *Crátilo*, 420a-b.

¹⁶ Veja-se: CARVALHO, 2010, pp. 370-375. DOVER, 1980, pp. 1-3. VEGETTI, 1995, pp. 39-71.

tem a sua sede num outro ser humano e que a partir dessa sua sede se abate sobre alguém, avassalando-o, dominando-o completamente.

Esta peculiar concepção pode corresponder à sobrevivência de uma forma “arcaica” de compreensão das emoções fortes – por exemplo, o medo – como forças exteriores, que se encontra documentada desde os textos homéricos. Mas, por outro lado, este peculiar entendimento expressa, com bastante nitidez, a forma como o apaixonamento espontaneamente se apresenta aos olhos de quem se apaixona: como o súbito aparecimento de um poder que tem a sua sede na criatura X, que vem dela, invade a partir dela e acaba por tomar inteiramente posse do próprio. Tudo isso de tal modo que se converte numa *potência ocupante*, cuja principal forma de domínio é precisamente o violento e obsessivo desejo que o próprio sente pela criatura em causa (um desejo provocado por ela: pelo que ela parece ter de único, de absolutamente fascinante, de incrivelmente sedutor, precioso, etc.)

Isto leva-nos, finalmente, a dois aspectos que permitem entender melhor este ponto. Um dos traços que distinguem esta força exterior de todas as outras é a sua extraordinária potência e capacidade de subjugação: o facto de ela ser vista como *invencível*, como pura e simplesmente *irresistível* – como algo capaz de se impor e levar de vencida os próprios deuses (quanto mais os mortais) etc. Esse é um traço sempre de novo vincado no discurso pré-platónico sobre Eros (na Lírica, na Tragédia, etc.) Mas, por outro lado, aquilo que assim se vê reconhecido como um poder invencível e inultrapassável não consiste propriamente senão em *encanto* (no próprio encanto enquanto tal). Quer dizer: em certo sentido “eros” é nem mais nem menos do que uma das palavras do Grego antigo para exprimir a ideia de beleza – mas justamente não a de uma beleza qualquer, antes a daquela forma *avassaladora* de beleza que produz o conjunto dos efeitos referidos. De tal modo que, em vez de ser apenas agradável, boa de se ver, reconfortante ou o que quer que seja dessa ordem, prevalece sobre tudo o mais, não deixa pensar noutra coisa – invade obsessivamente *manu militari* com a extraordinária violência que os textos gregos antigos sobre “eros” nunca se cansam de descrever.

Este breve apontamento terá de bastar em relação ao primeiro dos dois equívocos de que falámos. É chegada agora a altura de focarmos o segundo – aquele cuja

neutralização permite compreender que, para os contemporâneos de Platão, fazer o elogio de *eros* podia muito bem ter algo de paradoxal.

Ora, o segundo equívoco tem que ver com o facto de, ao contrário do que comumente se supõe, esta potência exterior, avassaladora, irresistível e invencível, não era nada vista com bons olhos. Sucedia o oposto: a perspectiva predominante a respeito de *eros* (aquela que mais frequentemente se manifesta e sempre de novo encontramos repetida nos textos) era, digamos assim, como um espelho invertido daquela que impera na corrente dominante da cultura contemporânea (pelo menos nas sociedades ocidentais). Para o entendimento que hoje prevalece, o amor é, regra geral, compreendido como um acontecimento maravilhoso – uma bênção, algo sem o qual a vida se esvazia. Não assim na perspectiva que encontramos documentada na maior parte dos textos gregos anteriores a Platão. Nessa perspectiva, *eros* representa uma extraordinária potência (uma das forças elementares mais poderosas), sim – mas de tal modo que é ao mesmo tempo visto como um grande *perigo* e uma força fundamentalmente *destruidora* ou de *ruína*¹⁷.

Não pertence nem caberia fazer aqui um levantamento das múltiplas formas em que se manifestava esta convicção, que na verdade correspondia a um *topos*. Para a ilustrar, terá de bastar a referência, por exemplo, ao *Hipólito* de Eurípides, onde encontramos os seguintes versos:

“Mas *Eros* os Reis dos Homens não honram, / Apesar de ele guardar as
chaves / Do templo do desejo, / Apesar de ele vaguear destruindo por toda
a parte, / Autor de terríveis calamidades / e ruínas quando entra nos
corações dos Homens.” (Hipólito – 535-546)

O *Hipólito* constitui, aliás, do princípio ao fim, uma expressão desta *força maléfica* – da força que, invadindo Fedra, acaba por arruinar toda a casa de Teseu.¹⁸ Ora, este exemplo, parece-nos, permite perceber bem o alcance destruidor de *eros*. Note-se que não é só a apaixonada, Fedra, que se *perde*, é toda a família. Hipólito, arquétipo da

¹⁷ Veja-se principalmente: CARSON, 1986; VEGETTI, 1995, p. 39-71.

¹⁸ O homem do tempo de hoje pode encontrar modernas expressões deste *antigo* amor-terrível nas pessoas, por exemplo, de Mme Bovary e Petra von Kant.

inocência e da pureza, não tendo qualquer participação pessoal nos desvarios da paixão, é, também ele, absolutamente aniquilado pela força terrível de um *eros* alheio.

Quer dizer, para os antigos, em geral, a experiência de *eros* era vivida um pouco como a de uma catástrofe natural. Ele era percebido como temível porque inesperado, como temível porque avassalador. Mas também era percebido como terrível porque indiscriminadamente devastador.

Assim como o aedo no acto do seu canto era um ser invadido pelas musas, assim como o vidente no acto da sua predicação era inspirado por Febo, assim também – como vimos – o apaixonado era possuído por *eros*. Qual Titã ameaçando Zeus, assim Eros ameaçava os homens. Mas aqui o ponto decisivo é que *eros* era percebido como um *mal* não exclusivamente por se tratar da invasão por uma força exterior – o citado exemplo do poeta invadido pelas musas sublinha a possibilidade de essa invasão ser «boa», poder trazer algo *bom* na forma do canto do poeta –, mas porque se tinha a convicção de que essa invasão quase invariavelmente redundava em perda e desastre. Isso não quer dizer que não se reconhecesse a proverbial “doçura” de *eros* – que não se fosse sensível tudo o que tem de cativante, encantador, etc. Significa antes que se entendia tudo isso como o engodo mediante o qual essa potência destruidora toma posse das suas presas – se assim se pode dizer, a onda em que as enrola e converte em meros joguetes, para mais completamente as desgraçar. De tal modo que, tudo somado, o seu efeito acaba por ser pura e simplesmente desastre e devastação.

Não se trata de discutir os méritos destas diferentes concepções. Trata-se de desfazer o engano de supor que a óptica dominante foi sempre a mesma nos diferentes tempos e nas diferentes culturas. Trata-se de lembrar que a perspectiva dominante no tempo de Platão ainda era esta. Havia já algumas tentativas de alterar este estado de coisas – por exemplo de diferenciar entre um *Eros maléfico* e um *Eros bom*, mais moderado, não destruidor, etc.). Mas o próprio facto de ter havido, aqui e ali, tentativas dessa ordem – e de essas tentativas corresponderem invariavelmente a um esforço *defensivo*, de *reabilitação* – mostra bem qual era a atmosfera dominante.

Mas isto ainda não é tudo.

Com efeito, acresce ainda um outro aspecto que também é decisivo para se perceber o *Simpósio* de Platão. Uma das razões pelas quais, segundo a referida óptica, Eros invade completamente as suas vítimas e se transforma em qualquer coisa como uma *potência ocupante* delas – e ao mesmo tempo também uma das formas que Eros tem de as precipitar na ruína que costuma ser a sua obra – é o total domínio que exerce sobre o *discernimento* e sobre a capacidade de *autocondução* e *autodomínio* de quem invade. Eros *tolhe* o discernimento daqueles sobre os quais abate e destrói completamente o seu serem senhores de si mesmo, convertendo-os em meros joguetes. Pode-se resumir tudo dizendo pura e simplesmente que os reduz à condição de seus *escravos*.

Ora, aqui tocamos um outro ponto a que também importa estar atento. Pois o que isto significa é nem mais nem menos o seguinte: a própria natureza de Eros¹⁹ é tal que entra em rota de colisão frontal com a *aretê* cívica – e na verdade não apenas com a *aretê* cívica, mas com isso mesmo que no fundo habilita quem quer que seja a assumir a dignidade de *politês* ou cidadão. Pois, além de depender de requisitos de nascimento (requisitos de filiação: descender de cidadãos) a dignidade cívica requer também a satisfação daquilo a que podemos chamar uma condição de *maioridade*. E esta passa ao mesmo tempo por um elemento de competência cognitiva (*discernimento*, capacidade de perceber as coisas – ou, como também dizemos, de “ver as coisas como são”) e por um elemento de competência prática (uma capacidade de *autocondução* e *eficácia* na pilotagem da vida, na execução das tarefas de um homem livre, etc). Por outras palavras, no seu sentido próprio e forte, a invasão por uma *potência ocupante* como Eros é *atentatória* da própria *dignidade cívica* enquanto tal. Ou, como também podemos dizer, Eros tem um efeito de *menorização* e *inabilitação cívica*. Esvazia a cidadania. Esvazia a condição dos homens livres. Converte-os em seres imprestáveis, bizarros, obcecados, inconstantes, com que não se pode contar – e, mais do que isso, em verdadeiros escravos.

É, portanto, também nesse sentido que Eros era visto como maléfico. E o facto de ser maléfico neste sentido já fazia dele algo suficientemente maléfico. Até porque bastava para o constituir em qualquer coisa como um inimigo da *polis* (da cidade ou da

¹⁹ Ou, de todo o modo, a própria natureza de Eros *tal como é entendida pela referida concepção*.

comunidade) – um verdadeiro factor de *enfraquecimento* da cidade (de *desagregação* cívica ou social).

Chegados a este ponto, o que assim se desenha permite perceber a ligação entre as várias coisas que sucessivamente fomos referindo desde o início e permite juntá-las como peças de um puzzle.

Assim, por um lado, o que acabamos de ver abre caminho para compreendermos que, onde reinava uma perspectiva desta ordem (que reconhecia a Eros um extraordinário poder e o reconhecia como invencível, etc., mas por outro lado compreendia esse poder como sendo fundamentalmente *prejudicial e maléfico*), não era nada líquido que fizesse algum sentido proferir elogios de Eros como elogios *a sério*. E é por isso que não tem nada de deslocado nem remoto a possibilidade de um torneio de elogios de Eros corresponder afinal a um torneio de elogios *paradoxais*. Num contexto como o da Atenas dos finais do século V/princípios do século IV, esse programa tinha até qualquer coisa de “provocatório” – pelo menos aos olhos de todos aqueles (e seriam a maioria) que perfilhavam a referida concepção de Eros. Em suma: para nós, o anúncio de um torneio de elogios de Eros criaria uma inevitável expectativa de enfado. Pois estamos habituados a levar com tiradas de elogio do amor em tudo quanto são filmes, séries, romances, no próprio falazar das pessoas, etc. No contexto do *Simpósio* de Platão, a situação era de certo modo a inversa. E o que muitas vezes se diz sobre o exagero que haverá nas palavras de Erixímaco, quando fala da inexistência de elogios de Eros, não deve levar a perder de vista que a descrição que Erixímaco faz é fundamentalmente verdadeira – e que o que a torna verdadeira é o facto de as concepções culturalmente dominantes (que constituem o *meio*, o “pano de fundo”) serem muito diferentes nos dois casos.

Tudo isto acaba por conferir à alternativa subtilmente introduzida pelas palavras de Erixímaco (devem os discursos do *Simpósio* de Platão ser entendidos como elogios a sério ou como elogios paradoxais?) e à indefinição de estatuto dela resultante um alcance muito diferente daquele que à primeira vista parecia ter. Não se trata pura e simplesmente de uma questão de pormenor relativa aos discursos do *Simpósio*. Trata-se antes de algo que põe em cima da mesa a própria questão da avaliação global de Eros por parte do leitor que tem de decidir o estatuto do que está a ler (e que só pode decidir

esse estatuto a partir de uma tomada de posição da sua parte em relação à questão de fundo sobre o próprio Eros e o seu papel na vida humana (quer dizer, também, sobre própria vida e o papel que eros representa como um dos seus elementos). Por outras palavras, o ponto decisivo é mesmo que, em vez de haver uma espécie de *via única* na leitura do *Simpósio* (de tal modo que o que está de cada vez em causa é apenas o sentido dos enunciados, pois pura e simplesmente não se põe nenhum problema em relação ao seu estatuto), há uma questão de estatuto que tem de ser decidida juntamente com a do sentido dos enunciados. A tarefa da leitura é, portanto, ao mesmo tempo mais ampla e mais complexa. E de tal modo que, por outro lado, em vez de suceder que seja apenas uma tarefa relativa à leitura de um texto, acaba por implicar de certo modo uma clarificação da própria “peça da vida” e da *dramatis persona* que Eros é/ pode ser no meio dela.

Mas, por outro lado, tudo isto permite também entender ainda um outro nexos que nos está a faltar.

Começámos esta série de considerações dizendo que o *Simpósio* multiplica as referências a) à catástrofe de Atenas, à diferença entre o “antes” e o “depois” dela, etc. e também b) às alegadas responsabilidades da aristocracia ateniense na ruína da cidade. Mas a questão que se põe – e que provavelmente já terá sido suscitada pela leitura destas páginas – é a de saber, afinal que é que isso tem que ver com Eros (com a sua natureza destruidora ou não, com o que há ou não há de incompatibilidade entre eros e a dignidade cívica, etc.). É essa questão que agora estamos em condições de tentar esclarecer, focando o elo ou o fio de ligação que junta todos estes ingredientes fundamentais do *Simpósio*.

O primeiro aspecto a ter em conta prende-se com o papel de Eros no modo de vida da aristocracia – e à forma como, por isso, tudo o que dissemos sobre o conflito entre Eros e dignidade cívica podia ser usado – e era usado – como argumento na recriminação desta classe social (ou desta fação da vida pública ateniense). Pois, dizia-se, esses homens que frequentavam os simpósios, lugares de *bacanais* por excelência, eram bastante dados ao “devaneio” amoroso, defendendo inclusive uma visão do mundo que o enaltecia abertamente. Vista assim pelos opositores, a alegada incapacidade dos aristocratas em serem senhores-de-si, isto é, esta fraqueza dos que se rendiam ao

desvario e aos perigos das aventuras amorosas²⁰, foi tida, não só como causa principal dos desmandos de Alcibíades, mas, por inteiro, de todas as extravagâncias que contribuíram para a ruína de Atenas. Quer dizer, a mutilação dos Hermes, a profanação dos mistérios, a expedição à Sicília e o seu falhanço? Tudo culpa do *eros* destruidor, aviltante da cidadania, inimigo dos interesses de Atenas! Pois tudo pertencia ao mesmo quadro – tudo estava ligado como que por um vínculo associativo ou uma unidade metonímica. E tudo culpa também dos aristocratas que, ainda por cima, o incitavam e praticavam abertamente. Tudo isto de tal modo que, como já dissemos, mas convém lembrar, os aristocratas assim postos no “banco dos réus” não eram só os aristocratas propriamente ditos, mas também todos aqueles que, como Sócrates e os seus seguidores, se prestavam a ser confundidos com eles e – pelo menos aos olhos de muitos – valiam, portanto, como “facas do mesmo estojo”.

Quer dizer, então: se, como dissemos, o *Simpósio* está composto de tal modo que, desde o princípio, dá voz aos acusados e tem muito de uma apologia, o que os aspectos entretanto focados nos permitem perceber é que essa apologia toma a forma específica de uma apologia *de Eros*.

Mas este primeiro aspecto precisa de ser complementado com um segundo. Referimo-nos ao nexa entre a aristocracia ateniense e a *paiderastia* – ou seja, ao facto de o Eros mais naturalmente associado à aristocracia ateniense não ser um Eros qualquer, mas uma forma específica: justamente aquela que correspondia à figura da *paiderastia*. Esse nexa resultava tanto da percepção exterior (aos olhos da qual a *paiderastia* era uma prática aristocrática), quanto do facto de o discurso sobre a *paiderastia* ser a) uma componente da própria prática em causa e b) uma componente da própria prática em causa que produzia justamente uma auto-apresentação da mundividência aristocrática, das suas concepções, dos seus valores, etc.

Em suma, o Eros que estava em causa no ataque à aristocracia (o discurso negativo sobre Eros que era usado como arma de arremesso nesse ataque) não era Eros sem mais determinação, não era um Eros inespecífico, não era o género – mas sim uma espécie. Essa espécie carregava em si tudo aquilo que anteriormente vimos que era próprio do

²⁰ N. B. no sentido mais forte: das aventuras da paixão propriamente dita (não pura e simplesmente das aventuras sexuais).

discurso negativo sobre Eros, acrescido e agravado por componentes específicas de discurso negativo contra a própria *paiderastia*.

Não nos podemos alongar aqui sobre as características da *paiderastia*. Limitamo-nos a focar alguns pontos essenciais indispensáveis para prevenir equívocos. O primeiro é que, embora à primeira vista o que mais chame a atenção seja o facto de se tratar de relações homossexuais, isso está muito longe de ser o que define propriamente a *paiderastia*. Desde logo, porque um dos elementos fundamentais da *paiderastia* antiga era justamente que se tratava (ou, de todo o modo, se partia do princípio de que se tratava) de uma forma de Eros – de paixão, no sentido mais forte e estrito do termo. Ou, mais precisamente, um dos elementos fundamentais da *paiderastia* era justamente a tese de que, para os cidadãos (para “homens livres”), a única forma própria e aceitável de *eros* era aquela que tinha por objecto outros indivíduos do mesmo género (quer dizer, visto que só os *varões* gozavam de cidadania, pessoas do sexo masculino). Mas, por outro lado, também esta determinação adicional é insuficiente para identificar a *differentia specifica* da *paiderastia*. Pois o que a caracterizava era uma complexíssima constelação de elementos adicionais que se prendiam fundamentalmente com três coisas: por um lado, o carácter *assimétrico* das relações em causa (que eram relações entre pessoas de *idade diferente*, um mais velho e outro mais novo, e justamente *excluía* a *reciprocidade*: era o mais velho que estava apaixonado pelo mais novo, não se passava – não se devia passar – o inverso); por outro lado, uma complexa regulamentação – toda uma “coreografia” – dos comportamentos recomendados e admitidos e dos comportamentos reprovados e excluídos; em terceiro lugar, a expressa reivindicação, no discurso de auto-apresentação da *paiderastia*, de uma função cívica – quer dizer, o nexo entre *paiderastia* e *paideia* (a tese de que *eros* – o *eros* de um cidadão por um rapaz – é a forma mais eficaz e própria de *paideia*).²¹

²¹ Apesar de não ser possível analisar-se aqui a complexidade do fenómeno, é importante dizer algo mais sobre os contornos da *paiderastia* antiga. Em primeiro lugar é relevante notar que as relações pederásticas eram assimétricas, não só as idades eram diferentes como só um dos membros, o mais velho (*erastes*), estava apaixonado, sendo aliás socialmente reprovável se o outro, o mais novo (*erômenos*), também estivesse. Isto fazia com que a dinâmica deste tipo de relação fosse muito própria: o apaixonado, o *erastes*, tinha como fito o cumprimento da paixão que o assolava. E o *erômenos*, sempre sob pressão de não «ceder», se acaso cedia, fazia-o, em princípio, devido à existência de uma qualquer contrapartida nobre. Com efeito, no interior das relações pederásticas eram produzidas, por parte dos *erastai*, apologias das mesmas, pois havia a necessidade de convencer o rapaz não apaixonado das vantagens de ceder. Numa palavra, o apaixonado «tinha» de produzir um discurso a convencer o rapaz, discurso em que

Tudo isto permite duas coisas. Por um lado, permite perceber que não era, então, apenas o discurso sobre a cidade que incluía um complexo de teses sobre Eros – era também o discurso de Eros (genitivo subjectivo e objectivo) – mais especificamente o discurso do Eros pederástico, corrente entre os aristocratas atenienses – que incluía um complexo de teses sobre a vida colectiva (a polis, a cidadania, etc.). Havia, portanto, dois discursos completamente opostos sobre a vida colectiva, a polis e a sua direcção – dois discursos que eram também discursos sobre Eros e que ficam evocados a partir do momento em que se suscita a questão do elogio de Eros. Por outro lado, o que acabamos de expor também permite perceber que, quando a questão de Eros era usada como arma de arremesso contra a aristocracia (os aristocratas propriamente ditos e aqueles que eram “metidos no mesmo saco”), o Eros de que se está a falar é, em princípio (sem necessidade de qualquer especificação, Eros na versão da *paiderastia*).

E que assim é (ou melhor, que é precisamente essa a pressuposição que reina pelo menos no início do *Simpósio* – de tal modo que o programa de elogio de Eros é, sem mais, entendido como programa de elogio de Eros na versão da *paiderastia*) – mostra-o o primeiro discurso, o discurso de Fedro.

Na verdade, o discurso de Fedro é sintomático por dois motivos. Em primeiro lugar, por esse. Com efeito, Fedro não sente nenhuma necessidade de produzir qualquer especificação que leve de Eros *em geral* à forma *específica* que ele próprio considera: o Eros da *paiderastia*. Desde o princípio dá automaticamente por assumido que o programa do torneio de elogios de Eros em que está a participar diz respeito

mostrasse (1) que o próprio tinha esta, aquela e aquela outra excelsa qualidade (2) que iria fazer tudo para a transmitir ao seu protegido, porque a única razão socialmente aceite para o rapaz dizer que sim, conceder favores etc., era haver motivos «sérios» para isso.

Ora, o que no seio da aristocracia ateniense se afirmou como sendo a razão da importância deste «intercâmbio», por um lado, e, por outro, a única razão pela qual um *erômenos* devia entregar-se, tinha que ver com a possibilidade de este tipo de relações poder, na forma da tal contrapartida, promover a educação dos rapazes.

Importa, em tudo isto, ter presente que as relações entre varões não eram exclusivo da aristocracia; a particularidade da *paiderastia* aristocrata era tudo o mais que procurámos resumir, designadamente a defesa de que a *paiderastia* aristocrata reunia condições ótimas não só para iniciar os rapazes nos saberes teórico-práticos base para se tornarem bons cidadãos, mas também para os iniciar noutros saberes que, sendo mais ou menos ignorados pelo comum dos cidadãos, apareciam tanto ou mais relevantes para a orientação da vida, para atingir a excelência e assim sucessivamente. Quer dizer que, quer visto de fora quer visto de dentro, na aristocracia ateniense não havia nenhuma independência entre a pederastia e a defesa das suas ideias e interesses, da sua visão global da cidade, do mundo e da vida.

Sobre a pederastia veja-se DOVER, 1980, pp. 3 e ss.; DOVER, 1989; LUDWIG, 1996; THORNTON, 1997, pp. 193-213.

exclusivamente a essa modalidade específica de Eros (o Eros da *paiderastia*). É mesmo a tal ponto assim que, no discurso de Fedro, esse Eros nunca aparece como uma modalidade específica, mas sim como aquilo de que propriamente se está a falar quando se fala de Eros. Ou seja, tudo se passa pura e simplesmente como se Eros=Eros da *paiderastia*²². E essa perspectiva mantém-se inalterada até ao fim do discurso. Em boa verdade, Fedro nunca fala (e nunca sente a necessidade de falar) propriamente senão disso.

Mas, em segundo lugar, o discurso de Fedro também é sintomático pela forma como está montado. Com efeito, Fedro apresenta Eros como o campeão absoluto das qualidades de cidadania (mais precisamente, das qualidades tanto de virtude cívica, quanto de virtude militar).²³ Ou seja, Eros (o Eros pederástico) é apresentado justamente como a chave para a posse daquelas qualidades que teriam evitado a catástrofe ateniense. Fedro constrói a utopia da elite e do exército exclusivamente compostos por *erastai* e *erômenoi*. E procura provar que essa seria a cidade perfeita, absolutamente invencível (a que, portanto, nunca poderia acontecer o que aconteceu com Atenas a partir de 416). A catástrofe ateniense – é o que se depreende – não ocorreu por culpa de Eros (do Eros pederástico e de tudo o mais a que este se acha associado aos olhos dos acusadores). Ocorreu precisamente por *deficit* disso (por falta de *erastai* e *erômenoi*). Quer dizer: de forma indirecta, Fedro está a lidar com a acusação de que falámos. Nunca chega a enunciá-la explicitamente. Na verdade, nem sequer a menciona. Mas fá-la aparecer indirectamente, à transparência, porque o seu discurso está montado como engenhosa inversão da acusação (contra a aristocracia, contra a *paiderastia*, etc.) e tem com ela o mesmo tipo de relações que o positivo e o negativo de uma fotografia.

Nesse sentido, o discurso de Fedro é polivalente e cumpre ao mesmo tempo vários requisitos, correspondentes às diferentes possibilidades de entendimento do torneio de elogios em que está a participar. Assim, como discurso epidíctico *paradoxal*, ocupa muito eficazmente o terreno da superlativação e dificulta a vida aos outros concorrentes,

²² Ou seja, como se fosse absolutamente evidente que é disso e só disso que se está a falar quando se fala de Eros.

²³ Que é na verdade aquela a que presta mais atenção ao longo de todo o discurso.

apresentando Eros (o Eros pederástico) como o *nec plus ultra* da virtude cívica. De maneira que não só constrói um argumento de superlativa exaltação de Eros, mas consegue produzir essa superlativação (essa maximização do elogio de Eros) *no próprio terreno do adversário*²⁴ – transformando, se assim se pode dizer, o alegado vilão num “santo” (num “poço de virtudes”). Por outro lado, como elogio a sério, o discurso de Fedro dá uma nova voz à apologia da facção aristocrática (das suas convicções, do seu modo de vida, etc.) e produz justamente um eficaz primeiro «contra-ataque», que consegue converter *eros*-potência-destruidora em *eros*-potência-salvadora, condição *sine qua non* da saúde social, militar e cívica de qualquer polis.

Isto leva-nos a um último ponto que ainda gostaríamos de tratar nestas considerações introdutórias, antes de passarmos a um exame já mais focado no próprio discurso de Aristófanes e no papel que representa dentro do *Simpósio* de Platão.

O ponto que ainda falta examinar prende-se com este carácter compósito, cruzado, do que está em causa no *Simpósio* de Platão – com o facto de, como vimos, este singular texto ser ao mesmo tempo (e desde o princípio) *várias coisas*, a tratar de várias coisas (como um número de prestidigitação que tem no ar ao mesmo tempo várias bolas). Na verdade, a comparação deixa a desejar. Pois no *Simpósio* não acontece apenas que haja o cruzamento de vários elementos (no sentido de o que está em causa nele ser ao mesmo tempo várias coisas). Para além disso, cada uma destas é, por sua vez também várias (tem também um carácter compósito e cruzado). Tudo se passa, portanto, como se tudo no *Simpósio* tivesse o seu quê de carácter “fractal”.

Assim, por exemplo, desde o princípio que se fala muito determinada e definidamente de *Eros*. Mas, vendo bem, Eros pode ser entendido de diferentes maneiras e há um problema de discernimento desta multiplicidade (e de mais precisa identificação do próprio Eros). Analogamente, desde o princípio que está claramente em causa o *elogio* de Eros. Mas, vendo bem, o próprio elogio, enquanto tal, pode ser entendido de diversas maneiras e há um problema de discernimento da natureza e estatuto do próprio elogio. Além disso, desde o princípio que o elogio de Eros está ligado a um programa de *apologia* da *aristocracia* em relação à acusação de responsabilidade na catástrofe

²⁴ No terreno em que se situava a acusação.

ateniense. Mas, vendo bem, o conceito de *aristocracia* pode ser entendido de diversas maneiras e há um problema de discernimento de qual a aristocracia que se trata de defender – que aristocracia pode ser defendida e de que maneira(s), etc.

Mas, por outro lado, sendo assim, o que se encontra no próprio curso do *Simpósio* – à medida que se vai desenrolado a sucessão dos discursos de elogio de eros proferidos por Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão e Sócrates – é uma *transformação desta multiplicidade original*, uma transformação que, a pouco e pouco, traz consigo uma multiplicidade de passos de discernimento – como se na verdade estivéssemos a lidar a) com diversas etapas de *aproximação* a uma paisagem inicialmente vista a uma certa distância (de tal modo que, em cada passo de aproximação, o aparentemente simples se torna complexo, o que era bidimensional se torna mais extenso, convertendo-se também em algo tridimensional, etc.), b) com diversas variações do *ângulo de incidência* e daquilo que, portanto, passa pelo referido processo de discernimento.

Nesse sentido, o que encontramos no curso do *Simpósio* é qualquer coisa como um *caleidoscópio* em que, com variação da escala, se sucedem as metamorfoses ou transfigurações da paisagem fixada no ponto de partida (e que tentámos bosquejar nestas páginas introdutórias). Esse caleidoscópio explora ao mesmo tempo

- a) a complexidade dos componentes fundamentais em causa (ou seja, dos vários fenómenos ou campos de realidade que lhes correspondem: eros, ligação entre seres humanos, excelência ou *aretê*, cidadania, aristocracia, *paiderastia*, paideia, etc., etc.) e
- b) as várias formas de compreensão (mais e menos unilaterais, mais ou menos focadas e agudas, mais e menos críticas) que pode haver desses mesmos fenómenos.

Tudo isto de tal modo que, por uma parte, como sempre acontece em Platão, esse caleidoscópio nunca fica apenas por múltiplas perspectivas sobre a questão de saber se A é B (como no *Ménon*, se a *aretê* é ensinável).²⁵ Sucede antes que acaba por levantar a questão entre todas decisiva e que pode estar a ser esquecida naquela: “afinal, que é o

²⁵ Cf. Platão, *Ménon*, 71a.

próprio A?” e “afinal, que é o próprio B?” E, por outro lado, essa extensão da variação caleidoscópica até à suscitação da pergunta “afinal, que é o próprio X?” não se produz apenas em âmbitos restritos, mais ou menos regionais. No *Simpósio* ela acaba por perder esse carácter parcial e assumir a forma da pergunta “que é o próprio X?” não apenas a respeito de Eros, mas – partindo daí – a respeito da própria *vida no seu todo* (e das suas personagens fundamentais). De sorte que é precisamente isso que se encontra no *Simpósio*: como que um caleidoscópio de reconhecimentos de múltiplas coisas ligadas às questões que aqui tentámos indicar e, no meio disso, um caleidoscópio de possibilidades de reconhecimento de Eros e da própria vida.

2. A posição do discurso de Aristófanes dentro do *Simpósio*. Os discursos de Fedro, Pausânias e Erixímaco

Vistos os aspectos fundamentais de enquadramento que esboçámos na 1ª secção, estamos agora em condições de passar a um outro ponto. Os aspectos que considerámos tinham que ver com o quadro *global* do *Simpósio*. Trata-se agora de examinar um pouco mais detidamente o lugar do discurso de Aristófanes dentro do *Simpósio*, no meio do seu fio de desenvolvimento. Como observámos, a intervenção de Aristófanes está condicionada pela sua posição no meio da “cadeia simposial”. De maneira que a própria estrutura formal da cadeia implica uma espécie de dependência do discurso de Aristófanes em relação ao discurso de Erixímaco, que, por sua vez depende do discurso de Pausânias, o qual também depende do rumo tomado no discurso de Fedro.

Mas enfrentamos aqui uma séria limitação. Pois não podemos dar conta do intrincado novelo dos desenvolvimentos que têm lugar entre o discurso de Fedro e o de Aristófanes. Pois o sinuoso fio que os liga vai em diferentes direcções e desdobra-se, a cada passo, numa multiplicidade de componentes. Qualquer tentativa de realizar essa tarefa romperia completamente o formato desta investigação e implicaria que se tornasse numa outra coisa, muito diferente daquela que pode ser.

Ainda assim, na impossibilidade de levar a cabo o que quer que seja dessa ordem, é absolutamente indispensável fixar alguns pontos essenciais desse fio, principalmente os

mais marcantes e indispensáveis para se perceber o contexto melódico imediato do discurso de Aristófanes (ou seja, as notas antecedentes em cujo todo melódico o discurso de Aristófanes se integra).²⁶ Pois também aqui, como é próprio de uma melodia, a determinação do discurso de Aristófanes não é só a que lhe vem dele mesmo (do seu próprio teor), mas sim a que resulta da ligação entre essa e a das notas precedentes (no caso, os discursos de Fedro, Pausânias e Erixímaco). É verdade que uma análise sumária e pouco fina do intrincado complexo destes três discursos corre o risco de perceber mal a melodia em causa – e de, por via disso, deturpar também a “determinação melódica” (chamemos-lhe assim) do discurso de Aristófanes. Mas é necessário correr esse risco. Pois a alternativa é ainda pior: deixar integralmente de fora esse contexto melódico que, no fundo, acaba por ser tão relevante para a fixação do sentido do discurso de Aristófanes quanto o seu próprio teor.

A nossa preocupação aqui não é tanto acompanhar em pormenor a multiplicidade dos passos em que se articulam os quatro discursos (Fedro/Pausânias/Erixímaco/Aristófanes) quanto identificar ao mesmo tempo a) os denominadores comuns (aquilo que partilham) e b) o modo como, dentro da constância desse denominador comum, seguem rumos diferentes—quer dizer, as principais linhas de clivagem ou, se assim se pode dizer, o *padrão* ou a *forma* mais geral da modificação de perspectiva (a variação caleidoscópica global) que se desenha de Fedro a Aristófanes.

Se a preocupação é essa, a primeira coisa a ter presente como denominador comum é o facto de os quatro primeiros discursos do *Simpósio* assumirem a forma de um discurso de *technê* – poderíamos dizer, assumindo o pecado de procronismo, a forma de um discurso “científico”. É claro que este não é o único aspecto relevante: os discursos também partilham vários elementos estruturais que a retórica prescrevia para os encómios, a inclusão daquilo a que podemos grosseiramente chamar “figuras obrigatórias”, o alarde de “erudição mitológica”, etc. Mas tudo isso (que é o que a maior parte das vezes é posto em realce pelos comentadores) pertence justamente ao que é como que inerente (e, portanto, de esperar) neste género de oratória. Não assim o referido recurso à forma de uma narrativa de “*technê*” (“científica”).

²⁶ Cf. supra, p. 8.

Também não cabe analisar aqui detidamente aquilo que é próprio de uma “technê” antiga (no sentido que tinha tomado forma no século V-IV A.C.). Temos de nos ater aos aspectos mais fundamentais e estritamente indispensáveis para se perceber o que estamos a tentar pôr em foco.

Uma “technê” é, antes do mais, uma forma de saber que se caracteriza por ser exterior às competências cognitivas partilhadas por uma comunidade humana. Ou, para o dizer de outro modo, uma “technê” é uma forma de saber não comumente partilhada: que nem toda a gente tem. A noção de “technê” está originariamente ligada à consciência de que o património cognitivo comum (aquele que se adquire pelo simples facto de ser um indivíduo humano, adulto, na “plena posse das suas faculdades”) corresponde como que a uma clareira, um território circunscrito, que tem limites: que tem um exterior. Por definição, uma “technê” situa-se nesse exterior. O que, por outro lado, não significa que esse exterior o seja para toda a gente. Pois o que caracteriza uma “technê” é precisamente o facto de haver seres humanos que desenvolveram o seu património cognitivo de tal modo que, diferentemente do que sucede com a maioria dos demais, *estenderam a sua clareira cognitiva*, incorporando nela territórios que, para os demais seres humanos (ou porque não adquiriram nenhuma “technê”, ou porque a adquiriram noutras direcções) se mantêm completamente fora de alcance, inacessíveis.

Este o primeiro ponto. O segundo prende-se com a natureza do saber em causa. O que está primariamente em causa na noção antiga de “technê” é uma forma de saber da ordem que habitualmente é requerida para a vida: um saber que habilite a intervir habitualmente no curso da realidade, modificando-o e fazendo-o seguir no sentido que vitalmente interessa (saber eliminar as dores, saber construir instrumentos que cumpram a sua missão, etc. – em suma alcançar eficazmente os desideratos que se têm). Por outras palavras, as “technai” estão originalmente ligadas a conquistas ou expansões cognoscitivas relativas àquilo que podemos designar globalmente como “saber fazer” (ou seja, “pilotagem da realidade”).

Pode parecer que este segundo ponto não congrui bem com o que dissemos ao estabelecer uma ligação entre “technê” e “científico”. Pois o que acabamos de dizer parece implicar antes que as “technai” têm uma forte componente prática e corresponderão mais propriamente àquilo que está em causa no entendimento mais

comum da noção de “técnico”. E em certo sentido é efectivamente assim. Sucede é que, por outro lado, um desenvolvimento decisivo modifica muito significativamente esse estado de coisas. Esse desenvolvimento decisivo é o seguinte. À medida que se foram crescendo” (e que esse crescimento acabou por implicar uma componente de auto-compreensão e a constituição de um discurso de auto-apresentação e propaganda)²⁷ as *technai* acabaram em grande parte por tomar um rumo muito peculiar. E esse rumo foi o de estabelecerem um vínculo entre o saber fazer (a capacidade cognitiva que habilita a uma pilotagem eficaz do curso da realidade) e dispor-se de uma compreensão adequada do campo de realidade em que a pilotagem pretende intervir – quer dizer, dispor-se de um acompanhamento adequado da forma como esse campo de realidade se acha constituído.

Foi este passo decisivo que levou as “*technai*” antigas pelo caminho que as liga à génese do projecto das ciências, tal como acabou por se desenvolver na tradição ocidental. Mas esta descrição é na verdade insuficiente. Pois deixa de fora justamente a transformação fundamental que também é aquela que principalmente interessa para a compreensão das relações entre os quatro primeiros discursos do *Simpósio* de Platão. Essa transformação prende-se com aquilo a que podemos chamar o *modelo alfabético*. Referimo-nos não à invenção de signos para representarem fonemas, mas à própria descoberta de que toda a multiplicidade a perder de vista de uma língua (e de todas elas) é constituída pela repetição e combinação de um número bastante reduzido de elementos fundamentais. E o ponto aqui em causa é que o desenvolvimento das “*technai*” acabou por estar sempre ligado à adopção de um *modelo alfabético*, segundo o qual a chave para a compreensão adequada de qualquer campo de realidade (e, por via disso, a chave para a sua pilotagem eficaz) é sempre a descoberta de qualquer coisa como o “alfabeto” desse campo de realidade – quer dizer, a identificação de um número restrito de *determinações fundamentais* ou *elementos repetidos*, de cuja repetição e combinação resulte – como no caso da linguagem – toda a multiplicidade do campo de realidade em causa. Por outras palavras, uma das componentes que acabaram por fazer parte integrante (explicitada ou tácita) da noção de *technê* é o projecto da constituição de qualquer coisa como uma *morfo-sintaxe* dos domínios de realidade de cada vez em

²⁷ Que de facto constitui uma das matrizes na génese da reflexão “epistemológica”.

causa: uma *morfologia* e, a partir dela, uma *sintaxe*. Ou seja, a chave de tudo é a identificação de um complexo de determinações elementares repetíveis e, a partir dele, a identificação das respectivas relações, das possibilidades de combinação entre elas, etc. De maneira que é sempre assim que se abre caminho para a intelecção de qualquer esfera de realidade e para a aquisição da capacidade de intervir eficazmente nela, intervindo no seu curso e fazendo-o seguir na direcção pretendida.

Independentemente da questão de saber onde se produziu originariamente o impulso nesta direcção (e se houve apenas um epicentro desse desenvolvimento ou vários), é também de observar

- a) que este mesmo modelo “alfabético” também se tornou dominante no desenvolvimento daquilo que veio a ser a *filosofia*²⁸ e também
- b) que ele tem um dos seus expoentes justamente no *corpus platonicum*.

Mas, perguntar-se-á, que é que tudo isto tem que ver com os quatro primeiros discursos do *Simpósio* de Platão – e em especial com um denominador comum entre eles?

Comecemos pelo discurso de Fedro. Depois de uma parte introdutória, que deixamos fora de consideração, rapidamente o discurso de Fedro toma a forma daquilo a que podemos chamar, muito grosseiramente, uma teoria do comportamento ou da motivação das ações humanas, muito em especial daquelas que são requeridas para a virtude cívica, a solidariedade com outrem, o heroísmo militar, a capacidade de morrer pelos outros, etc. Toda a construção do discurso de Fedro a partir de 178cd²⁹ assenta em duas teses fundamentais: em primeiro lugar a tese de que aquilo que mais pode levar os seres humanos a praticarem ações dessa natureza é, negativamente, a vergonha (*aischyne*) e, positivamente, a precisão de serem estimados (*philotimia*)³⁰; em segundo

²⁸ As “filosofias naturais” dos pré-socráticos pretendiam identificar a morfo-sintaxe, a «fisiologia», quer do macrocosmos do universo quer do microcosmos do humano. O seu projecto era investigar quais seriam os seus elementos e quais seriam os princípios que organizavam as respectivas relações. Nesse sentido, podemos dizer que as *technai* antigas, nos vários campos do saber em que se desenvolveram, tinham o mesmo objectivo de identificar a *fisiologia* do seu objecto (em cada um dos sectores específicos da realidade que tinham por objecto, de sorte que essa “fisiologia” sectorial é que permitia operar sobre ele). *Mutatis mutandis*, algo equivalente vale também para os diferentes projetos desenvolvidos no quadro da chamada “revolução sofística”.

²⁹ Não curamos aqui de verificar se Fedro respeita efectivamente o programa que adota, ou se a execução desse programa inclui alguma componente de “batota”.

³⁰ 178d.

lugar, a tese de que, por outra parte, aquilo que mais intensifica tanto a *aischyne* quanto a *philotimia* é eros (a condição de estar apaixonado, no sentido mais próprio e forte do termo). De onde decorre que eros é como que o mais poderoso *catalisador positivo* para intensificar aquilo que pode levar os seres humanos à prática de tudo o que é requerido para a virtude cívica, a solidariedade com outrem, o heroísmo militar, a capacidade de morrer pelos outros, etc.

Não pertence aqui discutir o mérito das teses de Fedro. O que aqui importa é que todo este núcleo fundamental em que radica a parte fundamental do seu discurso tem justamente a forma de uma leitura alfabética do comportamento humano, identificando um conjunto de determinações elementares repetíveis e uma determinada rede de relações entre elas. Por outras palavras, o discurso de Fedro toma a forma de uma morfo-sintaxe – e, nessa medida, como dissemos (e no sentido que dissemos), a forma de um discurso científico (a pretensão de corresponder a uma captação cognitiva adequada do domínio de realidade correspondente aos comportamentos humanos).

Mas, se é isso que se passa com o discurso de Fedro, é bastante claro que algo equivalente se verifica também no discurso de Pausânias e também no de Erixímaco (por ora deixamos de parte o discurso de Aristófanes).

No caso de Pausânias, o âmbito da tentativa de montagem de uma morfo-sintaxe do tipo referido aumenta consideravelmente: já não se trata apenas do âmbito restrito da motivação de um determinado tipo de ações (as que têm que ver com a virtude social ou cívica, etc.), mas de qualquer coisa como a) uma morfo-sintaxe (uma “teoria”) global das praxeis humanas, da sua estrutura, do que é constante e do que é variável nessa estrutura, b) a aplicação dessa morfo-sintaxe global das praxeis ao caso da praxis específica que é eros, nas suas diversas modalidades (quer dizer, então, uma morfo-sintaxe de eros, a identificação do que é constante e do que é variável nele: se assim se pode dizer, uma descrição global do caleidoscópio de eros, que ao mesmo tempo identifica as várias formas e o princípio da sua génese, tudo isso por via de uma morfo-sintaxe de determinações repetíveis) c) e ainda, na segunda parte do discurso, algo equivalente em relação à multiplicidade das perspectivas que se têm a respeito de eros (em particular, das representações sociais de eros) – ou seja, uma morfo-sintaxe das representações sociais de eros.

No que diz respeito ao discurso de Erixímaco, parece quase ocioso vincar este aspecto, de tão manifesto que é. Erixímaco vê o eros considerado nos dois discursos anteriores como um caso particular de um complexo de tensões desiderativas muito mais amplo, que na verdade se estende à totalidade do que há. Por outras palavras, Erixímaco deixa a esfera mais restrita de eros=apaixonamento (algo que se passa connosco, um ingrediente da vida *humana*) e situa essa esfera mais restrita no quadro de uma perspectiva muito mais abrangente (e na verdade de ângulo giro). E isso de tal modo que o que propõe é precisamente uma morfo-sintaxe da realidade no seu todo onde o alfabeto das determinações elementares se define fundamentalmente por um complexo de *tensões (inclinações, precisões, tendências* – quer dizer, por um complexo de realidades de natureza intrinsecamente *desiderativa*). Na perspectiva de Erixímaco, Eros constitui de certo modo a determinação chave para a compreensão de qualquer domínio de realidade e da própria realidade no seu todo. De tal modo que, por um lado, o alfabeto mediante o qual se capta a realidade é e tem de ser um alfabeto de erotes e a intervenção no curso da realidade tem de ter a forma de uma pilotagem ou gestão dos múltiplos erotes; e, por outro lado, além de tudo o mais, a compreensão e pilotagem desse mundo de erotes (dessa realidade de certo modo “pan-erótica”) tem a sua chave em algo fundamentalmente equivalente à destriça, feita por Pausânias, entre eros *pandémico* e eros *urânico* – um eros desejável, benéfico, efectivamente merecedor de elogio e outro indesejável, maléfico (que na verdade não é merecedor senão de censura).³¹

Este brevíssimo esboço basta para fazer emergir, com contornos ainda assim bastante definidos, um primeiro traço muito relevante do fio de desenvolvimento que vai de Fedro a Erixímaco, a saber que há um movimento de progressivo *alargamento de âmbito*. No discurso de Fedro, o âmbito de incidência é muito restrito. A tentativa de montagem da leitura alfabética de um sector da realidade (que é, como vimos, o que é próprio de uma “technê”) cinge-se à esfera do nosso comportamento em relação a um

³¹ Observe-se, entre parênteses, que aquilo a que chamámos o “pan-erotismo” de Erixímaco – a extraordinária “explosão” mediante a qual eros deixa de ser um fenómeno ou uma realidade de natureza muito particular e passa a figurar como algo omnipresente e de cuja administração dependem todas as *technai* e todas as tentativas de pilotar eficazmente a vida, ultrapassa o discurso de Pausânias e marca pontos contra ele precisamente porque confere a tudo aquilo de que se fala no discurso de Pausânias uma amplitude e um alcance totais, cósmicos.

certo tipo de actos: os actos da virtude cívica. Se aceitarmos o recurso a categorias que não são usadas no discurso, podemos dizer que Fedro estuda de certo modo a natureza humana – mas isolando um aspecto dela e considerando-o apenas a ele. Pausânias desfaz essa circunscrição e passa a uma perspectiva ao mesmo tempo mais complexa e mais abrangente – de que, em certa medida, se pode dizer que já não se atém a componentes específicas da natureza humana, antes a procura acompanhar no seu todo (ou não foca apenas este ou aquele aspecto da vida humana, antes a considera em toda a sua amplitude).³² Quanto a Erixímaco, não é difícil perceber que o salto dado no seu discurso é ainda maior. Enquanto Pausânias mantém a circunscrição dentro do âmbito da “natureza humana” e pura e simplesmente não olha para nada fora dela, o que Erixímaco apresenta toma claramente a forma de nada menos do que uma teoria global da realidade.

Tudo se passa, portanto, como se os três primeiros discursos do *Simpósio* desenhasssem uma progressiva abertura do ângulo de enquadramento. De maneira que se revêm e “ressituam” sucessivamente uns aos outros: Pausânias pretende rever a unilateralidade do discurso de Fedro (repondo a totalidade do que é visto por Fedro no meio a que na verdade pertence: uma “paisagem” muito mais ampla e complexa); por sua vez, Erixímaco pretende fazer com Pausânias algo equivalente ao que Pausânias fez com Fedro: também ele pretende rever a unilateralidade do discurso de Pausânias (repondo a totalidade do que é visto por Fedro no meio a que na verdade pertence: uma “paisagem” muito mais ampla e complexa). Há, portanto, qualquer coisa como uma “espiral” de perspectiva.

*

Mas esta é, como se indicou, apenas uma primeira característica ou padrão fundamental do fio de desenvolvimento que vai de Fedro a Erixímaco. Importa ver ainda outras duas cuja consideração é indispensável para compreender minimamente a posição do discurso de Aristófanes neste contexto.

³² É claro que também Pausânias foca especialmente eros, concentrando-se nele. Mas o facto é que essa concentração procede de uma perspectiva mais abrangente, em que radica a sua descrição do objecto em que especialmente se concentra.

Vejamos, antes do mais, aquela que tem que ver com uma variação caleidoscópica da própria compreensão de Eros – a mudança em relação àquele entendimento que reina no discurso de Fedro.

Como oportunamente se assinalou, ao reagir à incumbência de proferir um elogio de Eros, Fedro entende-a de tal modo que a) dá por assumido que se trata do Eros da *paiderastia* e b) tanto assim que nem sequer sente qualquer necessidade de o assinalar: dá por assumido que é disso que se trata (que só se pode tratar disso) e que, portanto, é exactamente esse o sentido do programa do simpósio (é assim que todos o entenderam e é de um elogio desse Eros que todos estão à espera). O que nos interessa agora não são as razões disto (que já sumariamente vimos), mas sim o próprio facto de ser assim – quer dizer, o facto de, no discurso de Fedro, Eros ser compreendido como algo absolutamente *unívoco*, com um teor perfeitamente definido e inequivocamente identificável. Não há, portanto, nenhuma outra acepção, nenhuma outra modalidade no horizonte.³³

Tudo isto de tal modo que, por outro lado, é essa mesma univocidade do conceito de Eros que forma a base para o carácter *maciço* do elogio de Eros no discurso de Fedro: é o Eros *unívoco* que o discurso de Fedro celebra que é pura e simplesmente merecedor de elogio. Mais: esse Eros não é merecedor senão de elogio; e é merecedor de um elogio rasgado como o que se acha proferido no discurso de Fedro (onde Eros não aparece apenas como algo que faz falta, é desejável e bom ou mesmo muito bom, etc., mas pura e simplesmente como o *superlativo* vital: a chave para a melhor forma de vida).

Não assim no discurso de Pausânias. A radical mudança começa desde logo pelo facto de Eros poder ter dois sentidos – correspondentes às suas duas espécies: eros *pandémico*, *vulgar* ou *popular* e eros *ourânio* ou celeste. Mas, vendo bem, a mudança é ainda maior. Pois, na descrição de Pausânias, essas duas espécies têm uma determinação tal que o denominador comum em virtude do qual se lhes pode dar o mesmo nome (e chamar “eros” a essas duas espécies) esconde o facto de elas estarem como que nos *antípodas* uma da outra.

³³ O único elemento que de certa forma sai fora deste quadro é a referência ao eros de Alceste. Mas resulta muito claro que o caso de Alceste é percebido e apresentado por Fedro como sendo em tudo absolutamente excepcional.

É precisamente disso que se trata no discurso de Pausânias: “eros” cobre dois fenómenos – duas possibilidades – *completamente diferentes* um do outro. Mais: na verdade, não se trata apenas de dois fenómenos meramente sectoriais, mais ou menos circunscritos e correspondentes a dois possíveis “ingredientes” da vida entre muitos outros.³⁴ Trata-se antes de nada menos do que de dois *regimes de vida* (de dois reconhecimentos *globais* da vida e assim também de dois reconhecimentos dos outros: do que são, das razões por que importam, etc.) completamente diferentes um do outro. De onde decorre que, finalmente, o discurso de Pausânias rompe o maciço “sim” a Eros (o maciço e rasgado *elogio* de Eros) que reinava no discurso de Fedro. Com efeito, a cisão em duas espécies opostas resulta também em uma delas, o eros celeste, ser apresentado como redondamente merecedor de elogio (e de tal modo que as razões para o elogio, a sua força, etc., vão muito além de tudo o que se desenhava no discurso de Fedro),³⁵ enquanto a outra, o eros vulgar ou popular, é apresentada como inteiramente merecedora de reprovação e responsabilizada por tudo quanto a já referida acusação – tanto a acusação comum, quanto a acusação especificamente dirigida contra a *paiderastia* – apresentava como o carácter maléfico, destruidor ou ruinoso de eros.³⁶

Neste sentido, o discurso de Pausânias representa uma vincada cisão de Eros e, por via dela, uma transformação caleidoscópica do sentido do termo. Mas essa transformação fica, de todo o modo, muito aquém daquela que se produz no discurso de Erixímaco. Como dissemos, Erixímaco alarga completamente o ângulo de consideração. De maneira que estende o reino de Eros pura e simplesmente a tudo. Mas esse extraordinário alargamento de âmbito só é possível precisamente porque se dá uma não menos extraordinária modificação do sentido do termo. Eros deixa de significar o enamoramento ou a paixão, no sentido mais forte e próprio do termo. Na verdade, até deixa de significar um comportamento humano. Mais ainda, o seu âmbito de aplicação é até estendido para lá do próprio reino animal – a um domínio completamente sem

³⁴ Correspondentes a ingredientes da vida, entre muitos outros.

³⁵ E Pausânias consegue, portanto, marcar pontos e ultrapassar o orador precedente.

³⁶ De sorte que a acusação antes referida na secção 1 (e que se achava simplesmente pressuposta tanto no princípio do *Simpósio* quanto no discurso de Fedro) passa a ser uma personagem focada no próprio curso do *Simpósio* e que Pausânias refuta como algo fundamentalmente míope, que se baseia num equívoco e não vê a diferença entre as duas espécies completamente diferentes que a intervenção de Pausânias põe a descoberto.

excepção, que envolve pura e simplesmente tudo. E isso porque passa a significar toda e qualquer forma de tendência, propensão ou inclinação: tudo aquilo que de algum modo uma realidade A *a requerer*, por si ou a partir de si, um qualquer B de algum modo diferente dela. Por outras palavras, no discurso de Erixímaco, “eros” sofre uma transformação mediante a qual a *extensão* do conceito é maximizada (superlativada) pelo inevitável preço de uma correspondente diminuição da compreensão (da carga de determinações) do conceito. Mas isso de tal modo que, por outro lado, isso não significa apenas um “empobrecimento” (a entrada em cena como que de um *conceito mínimo* de eros). Na verdade, significa a) que os fenómenos estudados nos discursos de Fedro e de Pausânias passam a ser vistos contra o fundo de todos os demais fenómenos de natureza desiderativa que há para além deles e também b) que esses fenómenos passam a ser vistos como espécies desse núcleo genérico (ou esse conceito formal de eros) que o discurso de Erixímaco faz entrar em cena e que cria pressão no sentido de uma mais funda e radical identificação tanto do que constitui esse núcleo formal, quanto do que se produz nas suas diferentes especificações (e especificações de especificações, etc.).

*

Isto leva-nos, finalmente, à terceira característica (ou ao terceiro padrão fundamental) do desenvolvimento que encontramos desenhado na sequência dos três primeiros discursos do *Simpósio*.

Assinalámos anteriormente que uma das características das perspectivas dominantes até ao final do século V/princípio do século IV A. C. era o facto de eros (eros sem mais determinação – quer dizer, o enamoramento ou o apaixonamento) ser entendido como uma *força exterior* (algo que vem de fora). Como então dissemos, isso de modo nenhum significava que não houvesse nenhuma noção de desejo como realidade ínsita em quem o sente, que tem o seu epicentro em quem o sente, resulta da própria natureza de quem o sente, etc. Significava apenas que eros era contraposto a desejos desse tipo – como se a sua natureza fosse de outra ordem.

Posto isto, a questão que agora se põe é a de saber que é que os três primeiros discursos do *Simpósio* dizem – ou, de todo o modo, dão a entender – sobre esta matéria.

Se considerarmos os primeiros dois discursos, verificamos que Fedro e Pausânias pura e simplesmente não se pronunciam sobre nada disto. Ora, se as considerações que oportunamente tecemos são bem fundadas, isso significa que, por omissão, adoptam a perspectiva dominante. De tal modo que há equívoco se e quando um leitor entende os seus enunciados como se neles estivesse em causa o “amor” no sentido de um fenómeno que se gera em nós e a partir de nós, mais ou menos da mesma forma que a fome, a sede, a necessidade de descanso ou de dormir, o desejo sexual, etc. Mesmo na descrição do eros pandémico, vulgar ou popular (onde o que Pausânias diz pode parecer mais próximo de equivaler ao mero impulso sexual), todos os enunciados do discurso parecem ter em vista muito mais do que isso: um fortíssimo fascínio pela beleza de alguém, que chega a assumir o carácter de uma invasão, de uma fixação obsessiva, etc., como é próprio da paixão ou do enamoramento. De sorte que também nesse caso é natural que, por omissão, esteja pressuposto o modelo da força exterior.

Mas, se é assim nos discursos de Fedro e Pausânias, também neste aspecto o discurso de Erixímaco marca uma inflexão ou mesmo uma ampla viragem. Com efeito, o colossal alargamento de âmbito do reino de Eros que se produz neste discurso está associado a uma mudança no reconhecimento da implantação ou das raízes de eros.

O modelo proposto por Erixímaco reconhece, em cada foco de realidade, uma multiplicidade de tendências, inclinações, tensões, das quais umas são benéficas, outras prejudiciais (de tal modo que a pilotagem da *technê* médica – e, em geral, a pilotagem de todas as *technai* – consiste numa espécie de “gestão” desta constelação de tendências ou desejos que é inerente a cada foco de realidade, uma gestão ou pilotagem que favorece uns erotes, inibe ou elimina os outros, etc.).

Ora, ainda que também Erixímaco não se chegue a pronunciar expressamente sobre a referida questão (a alternativa entre os dois modelos de compreensão de eros), a verdade é que, implicitamente, está a recorrer à tradição pré-platónica de compreensão dos desejos (pelo menos da esmagadora maioria dos desejos além daqueles que têm que ver com o enamoramento ou a “paixão”) como acontecimentos *ínsitos*, *sediados em quem os sente* e que resultam da própria natureza de quem os sente. Por outras palavras, sem chamar minimamente a atenção para esse facto, Erixímaco segue

tacitamente a *duplicidade* da perspectiva clássica – que, consoante os casos, recorre ora a um modelo, ora ao outro.

Mas, sendo assim, não deixa de haver uma certa *tensão interna* e um elemento de desencontro de planos (como se o discurso de Erixímaco tivesse algo de parecido com a figuração das feições humanas num retrato cubista). Pois, por um lado, Erixímaco parece assumir e fazer seu tudo o que Pausânias disse sobre o eros do enamoramento – de tal modo que não sente a necessidade de acrescentar ou corrigir nada. Por outro lado, Erixímaco segue esse partido de tal modo que sugere muito nitidamente que o eros descrito por Pausânias não é mais do que um *caso particular* do reino total de eros que a sua intervenção sugere. Quer dizer, no fundo o eros do apaixonamento, tal como tem lugar no seres humanos, é apenas *mais um*, no meio de uma extraordinária multidão de erotes (da própria natureza como multidão de erotes). E essa sugestão parece incluir também a de que esse caso particular – o eros da paixão – afinal não tem o carácter excecional (se assim se pode dizer, a estrutura *ao contrário*) que a visão tradicional lhe atribuía.

Em suma, se a virmos contra o fundo do duplo modelo tradicionalmente em vigor, a exposição de Erixímaco levanta quase inevitavelmente “a lebre” daquilo a que poderíamos chamar uma *teoria uniformizada de eros* (ou, mais precisamente, de uma teoria uniformizada que resolve o conflito entre os referidos dois modelos, eliminando o alegado caso excecional do enamoramento ou da paixão humana).

*

Tendo em conta o que foi dito, quais são, então, os problemas como que deixados em aberto pelos discursos anteriores, culminando no discurso de Erixímaco, e que Aristófanis terá de ter em conta?

Na verdade, o médico levantou o véu e mostrou a enorme extensão do domínio de *eros*. Mas, ainda assim e por essa mesma razão, não chegou a dar conta das diferenças específicas entre as várias manifestações do acontecimento erótico. Com efeito, permanecem os seguintes problemas por resolver. Tem Erixímaco razão e, em última análise, o que se passa em qualquer acontecimento de *eros* possui sempre basicamente a mesma natureza (aquela que corresponde ao *denominador comum* posto em

destaque no discurso do médico)? Ou, mesmo que se reconheça o cabimento de tal denominador comum (e não se sustente que eros é apenas um termo equívoco, um pollachôs legomenon no sentido de Aristóteles), o que mais importa é a multiplicidade das diferenças específicas exploradas por Pausânias – e em virtude das quais a mesma palavra acaba por cobrir realidades de carácter radicalmente diferente? Isto, por um lado. E, por outro lado, tem *eros*, enquanto designa a paixão humana ou o enamoramento, aquele carácter absolutamente excecional que a maior parte da tradição grega lhe atribuía (de sorte que a sua natureza é completamente diferente da dos demais desejos, como a fome ou a sede, etc.)? Quer dizer: é eros algo que vem de fora, invade e assume o poder em cada um como uma espécie de potência ocupante? Ou, pelo contrário, corresponde a mais uma modalidade de desejo entre muitas outras, de tal modo que o seu epicentro se situa em quem o sente e é a partir daí que irradia e confere a outras realidades o tipo de determinação que a fome confere aos alimentos e a sede aos líquidos potáveis?

A tudo isto acresce uma pergunta que vem de trás e que está no centro dos três discursos precedentes: a pergunta relativa ao papel de eros na vida humana. Fedro e Pausânias batem-se com esta questão e é em torno dela que procuram realizar a tarefa epidíctica de elogio de eros e mostrar não só que tem um carácter benfazejo, mas que constitui (ou, no caso de Pausânias, pode constituir) mesmo a chave para uma vida boa. No caso de Erixímaco, pode parecer que já não é assim, porque o seu discurso assume um carácter cósmico e apresenta uma visão da realidade no seu todo. Mas, por outro lado, vendo bem, em vez de acontecer que esse todo é pura e simplesmente um todo *exterior* (que na sua maior parte se situa para lá da esfera do humano), sucede, pelo contrário, que acaba por corresponder à totalidade dos factores que interferem na vida humana (em correspondência ao paradigma “holístico” pelo menos de uma parte da medicina hipocrática, que compreende a vida – e, portanto, a saúde – como um permanente complexo de trocas entre cada um e aquilo que o rodeia). De sorte que o que está em jogo na aparente cosmologia de Erixímaco é, de facto, a tentativa de apresentação da “medicina” (uma medicina *global*, que conjuga e administra todas as demais *technai* mencionadas no seu discurso) como a chave para uma eficaz condução

ou pilotagem da vida humana.³⁷ Mas desta mesma multiplicidade de perspectivas decorre um outro “fluxo” de pressão interrogativa a criar expectativa sobre o discurso de Aristófanes. Em última análise, de que é que se trata – que é que está em jogo – na vida humana? Ou, como também podemos dizer: em última análise, em que é que reside a boa vida? Corresponde a boa vida àquilo que como tal é apresentado no discurso de Fedro? Ou tem, pelo contrário, as características para que aponta uma parte do discurso de Pausânias? Ou – terceira possibilidade – reside a boa vida naquela espécie de “regime” total (um regime que não se aplica apenas ao corpo humano, mas a tudo) ou, como também podemos dizer, nessa espécie de “engenharia total” (nessa administração total da realidade) cujo modelo assoma no discurso de Erixímaco?

São estes os elementos e as questões que estão “no ar” – e como que a andar à roda – antes da entrada em palco do comediógrafo Aristófanes. E é em relação a tudo isto que ele terá de tomar alguma posição e há expectativa, “frisson”, em relação a qual ela possa ser.

Não querendo avançar muito, porque a análise do rumo que as coisas tomam no discurso de Aristófanes é tarefa do resto do trabalho, cabe adiantar alguma coisa e dar desde já uma pequena pista sobre o que irá acontecer. Em primeiro lugar, Aristófanes volta a centrar-se, tal como Fedro e Pausânias, no problema da paixão humana, considerando-o não só um acontecimento puramente humano, mas o acontecimento humano por excelência. De sorte que em larga medida deixa cair a abertura de ângulo introduzida pelo discurso de Erixímaco, mas de tal modo que, em vez de pura e simplesmente anular essa abertura de ângulo e voltar a uma óptica fechada como a de Fedro ou de Pausânias, dá subtis indicações sobre a relação entre o “campo cirúrgico” do seu discurso (ou aquilo que está em causa nele) e o domínio dos fenómenos focados por Erixímaco. Em segundo lugar, Aristófanes reforça e aprofunda, na sequência de Pausânias e Erixímaco, a perspectiva já por eles desenvolvida sobre a complexidade de eros, produzindo o seu próprio levantamento dos meandros que a constituem. Mas, em terceiro lugar, a perspectiva de Aristófanes sobre a multiplicidade dos fenómenos de eros põe de certo modo a tónica completamente *ao contrário* do que se encontra no

³⁷ Sendo nesse contexto que eros (ou melhor um dos lados da grande divisão introduzida por Pausânias e mantida por Erixímaco) tem um papel como factor decisivo para que a vida seja boa.

discurso de Pausânias. Pois Pausânias acentua pura e simplesmente a heterogeneidade entre as diversas formas de eros, ao passo que Aristófanes procura compreender toda essa multiplicidade como manifestação de um único desejo permanente – e desenvolve um modelo para compatibilizar os dois elementos de sentido contrário: a multiplicidade e aquilo a que podemos chamar o seu “monismo” em relação a eros. Nessa medida, junta as tendências opostas dos discursos de Pausânias e Erixímaco. Mas isso de tal modo que a forma de unidade e o factor de unificação identificados por Aristófanes são completamente diferentes daquilo que encontramos no discurso de Erixímaco – desde logo porque, como já veremos, Aristófanes introduz uma extraordinária inovação: a ideia de um desejo *constitutivo* e *permanente*, sempre a actuar e a moldar a vida humana, e que é capaz de passar por um significativo número de metamorfoses, mantendo-se no fundo sempre o mesmo. De maneira que o “retrato robot” de todas essas transformações, traçado no discurso de Aristófanes, se propõe ao mesmo tempo como muito mais do que um retrato “regional” (de uma parte ou sector da vida): como nem mais nem menos do que um “retrato robot” de *toda a vida humana*, do princípio ao fim – que segundo Aristófanes, corresponde, toda ela, à odisseia desse único desejo fundamental constitutivo e permanente.³⁸

II – O mito de Aristófanes. Um discurso médico e cómico

Há muito tempo, em tempo imemorável, havia um ser que correspondia como que ao dobro do homem actual: era esférico, tinha quatro braços, quatro pernas, quatro olhos, dois órgãos genitais *etc.* Destes seres – em vez de dois – eram três os géneros: o Masculino, filho do Sol, o Feminino, filho da Terra e o Andrógino, filho da Lua. Quais filhos dos primevos deuses, estes seres não só podiam mais do que nós, mas eram também ambiciosos. Essas duas características levaram-nos à aventura de medirem forças com os deuses olímpicos – e, tal como os Gigantes, a certa altura, chegaram a tentar destronar Zeus Soberano. Zeus encoleriza-se e decide cortar ao meio e como que trinchar este ser rotundo – de cada um fazendo dois, correspondentes

³⁸ Este é um assunto, o conceito aristofânico de *eros*, que desenvolvemos de modo mais detido no capítulo III: “Eros: a aventura em busca da plenitude”.

apenas a metade. Depois entrega os fragmentos mutilados resultantes desta divisão aos cuidados de Apolo, para sarar a ferida (a ferida de alto abaixo de que ficou a padecer cada metade separada) e fazer de cada um algo fechado, contido em si mesmo: uma nova espécie de todo. E foi isso que deu origem à fragmentária condição humana actual.

Ora, submetido a este castigo imposto por Zeus, o novo homem não conseguia separar-se da sua humana contraparte e, abdicando de fazer o que quer que fosse longe da sua metade perdida (ainda presente, mesmo diante de cada um, mas já não *sua*),³⁹ descuidava os cuidados mais elementares da própria vida ou da sobrevivência. Pelo que os novos seres, feitos de metades, começam, um após o outro, a morrer. As contrapartes sobreviventes, agora sozinhas, tentam substituir a metade perdida e, atarantadas, recorrem a outras metades “viúvas”, o mais parecidas possível com as que perderam, para se abraçarem a elas e, assim, preencherem, tanto quanto possível, o vazio da sua “viuvez”. No entanto, os homens-metades continuam a morrer, pois não deixam de preterir até as tensões da fome e sede por causa da sua fixação na completude perdida. De sorte que o corte ou mutilação levado a cabo por Zeus acaba por representar um perigo de extinção para os seres cortados – um perigo que a intervenção paliativa de Apolo (e a constituição de novas totalidades, a que deu lugar) não se revela capaz de afastar. Os novos seres resultantes da dupla transformação da responsabilidade de Zeus e Apolo têm, portanto, um carácter inviável – não dispõem de condições para sobreviver. Para prevenir a sua extinção, Zeus decide de novo intervir e manda, pela segunda vez, Apolo – agora como que para uma operação de torção, que de certo modo vira as criaturas do avesso: rotação das cabeças (e aparentemente rotação também dos membros), assim como rotação também dos genitália. Pois, nos seres originais descritos por Aristófanes, tudo isso estava voltado para o que então era o exterior (mas agora são as nossas costas) – e o que agora é a

³⁹ E, por isso, posta a uma extraordinária distância: a distância da respectiva irrecuperabilidade como algo plena e efectivamente próprio (integrando a mesma identidade que a metade exila)

nossa *frente* correspondia ao seu *interior* e ao seu *centro*. Esta nova intervenção cria, portanto, um novo quadrante frontal, que é aquele para que se fica voltado em resultado dela. Ao mesmo tempo, como dissemos, Apolo muda também a posição dos órgãos sexuais, passando-os para diante,⁴⁰ e inventa a união sexual (e, nessa medida, inventa o correspondente a um dos sentidos que o termo “eros” também pode ter e que Aristófanes designa justamente desse modo – de sorte que este último passo da segunda intervenção de Apolo pode ser descrito – e é descrito por Aristófanes – como nem mais nem menos do que a invenção de eros). Segundo Aristófanes, toda esta segunda intervenção de Apolo – e, em particular, a invenção de eros no sentido da invenção das relações sexuais – tem o propósito de aliviar a pressão da saudade de totalidade e de plenitude a que estão sujeitas as metades mutiladas (que pura e simplesmente não conseguem esquecer a sua condição original). Trata-se, por assim dizer, de uma solução *paliativa*. Ou, mais precisamente: trata-se da entrada em cena de um *sucedâneo* que proporciona algum alívio e permite aos seres cortados fazerem outras coisas que não as estritamente relacionadas com a sua saudade de si mesmas (i. e. da sua própria plenitude, que perderam) e, por isso, cuidarem de si e sobreviverem. De sorte que a narrativa de Aristófanes acaba por apresentar esta última componente da segunda intervenção de Apolo – a invenção de eros no sentido da invenção das relações sexuais – como a chave para a sobrevivência da nova espécie: aquilo que propriamente a torna viável.

Em suma, *Eros* (ambiguamente posto a corresponder às próprias relações sexuais, que assim entram claramente em cena no *Simpósio* e deixam de ser referidas apenas por alusões eufemísticas, passando a assumir o que parece ser uma espécie de protagonismo) é algo que só faz sentido e só é possível no quadro do corte ou da mutilação da identidade original. Por isso, tem, de raiz, que ver com um desejo e uma procura de completude e plenitude. A mesma ordem de razões faz que possua um carácter *sucedâneo* em relação

⁴⁰ I. e., para aquilo que, em resultado da sua própria intervenção, passa a ser o “diante”.

à plena realização ou cumprimento desse desejo e procura de completude e plenitude – quer dizer: por um lado, a) um carácter *derivado* e como que *ancilar* relativamente a esse desejo e a essa procura e, por outro lado, b) se assim se pode dizer, um carácter de “gato por lebre”,⁴¹ que, finalmente, não o impede de ter algum sucesso no exercício das suas funções e de, por isso, ser o factor fundamental de viabilização da vida das metades mutiladas descritas por Aristófanes.⁴² Finalmente, toda esta narrativa, em vez de dizer respeito apenas a uns quaisquer seres que houve noutros tempos, é apresentada por Aristófanes como exposição *da nossa própria origem*. Nós somos descendentes destes seres e a nossa própria condição reflecte as suas características – quer dizer, ao mesmo tempo: as características da condição original, as características da ruína a que Zeus a sujeitou e as características das operações reparadoras que acabaram por ter lugar para assegurar a sobrevivência desses nossos ancestrais. Ou, como também podemos dizer, a nossa própria condição espelha aquela em que acabaram por ficar as metades cortadas nossas antepassadas *no termo* de todas as peripécias “paleantropológicas” que Aristófanes descreve. E, por isso, também nós devemos ter a gratidão que esses nossos ancestrais deviam ter por Eros

Desse sucesso, do *abraço* da metade perdida (dessa peculiar forma de abraço da plenitude que ficou possibilitada pela invenção de Eros, no sentido referido), depende a boa-ventura do humano. Há, portanto, que louvar *Eros* acima de todos os outros deuses, cultivando essa forma essencial de piedade e, assim, refreando a ambição e evitando a ameaça de um segundo corte, que nos reduza a um quarto da nossa identidade original.

Eis-nos então dentro do discurso de Aristófanes. Este pequeno resumo procura lembrar os traços essenciais da peculiar “paleantropologia” de Aristófanes e da forma como ela constitui a base da sua antropologia, propriamente dita – ou seja, da segunda parte do discurso, onde Aristófanes procura pôr em evidência como as características da

⁴¹ Pois, em última análise, fica muito longe de assegurar a efectiva recuperação da integridade (da completude e plenitude) perdida, que é aquilo a que os seres cortados propriamente aspiram.

⁴² As quais, sem ele ou sem a sua ajuda, estiolariam e não sobreviveriam.

humanidade actual (as características da vida humana) congruem com este condicionamento paleantropológico, de que alegadamente resultam.

Visto isto, prossigamos então, a nossa análise, tendo sempre tudo isto em mente.

*

Várias vezes no capítulo anterior se insistiu na estrutura da “cadeia simposial” e da tarefa que tal estrutura prescreve a cada um dos intervenientes – e, portanto, também para Aristófanes: retomar e modificar o discurso precedente (partir dele e, por assim dizer, “dar-lhe a volta”). No caso de Aristófanes, isso significa uma incumbência de a) sintonizar o ponto de partida do seu próprio discurso pelo discurso de Erixímaco e ao mesmo tempo também a incumbência de, sem deixar de fazer isso, b) afastar-se o mais possível do discurso de Erixímaco, ao mesmo tempo que o consegue ultrapassar, produzindo um mais rasgado ou mais eficaz (mais convincente, etc.) elogio de eros.

Ao focarmos o fundamental do modo como o princípio do discurso de Aristófanes está sintonizado pelo de Erixímaco, ficamos no bom caminho para captarmos uma característica muito importante do discurso do comediógrafo. Aristófanes “retoma” o discurso de Erixímaco, na medida em que também ele produz um discurso médico.⁴³

São vários os aspectos que lhe conferem esse carácter. E um dos mais importantes, mas que muitas vezes passa completamente despercebido, é o facto de a própria categoria fundamental da paleantropologia de Aristófanes – o conceito de *archaia physis* – ser de facto uma categoria médica, que ao mesmo tempo fazia parte da terminologia da especialidade, ocorrendo com bastante frequência nos tratados hipocráticos, e tinha transpirado para o uso comum (como um daqueles termos da linguagem médica que acabam por ser conhecidos dos leigos e usados por eles) – de maneira que aparece, com sentido médico, em vários textos literários, etc. Na interpretação mais comum, pouco atenta a este aspecto (e na esmagadora maioria das traduções), o conceito de *archaia physis* é compreendido de tal modo que tem um sentido fundamentalmente cronológico: designa a *antiga* natureza, aquela que havia no princípio e que entretanto se perdeu (deixou de ser, foi substituída por outra). Mas, na terminologia médica, o termo não significa apenas – nem propriamente – isso (a condição, a natureza *arcaica*

⁴³ CRAIK 2001

ou *primitiva*: de *antanho*) , mas sim a condição saudável, intacta, íntegra⁴⁴: aquele bom estado de funcionamento do corpo (e de cada um dos seus elementos) – ou seja, aquela completude e plenitude funcional que inere aos seres vivos em boas condições, de tal modo que as doenças consistem justamente no afastamento dela (na perda dela, em desvios relativamente a ela, etc.). Nesse sentido, só para dar um exemplo do contexto em que o termo era usado na terminologia médica, quando se sofre a fractura de um osso, o osso em causa *perde* a sua *archaia physis* – e a operação de *redução* da fractura (a recondução de tudo no lugar próprio) consiste justamente na *reposição da archaia physis*. O mesmo se pode dizer quando há uma torção de ligamentos ou o que seja – ou quando há uma ferida. Em ambos os casos o que está em causa é um afastamento em relação à *archaia physis*. E a cura médica da torção repõe a *archaia physis* dos ligamentos afectados; da mesma forma que o fechar de uma ferida e a sua cicatrização correspondem a um retorno à *archaia physis* da pele, da carne, etc. lesionadas por essa ferida.

Uma vez a par deste aspecto, percebemos imediatamente duas coisas: em primeiro lugar que, quando Aristófanes fala de *archaia physis* em relação à condição primitiva dos seres humanos não está apenas a dizer que ela era primitiva, mas sim também a dizer que ela era a condição saudável, a condição intacta, íntegra, etc. De tal modo que o afastamento dela ou a perda dela, que é descrito no discurso do comediógrafo, não corresponde apenas à perda de um estado ou condição que era. Na verdade, corresponde justamente a uma radical mutilação, etc. E isto de tal modo que todos os desenvolvimentos que se produzem a partir da mutilação original têm que ver ou com outras formas de afastamento em relação à *archaia physis* no sentido médico (torções ou deslocações de órgãos, etc), ou com iniciativas de diminuição desse afastamento em (cirurgias de recuperação e viabilização), em que o médico Apolo se revela, afinal de contas, não assim tão competente.

Por outras palavras, não é por acaso que há uma total correspondência entre a carga semântica especificamente médica de *archaia physis* e aquilo que Aristófanes descreve como condição primitiva; tal como não é por acaso que os desenvolvimentos

⁴⁴ CRAIK 2001

paleantropológicos descritos por Aristófanes se inscrevem integralmente no quadro daquilo que podemos descrever como uma espécie de história “clínica”.

Mas aqui tocamos o ponto em que se manifesta a peculiaridade do “discurso médico” de Aristófanes: em vez de se tratar da história clínica de um indivíduo (das maleitas ou dos achaques de um indivíduo), trata-se de uma “história clínica” da espécie: da condição humana ou da natureza. Por outras palavras, o discurso de Aristófanes é um discurso médico muito particular na exacta medida em que também é uma exposição paleantropológica (e antropológica) muito particular: porque, nele, a história clínica toma a forma de uma exposição paleantropológica (é uma *história clínica da humanidade*) e, inversamente, a exposição *paleantropológica* e *antropológica* toma a forma de uma história clínica.

Isso leva-nos a um outro aspecto do discurso de Aristófanes que é essencial para perceber o seu teor e as suas implicações. Em última análise, o que está em causa em qualquer história clínica (na história de qualquer doença) é sempre a questão de saber se, tendo-se produzido uma perda da *archaia physis* no sentido médico, essa perda é ou não susceptível de ser ultrapassada ou anulada, dando lugar a uma plena reposição ou recuperação da *archaia physis*. Ou, como também se pode dizer, a questão é sempre se se consegue ou não obter uma *restitutio ad integrum* ou uma *redintegratio in statum pristinum* (fórmulas latinas em que de algum modo se reflecte a carga semântica especificamente médica de *archaia physis*). Ora, vendo bem, é também assim – é exactamente assim – no discurso de Aristófanes. Em última análise, a questão decisiva é justamente a de saber se a sucessão de peripécias descritas na paleantropologia apresentada por Aristófanes leva ou não leva a uma recuperação da saúde. E isso de tal modo que a questão em causa não se põe apenas em relação aos nossos alegados antepassados (aos seres cortados, às metades fechadas em si, aos “viúvos de si mesmos”, às cobaias da cirurgia de Apolo, aos beneficiários da invenção de eros na primeira geração), mas também a nós cuja condição actual (cuja *natureza* actual) o discurso apresenta como resultado de toda essa “trapalhada” paleantropológica.⁴⁵

⁴⁵ Uma “trapalhada” que, precisamente porque tal, calha muito bem na boca de um autor de comédias.

Nesta peculiar história clínica da humanidade, eros figura como o grande remédio, a grande panaceia – e, segundo Aristófanes (não é demais insistir neste ponto) tanto para a primeira geração de fragmentos humanos, quanto *para nós*. Mas, sendo assim, se virmos que é que a história clínica da humanidade apresentada por Aristófanes diz a respeito da eficácia terapêutica dessa alegada panaceia, apuramos que há uma iniludível *ambiguidade*. Por um lado, é claro que, como se disse, Aristófanes celebra o eros salvador da humanidade (quer dizer, a solução terapêutica encontrada por Zeus e Apolo) nos termos mais encomiásticos e entusiásticos. Mas a verdade é que nada do que é apresentado na sua “história clínica da humanidade” equivale realmente a uma plena recuperação da *archaia physis*: nada equivale a uma efectiva *restitutio ad integrum* ou *redintegratio in statum pristinum*. Em última análise, a solução achada por Zeus e pelo seu cirurgião, Apolo, não alcança mais do que um mero *sucedâneo* e não recupera a *archaia physis*. No fundo, equivale muito mais a uma medicina paliativa (lenitiva, de suavização dos sintomas), do que a uma medicina que efectivamente elimine o mal, ponha cobro à doença.

Nas suas entrelinhas, a ambiguidade da narrativa aristofânica deixa, portanto, subsistir e transparecer a possibilidade de a humanidade actual se caracterizar por uma estranha condição: a de a sua própria *natureza* envolver uma *doença* que, nesse sentido, é constitutiva – e a respeito da qual se põe justamente o problema de saber se, afinal, tem cura. Oficialmente, Aristófanes afirma que sim e identifica o remédio: eros. Mas a verdade é que há também uma espécie de “subtexto” do discurso, com elementos tais que, se juntarmos as parcelas e fizermos as contas, sugerem claramente não apenas que Aristófanes não se limita a descrever um ser vivo constitutivamente doente (que *nasce* já doente), mas também um ser vivo cuja patologia inata é uma doença contra a qual, de facto, *não há remédio*. Pois, se a *archaia physis* é a condição de completude e integridade descrita no discurso de Aristófanes, então o que resulta muito claramente dele é justamente a ideia da sua absoluta irrecuperabilidade (ou seja, a ideia de uma doença *incurável*, a que nunca se pode escapar: de que se está absolutamente preso).⁴⁶

⁴⁶ Assim, diferentemente do discurso de Fedro (que corresponde a um puro elogio) e também dos discursos de Pausânias e Erixímaco (que põem de pé elogios de um tipo de eros, ao mesmo tempo que deixam lugar para censura do outro), o que caracteriza o discurso de Aristófanes é o facto de se

Mas consideremos um pouco mais de perto os diversos aspectos envolvidos no que acabamos de dizer.

O primeiro é a extraordinária inovação que representa a ideia de uma “*natureza constitutivamente doente* (uma natureza intrinsecamente patológica: *ter como natureza justamente uma doença*). Por outras palavras, o primeiro aspecto é a extraordinária ideia de uma doença que não sobrevém a um estado prévio de saúde, antes constitui a própria condição originária – e isto para toda uma espécie de seres vivos: a espécie humana. Em suma, o primeiro elemento a ter em conta e a pôr em destaque é a ideia da doença da natureza humana (uma doença sempre já implicada nela).

É verdade que o dispositivo paleantropológico montado por Aristófanes fala de uma natureza saudável como condição original, que precede a doença. Mas isso é assim só em relação à humanidade primitiva e a tudo o que se passou com ela, em tempo já remoto. Não é nada assim em relação à humanidade actual. Todo o condicionamento paleantropológico descrito por Aristófanes está montado de tal forma que cada ser humano “posterior” (cada metade humana herdeira do que se passou na esfera paleantropológica) nasce *constitutivamente mutilado, sem nunca ter passado por aquilo cuja perda sente como sua*. Essa é justamente uma das figuras fundamentais do discurso de Aristófanes: a figura da *falta* daquilo que, “ontogeneticamente”, nunca se teve.

O segundo aspecto a ter presente e a pôr em destaque é o facto de essa natureza constitutivamente doente fazer que a história da vida humana seja fundamentalmente a história de uma doença (o *drama* de uma doença, usando aqui o termo drama no sentido em que se aplica tanto à tragédia, quanto à comédia, etc.). Ou, dito de outro modo, o *entrecho* (o *enredo*, aquilo que está fundamentalmente em causa na vida humana: o seu “*enjeu*”) é o *destino dessa doença*: a evolução dela, o que, afinal, acontece com ela. E é por isso que as questões médicas de que se trata no discurso de Aristófanes não dizem respeito apenas a uma parte da vida, mas sim a ela toda: se assim se pode dizer, ao seu *núcleo*. Ora precisamente porque é assim, a pergunta fundamental

apresentar como essencialmente *ambíguo* e ter o carácter de um elogio rasgado no meio do qual de certo modo transparece outra coisa.

que é inevitavelmente levantada pelo discurso de Aristófanes⁴⁷ é a de saber se essa doença da natureza humana, afinal, *tem ou não tem cura*. Mas justamente neste ponto crucial aplica-se ao discurso de Aristófanes aquela célebre imagem das duas vozes que aparece no *Hipólito* de Eurípides.⁴⁸ Como dissemos, se atendermos apenas à língua do que se acha oficialmente declarado por Aristófanes, a doença é curável e a chave para a sua cura reside em eros. É isso que diz a voz “oficial” ou expressa de Aristófanes. Todavia, se juntarmos as peças dos diversos elementos focados ao longo do discurso e montarmos o “puzzle” do que na verdade implicam, encontramos uma segunda voz, a qual sugere algo muito diferente: que a doença em causa pura e simplesmente não tem cura. De maneira que o discurso de Aristófanes acaba por ser um dos primeiros, senão o primeiro, onde aparece o futuro topos da vida humana a) como doença e b) como doença incurável. Em suma, encontramos nele a proto-formulação daquela perspectiva a que Baudelaire tão incisivamente deu expressão ao escrever, no *Spleen de Paris*:

*“Cette vie est un hôpital où chaque malade est possédé du désir de changer de lit.”*⁴⁹

Ora, isto leva-nos ao terceiro aspecto a ter presente e a pôr em destaque neste contexto – aquele que diz respeito ao *terreno* dessa doença da natureza humana: àquilo que ela afecta, de que constitui uma patologia.

Se perguntarmos a que é que diz respeito a amputação descrita por Aristófanes no seu dispositivo paleantropológico, a resposta que mais imediatamente se sugere é que ela diz respeito ao *corpo* dos seres orbiculares. Pois é isso que Zeus corta ao meio e é disso que as duas metades resultantes de tal corte constituem cotos ou fragmentos. Mas, por outro lado, essa resposta mais óbvia é também a mais distraída em relação àquilo que propriamente está em causa no discurso.

Com efeito, se virmos bem o que está a ser descrito por Aristófanes, tudo tem de ser traduzido na óptica da *primeira pessoa*. Pois é dela que primariamente se trata. Não está em causa o corte de um objecto que não se acha constituído *na primeira pessoa*, não se relaciona consigo *na primeira pessoa*: não é, para si mesmo, “si”. Mesmo admitindo que

⁴⁷ Ou, para usar a terminologia de Aristóteles na *Poetica*, a questão do desenlace – da *lysis* ou a *tensão* de *lysis* – que está no centro do discurso. Sobre estes conceitos de *desis* (enredo, enlace, sarilho nó, etc.) e *lysis* (desenlace, resolução ou desatar do nó, etc), cf. ARISTÓTELES, *Poetica*, 1455b 24-32.

⁴⁸ Vv. 925ss. Cf., por exemplo, MUSURILLO, 1974.

⁴⁹ BAUDELAIRE 1975, p. 356.

o que é descrito no discurso de Aristófanes fosse apenas o corte de um corpo (o que, como já veremos, está longe de ser o caso), esse corte só tem o significado e as implicações que estão no centro do discurso de Aristófanes porque divide ao meio um corpo *próprio*—i. e. porque divide e separa aquilo que uma primeira pessoa identifica consigo mesma (tem assumido como constitutivo da sua integridade).

No fim de contas, trata-se de algo que se percebe muito melhor nos seus contornos próprios a partir da ameaça de um *segundo corte* que Aristófanes diz impender sobre nós, se alguma vez tivermos a veleidade de seguir o mau exemplo da humanidade originária e deixarmos de nos saber “pôr no nosso lugar”, tentarmos pôr em causa a “ordem estabelecida”, etc. Essa segunda divisão desempenha várias funções no discurso de Aristófanes. Mas uma delas é justamente dar-nos elementos para percebermos bem aquilo a que foi sujeita a humanidade originária, ao ser castigada por Zeus.

A ideia do segundo corte remete para o que se passaria connosco se porventura também nós fôssemos cortados ao meio, passássemos a ter só uma perna e um braço, metade da cabeça e do tronco etc., como as figuras dos frisos em relevo. E o ponto decisivo é que isso significaria uma amputação e esbulho justamente de metade daquilo que nos faz e nos é devido – quer dizer, daquilo que pertence a cada um de nós como território de si mesmo (como *campo do si*) e sem o qual fica incompleto. E esse segundo corte teria como consequência ficar cada um de nós *reduzido a metade desse território*, mas *continuando a ter a sua própria identidade fundamentalmente definida pela totalidade perdida*. De maneira que cada um de nós se perceberia a si mesmo, na sua nova condição,

a) como algo fundamentalmente *a reconstituir* – quer dizer

b) como algo completamente irredutível à metade de si em que se veria fechado e para a qual só poderia olhar como um *fragmento* ou *coto de si* e

c) como algo que teria a *chave* para a sua própria reconstituição na metade *arrancada*, tornada alheia, etc. – ou seja, numa realidade que de facto se situaria *para lá* das suas *fronteiras fácticas* e lhe apareceria como um *si* fora de si.

Num primeiro momento, o movimento fundamental do discurso de Aristófanes recorre a esta hipótese de segunda mutilação (da mutilação *de nós mesmos*, os seres humanos

actuais, com os nossos quatro membros), para melhor nos dar a compreender (para nos permitir representarmos “na nossa pele”) o que se passou com os seres humanos primitivos, de que alegadamente somos descendentes. Mas, num segundo momento, o movimento fundamental do discurso monta a tese de que aquilo que se passou com os seres humanos primitivos não ficou inteiramente para trás, sem deixar rasto, antes é algo que, de facto, também nos afecta *a nós, desde o princípio*. Ou seja, como já veremos melhor, no centro do discurso de Aristófanes está a tese de que não é preciso sobrevir um segundo corte para também nós termos esse tipo de relação connosco mesmos. Pois herdamos de raiz o efeito do que se passou com os nossos antepassados e, mesmo que seja só de forma confusa, pouco nítida (como uma *impressão*, um *não-sei-quê* ou uma *moínha*), estamos sempre sujeitos a algo dessa ordem: damos connosco – vimos a nós mesmos – sempre já com um mal-estar ou uma maleita *na relação de cada um de nós consigo mesmo*: a patologia da *não-coincidência de cada um com o que é*, de uma *impressão de incompletude*, da insuficiência do si fáctico e da *pressão* de um si-mesmo-*a-haver* (numa palavra: da *falta da plenitude de si*).

Isto põe-nos, finalmente, na pista do quarto aspecto a ter presente e a pôr em destaque neste contexto. Esse aspecto tem que ver com o ângulo a partir do qual Aristófanes olha para a natureza humana: com aquilo que põe especialmente em destaque nela, produzindo assim a sua peculiar modalidade de “antropologia”. Dos muitos elementos que integram e moldam a natureza humana, Aristófanes confere especial destaque a um: precisamente aquele que tem que ver com a esfera do si mesmo e com a forma como a relação consigo mesmo molda tudo e preside a tudo. De maneira que tudo orbita em torno dessa esfera e acaba por ter o seu cunho. Trata-se, portanto, como que de um novo protagonista que sai da sombra ou presença indetectada em que se mantinha nos discursos precedentes. No fundo, esta esfera da própria ipseidade, que Aristófanes põe especialmente em foco, já estava implicada em tudo aquilo de que falaram Fedro, Pausânias ou Erixímaco. Mas agora assume uma posição central.

Assim, em primeiro lugar, a história clínica apresentada na paleantropologia de Aristófanes é propriamente uma *história clínica do si* (*da ruína do si, da viuvez de si, etc.*). E, em segundo lugar, a antropologia que desenvolve a partir dela é fundamentalmente uma antropologia do si mesmo (da relação consigo, etc.), à luz da qual a ipseidade e o

que se passa com ela – e, muito em especial, a procura da plenitude de si – emerge com papel central na vida humana, conferindo-lhe, do princípio ao fim, a forma de qualquer coisa como uma *odisseia de si*. Tudo isso de tal modo que, em terceiro lugar, a concepção de eros desenvolvida por Aristófanes reflecte tudo isto. Eros – como já veremos, tanto eros no sentido do enamoramento ou da paixão, quanto eros na acepção específica que entra em cena no discurso de Aristófanes – tem sempre que ver com o drama da ipseidade (com a relação de cada um consigo mesmo, com a demanda de completude e a odisseia do si pleno). Finalmente, também a doença e a medicina que estão em causa no discurso de Aristófanes são intrinsecamente relativas à ipseidade. A doença descrita na história clínica que é o discurso de Aristófanes (e, sobretudo, a doença que o discurso diagnostica como doença constitutiva, inerente à própria natureza da humanidade actual) é a doença da ipseidade incompleta, mutilada. E a medicina de que o discurso de Aristófanes fala é uma medicina da ipseidade mutilada, da reparação dessa peculiaríssima forma de doença e onde a questão central é a de saber se essa doença-do-si-mesmo tem cura (e em caso afirmativo, que cura) – ou possui, pelo contrário, um carácter incurável, não admitindo mais do que paliativos (e nesse caso que paliativos). E tudo isto de tal modo que, se é verdade que o discurso está concentrado em aspectos, se assim se pode dizer, filogenéticos (com aquilo que se passou globalmente a) com a humanidade primitiva e b) na transição dela para a humanidade actual e também com aquilo que se passa globalmente com toda a humanidade actual – connosco, os alegados resultados do condicionamento paleantropológico descrito no discurso de Aristófanes), não é menos verdade que, por outro lado, essas balizas fundamentais da *história clínica de toda a gente* acabam por ter um significado, digamos assim, “ontogenético”, desenhando o fundamental da histórica clínica de cada um de nós – e muito em especial de quem de cada vez se confronta com o discurso de Aristófanes.

Percebe-se a partir daqui em que medida Aristófanes cumpre o requisito formal da cadeia simposial que o obrigava a retomar e modificar a abordagem de Erixímaco. Por uma parte, é claro que o discurso do comediógrafo está construído de tal modo que, do princípio ao fim, toma a forma de um discurso médico. De maneira que cumpre inteiramente a primeiro requisito a que estava obrigado. Mas a forma como assim

satisfaz inteiramente esse requisito é, por outra parte tal, que a medicina de que se fala no discurso de Aristófanes é completamente diferente daquela que nos é apresentada no discurso de Erixímaco. Em certo sentido, ambas se distinguem pelo facto de corresponderem a concepções da *iatrikê technê* muito significativamente afastadas do que se encontra no *Corpus Hippocraticum*.⁵⁰ Por outra parte, é também inteiramente claro que a total satisfação desse requisito de modo nenhum impede que a medicina referida por Aristófanes dificilmente poderia ser mais radicalmente diferente de tudo o que se acha referido no discurso de Erixímaco. De sorte que Aristófanes parece cumprir não menos plenamente a segunda exigência a que estava vinculado: a de tomar de Erixímaco, afastando-se dele.

*

O que acabamos de expor é, entretanto, apenas uma das facetas a que se tem de estar atento para apanhar o fio à meada do discurso de Aristófanes. Com efeito, esta componente médica do discurso de Aristófanes está muito longe de ser a única. E o que caracteriza a narrativa de Aristófanes (a sua “paleantropologia”, a sua “história clínica” e a sua “antropologia”) é precisamente o facto de “amalgamar” esta componente médica com um grande número de outras componentes – formando algo que, sem exagero, pode ser descrito como um verdadeiro “pastiche”.⁵¹

O texto de Aristófanes é, na verdade, uma composição com muitas peças, quer dizer, é como que uma conversa implícita, subterrânea, em que se combinam elementos de muito diversa proveniência e há toda a espécie de alusões, remetendo em muitas direcções diferentes.

Poderíamos tentar fazer aqui um levantamento de todos esses fios de ligação. Mas a verdade é que não caberia levar a cabo nada que não fosse clamorosamente superficial e incompleto. Limitamo-nos a assinalar alguns dos ingredientes que assim se misturam no cadinho do discurso.

Além da já referida ligação com o *Corpus hipocraticum*, e da natural multiplicidade de referências ou alusões a diversas linhas do discurso pré-platónico sobre eros, há

⁵⁰ Mesmo que num e noutro caso, haja muitas coisas que são tomadas da medicina hipocrática, aludem a ela ou a caricaturam, etc.

⁵¹ Resultante de operações de montagem, colagem, etc. e com bastante de “pot-pourri”.

também um nítido e importante nexos com Empédocles e a sua filosofia natural. É igualmente fácil de detectar uma outra componente que, como dissemos, correspondia a uma “figura obrigatória”: a exibição de elevado grau de conhecimentos da tradição mítico-religiosa. A este respeito, citemos o que poderá haver de referência, por exemplo, ao mito das raças, aos Titãs e aos Gigantes (em especial, a Gerião, aos Hecatônquiros, a Efialtes e Oto, a Briareu, etc.⁵²) ou, por exemplo, também à tradição órfica. Não menos notório é o parentesco entre a narrativa de Aristófanes e a tradição das fábulas (em geral, mas muito especialmente das fábulas de pendor etiológico – como há muitas em Esopo –, que pretendem explicar a origem disto e daquilo sc. o motivo por que se passa X ou Y, ou então por que A ou B têm estas ou aquelas características). E é igualmente nítida a ligação com diversas linhas do discurso paleantropológico da antiguidade grega. Em primeiro lugar, é assim no que diz respeito às antropologias dos *laudatores temporis acti*, que descreviam a evolução da humanidade como um itinerário de ruína (do melhor para o pior). Em segundo lugar é igualmente assim no que diz respeito à tradição da antropogénese *faseada* ou à concepção dos seres humanos primitivos como animais inviáveis que só ultrapassam essa dificuldade inicial mediante uma série de desenvolvimentos *supervenientes*.⁵³ Mas é também assim em relação ao facto de uma significativa parte dessa tradição descrever esses desenvolvimentos supervenientes como tendo o carácter de *expedientes* (*emendas* ou “*remendos*”, *soluções improvisadas*) – de tal modo que, quando há deuses responsáveis pela formação dos seres humanos, não raro eles aparecem justamente como uma espécie de “trapalhões” (ou, como costumamos dizer, “aprendizes de feiticeiro”, que operam “a ver o que dá” e não sabem muito bem o que andam a fazer). Isso leva-nos, finalmente, a dois pontos que também não podem deixar de ser referidos neste contexto – e com especial ênfase. O primeiro é a tradição da chamada “Götterburleske”⁵⁴ – da apresentação dos deuses como seres na verdade muito longe de perfeitos, com as suas fraquezas e que são vistos um pouco na perspectiva dos

⁵² Cf. principalmente 190b-c.

⁵³ Tudo características fundamentais do discurso paleantropológico e da descrição da antropogénese nas antropologias desenvolvidas pelos Sofistas e de que há ecos também nos textos trágicos (por exemplo no *Prometeu Agrilhoado* de Ésquilo, na *Antígona* de Sófocles e nas *Suplicantes* de Eurípides, para dar só três exemplos). Sobre este ponto, veja-se designadamente CARVALHO 2019.

⁵⁴ Veja-se, por exemplo, CARRIÈRE, 1979, pp. 29-33, 51-55, 121-130. EHRENBURG, 1962, pp. 253-296.

servos, que lhes conhecem bem a “crónica” e não têm muitas ilusões sobre os seus amos. O segundo ponto tem grande proximidade com esta componente de Götterburleske, e é a própria tradição da comédia antiga, cuja presença no discurso de Aristófanes será tanto menos de estranhar quanto, afinal, se trata de um discurso atribuído ao grande comediógrafo.

Nesta medida, o discurso de Aristófanes parece uma espécie de banquete em ponto pequeno comprimido dentro de uma parte do *Banquete*. Quer dizer, muitas são as personagens convivendo e conversando no interior do “banquete” da fábula aristofânica. E a dificuldade que agora enfrentamos é, como vincámos, a de que qualquer tentativa de dar conta disto tudo (e converter estas brevíssimas referências ou num levantamento completo dos “ingredientes” e alusões contidos no discurso ou numa análise minimamente circunstanciada de cada um desses elementos) ultrapassaria completamente a dimensão do que podemos fazer neste breve esboço.

Por isso, concentramo-nos apenas num aspecto – que, de resto, também não cabe tratar senão em traços muito largos: a ligação com a comédia. De facto, tal como Erixímaco, o *médico*, proferiu o seu discurso vestindo a “bata” do seu ofício, assim também Aristófanes o *Cómico*, põe na cintura da sua fábula o apetrecho fálico caracteristicamente usado na Comédia e que era como que um emblema do género. Esta ligação com a comédia reflecte-se desde logo no próprio facto de tudo no discurso de Aristófanes ter assumidamente o já referido carácter de um *pastiche*. Pois as peças da comédia grega antiga eram justamente conhecidas por “disparar” – ou “esbofetear” – “em todas as direcções” e também pela sem-cerimónia com que se divertiam a combinar (e a deformar justamente por essa combinação) coisas de proveniência muito diferente. De tal modo que constituía justamente aquele contexto em que, de forma mais livre e desconcertante, se cruzavam as fronteiras de arrumação das coisas em territórios e “gavetas” separadas, produzindo toda a espécie de cruzamentos inesperados e “curto-circuitos”.

O discurso de Aristófanes tem explicitamente uma dimensão cómica e caricatural quanto à sua estrutura global. Isso, parece-nos, é ponto assente. Mas, para lá desse aspecto mais imediatamente reconhecível, há ainda um outro que se presta a passar despercebido: o facto de todo o discurso (mas muito em especial o mito

paleantropológico de Aristófanes) se apropriar de alguns elementos daquilo a que a tradição filológica chamou a “utopia cómica”⁵⁵: aquela componente de encenação de situações “utópicas”, cuja presença era recorrente nas peças da Comédia Antiga.

Um mínimo de familiaridade com Comédia Antiga, no sentido mais estrito do termo, e com os textos que dela chegaram até a nós (quer com as peças completas de Aristófanes, quer com os fragmentos do próprio Aristófanes e de outros comediógrafos coevos), rapidamente chama a atenção para a insistente presença de um imaginário, onde os seres humanos têm condições muito diferentes daquelas em que efectivamente vivem. A comédia antiga encena com frequência situações que viram do avesso, por assim dizer, o que efectivamente se passa connosco, pondo em um *avesso positivo* da dureza da vida – quer dizer, algo de que a vida humana, tal como é (com todo o seu cortejo de faltas e aflições, etc.) constitui como que o *negativo fotográfico*. Assim pode falar-se de um elemento de utopia, porque a comédia frequentemente encena situações correspondentes à completa supressão daquilo que os seres humanos comumente vivem como os defeitos ou as imperfeições da sua vida.

Procuremos caracterizar melhor o que isso significa e a forma que toma nas peças da comédia antiga. Por uma parte, significa que as peças da comédia antiga com frequência encenam situações correspondentes à plena realização dos desejos dos seus espectadores, pondo-lhes diante dos olhos, de forma concreta (como se lá estivessem) os pontos de fuga daquilo que desejam: i. e. como seria a vida se não estivéssemos onde estamos (a uma grande distância dos pontos de fuga dos nossos desejos), mas, pelo contrário, no reino do seu inteiro cumprimento. Em regra, cada peça cómica em que este elemento utópico desempenha um papel central é especialmente consagrada a esta ou àquela direcção dos desejos dos espectadores (o desejo de comida, o desejo de paz, o desejo de riqueza, etc.). Mas, se fizermos o périplo de todas elas (as que nos ficaram de Aristófanes e todos os fragmentos dele e dos outros comediógrafos), encontramos justamente como que um catálogo dos “sonhos” da vida humana: daquele programa global de reformas dela que, se fosse possível, os seres humanos

⁵⁵ Sobre a utopia cómica veja-se: BALDRY, 1953. CARRIÈRE, 1979, pp. 85-111. DOBROV, 1998, pp. 1-133. FIRPO, 1982, pp. 463-520.

espontaneamente estariam tentados a pôr em prática numa “edição corrigida e melhorada” da sua própria vida.

Nos textos cómicos dessa altura, os exemplos multiplicam-se. Aristófanes imagina um lugar onde a paz, depois de resgatada, proporciona aos atenienses “uma vida inteira de facilidade e de conforto (...), figos e azeitonas, vinho e mirtos, deliciosas frutas secas, esporas de fragantes violetas soprando na fonte de cristal; cenas que os nossos corações desejavam, delícias que há tanto reclamavam” (*Paz* 570-590). Sob a palavra profética de Praxágoras concebe ainda Aristófanes outro lugar de utopia cómica onde “todos os desejos da vontade irão cessar. Cada um terá tudo aquilo que todos os homens desejam: bolos, pães de cevada, castanhas, incontáveis adornos, vinho, grinaldas e peixes” (*Assembleia das Mulheres* 605-606).⁵⁶ A utopia cómica aparece também claramente nos fragmentos de outros autores da Antiga Comédia citados por Ateneu (*Dipnosophistas* 267e-270a)⁵⁷ e que nos descrevem um *automatos bios*, um País de Cocanha, onde gluttons e ociosos têm tudo instantaneamente à disposição. Nesse reino de facilidade e abundância há rios de vinho e arroios de sopa a correrem junto às casas e suculentos pedaços de carne flutuando à superfície.

Poderíamos multiplicar os exemplos. Mas o que dissemos já basta para pôr na pista do que precisamos de ter presente. E o que importa agora é focar um outro aspecto que a própria descrição que acabamos de fazer torna absolutamente inesperado. Esse outro aspecto (que constitui justamente um traço da utopia *cómica*) é que, em vez de acontecer que as referidas situações de pleno cumprimento dos anseios humanos sejam apresentadas em tons róseos (como algo maravilhoso, puramente sedutor, etc.), sucede, pelo contrário, que aparecem caricaturadas: por uma parte, com traços grotescos, burlescos, etc., e, por outra parte, a provocarem uma série de sarilhos e a corresponderem, globalmente, ao contrário do que seria de esperar: a um mundo pura e simplesmente *em disfunção*. Há, portanto, qualquer coisa do proverbial “balde de água fria” nesta peculiar modalidade de discurso utópico. Insistimos neste ponto: tudo se passa de tal modo que o frente-a-frente com uma encenação da plena realização dos

⁵⁶ Veja-se também, por exemplo, *Acarnenses* 978, *Pluto* 802 ss., *Pássaros* 586 ss., *Rãs* 448 ss.

⁵⁷ Aqui são citados fragmentos da Antiga Comédia - de Cratino, Crates, Teleclides, Ferécrates, Nicofonte e Metágenes - cujo tema é justamente a descrição de um *automatos bios*, um lugar, um tempo, um tipo de vida fantástica onde tudo se dá ao homem *automaticamente*.

nossos próprios desejos, em vez de mostrar essa plena realização deles como uma coisa extraordinariamente positiva, acaba por sugerir que, afinal, também tem os seus problemas, não é assim tão boa e desejável como parece vista de longe e a partir da sua ausência. Ou, como também podemos dizer, a “utopia cómica” distingue-se por introduzir um elemento de *mácula* (enfraquecimento, minagem, descredibilização, ridículo, etc.) no próprio sonho utópico – quer dizer: naquilo que nos aparece como o ponto de fuga dos nossos desejos. De maneira que a sua mensagem acaba por equivaler, *avant la lettre*, àquele dito do teatro italiano que Leibniz converteu num conceito filosófico: “que c’est partout comme ici même” (mas isso de tal modo que o “partout” em causa no caso da utopia cómica não diz respeito apenas a outros lugares ou outros tempos, mas ao próprio *sonho* dos desejos humanos).

Aristófanes, no texto do *Symposium*, recorre também a este elemento, mas cruza-o, digamos assim, com a componente da “história clínica da humanidade”. A novidade introduzida por este texto do *Banquete* relativamente à forma usual da utopia tal qual surge nos outros escritos cómicos tem precisamente que ver com isso, na medida em que inscreve a esfera do utópico e do maravilhoso no interior mesmo do discurso médico. Aristófanes como que faz também ele uma caricatura da plenitude, uma caricatura da «Ítaca» dos desejos humanos, no modo como desenha o homem arcaico, isto é, como vimos, a condição saudável da humanidade.

Mas, como é que é assim – ou que é que nos permite dizer isto?

No discurso de Aristófanes, o primeiro traço distintivo da caracterização da humanidade primitiva (alegadamente correspondente à *archaia physis* no sentido médico) – e também aquele traço distintivo a que é feita constante referência ao longo de todo o discurso (de tal modo que desempenha um papel protagonista em todo ele) – é o carácter *duplo*: a circunstância de cada ser humano primitivo corresponder, com muita nitidez, à fusão de dois seres humanos “actuais”. Mas, sobretudo no contexto “erótico” do *Symposium*, não é precisa muita imaginação para perceber que a figura destes seres humanos duplos corresponde a qualquer coisa como uma *hipostasiação da união sexual* – convertida, por um lado, em *natureza* e, por isso mesmo, também em algo *permanente*. Por outras palavras, a “paleantropologia” de Aristófanes põe em cena seres que *corporizam* a realização permanente de um dos desejos humanos: o desejo

da união sexual. Trata-se, portanto, de algo que vai precisamente na direcção característica da utopia cómica. Mas, por outro lado, em vez de apresentar isso em traços de grande beleza (onde, por assim dizer, “toquem violinos”, como num filme), precisamente como é característico da utopia cómica, empresta a esse emblema hipostasiado do coito permanente traços clara e fortemente grotescos, cómicos, de caricatura, etc.

Se, por outro lado, considerarmos aquilo que Aristófanes diz sobre os três géneros da humanidade primitiva (♂♀, ♂♂, e ♀♀)⁵⁸, percebemos que eles são introduzidos não pura e simplesmente porque correspondem ao elenco das combinações possíveis, mas muito claramente como princípios de explicação da multiplicidade de orientações que o desejo de união sexual toma nos “seres humanos actuais”. Por outras palavras, também no caso da atribuição desses três géneros o que está em causa é a referida hipostasiação do ponto de fuga ou do *terminus ad quem* dos desejos humanos (ou seja, como vimos, o princípio fundamental de montagem das utopias cómicas).

Aliás, este ponto interessa especialmente porque nos põe na pista do princípio de construção da figura dos seres humanos primitivos descritos por Aristófanes. Como acabamos de indicar, esse princípio envolve ao mesmo tempo duas componentes: em primeiro lugar, os seres humanos primitivos de Aristófanes são montados por projecção e hipostasiação de pontos de fuga ou *termini ad quos* de desejos humanos. De forma que têm o carácter de emblemas da plena realização desses desejos (e muito em particular, segundo tudo indica, dos desejos especificamente ligados à esfera de eros). Em segundo lugar, essa hipostasiação está produzida sem qualquer preocupação de evitar o grotesco ou o burlesco: antes justamente com a preocupação oposta: a de apresentar a plena realização dos desejos em causa como algo que não pode deixar de parecer caricato, bizarro, estapafúrdio, etc.

Sucede, entretanto, que o que estamos a tentar mostrar só se manifesta com toda a clareza e em todas as suas implicações, se tivermos em conta uma outra faceta de tudo isto: que a humanidade primitiva de Aristófanes não se caracteriza apenas pelos traços que até aqui considerámos, mas também por ser muito mais forte, muito mais ágil,

⁵⁸ 190a-b

muito mais veloz, muito mais capaz de fazer (por ter mais mãos), muito mais autónoma, muito mais senhora de si, com muito mais visão (360º), com muito mais audição, etc. Quer dizer, globalmente, a fórmula da construção da humanidade primitiva de Aristófanes é a de uma espécie de *humanidade actual ao quadrado*: “elevada à *potência*” dos seus desejos de *promoção de si*. Para exprimir isso, Aristófanes aproveita a “boleia” da figura de base – o duplo ser humano correspondente à hipostasiação da união sexual – e agrega-lhe uma multiplicidade de traços que, por um lado, decorrem dela (ou, de todo o modo, combinam bem com ela) e, por outro lado, se prestam a exprimir a multiplicidade de tudo o mais que os seres humanos também desejam (os pontos de fuga dos outros desejos que os seres humanos também têm). Nesta medida, a peculiar condição da humanidade primitiva descrita por Aristófanes corresponde a uma imagem ou personificação do que os seres humanos procuram (os diferentes pontos de fuga dos anseios humanos, amalgamados uns com os outros num emblema conjunto que sugere a fusão de todos eles). Por um lado, os seres orbiculares da narrativa de Aristófanes acumulam, de forma mais ou menos óbvia, uma multiplicidade desses pontos de fuga (dessas conformações “utópicas” de *incremento de si*). Por outro lado, a própria acumulação que assim se desenha acaba por sugerir um efeito de *arredondamento* – acabando por sugerir não apenas a acumulação de *muitos*, mas afinal a acumulação de *todos* os pontos de fuga dessa ordem.

Nessa medida, os seres esféricos de Aristófanes dão rosto ao complexo global dos desejos de *potenciação de si* (dos desejos como que de uma *edição melhorada, corrigida e aumentada, de si*) que têm lugar nos seres humanos. Em suma, correspondem a imagens ou emblemas daquilo a que podemos chamar a *utopia do si-mais*. De onde decorre que, como já veremos mais em pormenor (aqui trata-se apenas de perceber o princípio global de construção da humanidade primitiva), a peculiar composição da humanidade primitiva descrita por Aristófanes está muito longe de ser ocasional (de corresponder a algo que em si mesmo não tem qualquer ligação com a ideia de plenitude, completude, de saúde plena – ou seja, de “archaia physis”). Sucede justamente o contrário: ela traduz uma peculiar forma de saúde (integridade, completude, plenitude), diferente da mera ausência de desvio em relação à condição normal do ser humano – aquela forma de saúde a que, à falta de melhor, podemos

chamar a saúde (integridade, completude, plenitude) utópica, aquela que habita na pátria⁵⁹ do desejo.

Nada disto significa que o emblema assim constituído seja totalmente eficaz, pareça imediatamente sedutor, etc. Na verdade trata-se de uma *caricatura*, desenhada *cum grano salis* – e propositadamente “mal enjorcada”, canhestra. Afinal, está-se no reino da *comédia* e do equivalente humano da *Götterburleske*: estranho seria que não houvesse essa componente de “trapalhice” e bizarria. E é efectivamente isso que se encontra: se a simples figuração do *coito permanente* já resultava esdrúxula e grotesca, a adjunção destes outros traços característicos potencia esse efeito e faz da descrição da humanidade primitiva que é posta na boca de Aristófanes uma espécie de “festival” do bizarro.

*

Mas, sendo assim, isto põe um problema.

Tudo o que acabamos de ver sobre a relação com a utopia cómica, a comédia, a componente caricatural, etc., mina a pretensão de verdade dos enunciados de Aristófanes, conferindo-lhes um carácter ficcional e lúdico – como se não passassem de uma mera brincadeira. E o próprio texto sugere algo nesse sentido. Aliás, já as recomendações de Erixímaco, feitas imediatamente antes de Aristófanes tomar a palavra, criam a expectativa de algo assim.

De facto, muito dificilmente alguém considerará a paleantropologia ou a história clínica do humano apresentada no discurso de Aristófanes como um relato rigoroso e factual do que efectivamente se passou. É verdade que em nenhum momento Aristófanes diz o que quer que seja que de perto ou de longe se assemelhe a uma assunção de que a sua paleantropologia ou a sua “história clínica da humanidade” não sejam “a sério”. Mas isso não quer dizer nada. Se o propósito é meter a ridículo um discurso com pretensões de seriedade, a melhor forma de o fazer é precisamente produzi-lo com o aspecto de uma coisa muito séria – e, ao mesmo tempo, carregá-lo com toda a espécie de elementos obviamente falsos, implausíveis, despropositados, estapafúrdios, etc. É justamente o que sucede com o discurso de Aristófanes. Tudo está composto de tal

⁵⁹ A pátria projectada, a pátria “sonhada”, a pátria ainda puramente *a haver*.

modo que esta “paleantropologia” e esta “história clínica da humanidade” pura e simplesmente não convencem. Ninguém fica a acreditar que houve mesmo uma humanidade primitiva com estas características, que ela foi cortada ao meio, que teve de ser suturada por Apolo, etc. etc. E o próprio dispositivo de explicação montado por Aristófanes não tem, como se costuma dizer, “pernas para andar”. Na verdade, não resiste a um mínimo de exame. Tem o carácter das explicações das fábulas (e também das comédias), em cujas cadeias faltam elementos essenciais, há hiatos, etc., de tal modo que logo à partida vêm acompanhadas de um *non liquet*, como uma espécie de *basso continuo*. Assim, para referir só um aspecto, não é nada claro como é que as peripécias palaeantropológicas referidas por Aristófanes acabaram por tomar um carácter hereditário e passaram a conformar, em permanência, a própria condição da espécie.

Em suma, todo o discurso de Aristófanes está como que permanentemente a “piscar o olho” e a deixar transparecer – em relação a toda a sua paleantropologia e história clínica – que, de facto, “não foi nada assim”.

Mas, por outro lado, se é isto que se passa, não é menos verdade que o leitor, mesmo não acreditando nada na pseudo-pretensão de verdade da narrativa de Aristófanes e encarando-a como algo puramente ficcional, apesar de tudo isso, “enfia a carapuça” do que Aristófanes diz a seu respeito, *reconhecendo-se nela*. Por outras palavras, em relação à pretensão de verdade da narrativa ou da “história clínica da humanidade” apresentada por Aristófanes passa-se algo desconcertante: por um lado, essa pretensão tende a ser liminarmente despedida por qualquer leitor “sensato”; por outro lado, o mesmo leitor sensato, pese embora toda a sua sensatez, pode muito bem reconhecer um fundo de verdade nesta mesma narrativa e “história clínica da humanidade” – como se, apesar de ela não ser verdadeira, afinal acabe por sê-lo (e até ao ponto de aparecer como uma espécie de retrato ou espelho do que somos).

A questão está, então, em saber como é que isto é possível.

O discurso de Aristófanes tem a forma de uma narrativa etiológica – quer dizer de uma narrativa em que se tenta produzir uma explicação de qualquer coisa (no caso, uma explicação de como somos a partir de um condicionamento paleantropológico). Acrescentemos que esta narrativa etiológica tem claramente um carácter ficcional –

digamos “mítico”. Significa isso que, então, está automaticamente privada de qualquer valor de verdade? A resposta tem de ser negativa.

É verdade que, se é ficcional e mitológica, a narrativa etiológica em questão fica totalmente privada de valor de verdade *como explicação*. A identificação da causa ou etiologia que ela expressa carece de fundamento, aponta para algo que pura e simplesmente não se passou. Ora, isso infirma e anula a sua validade ou relevância explicativa. Passe-se o que se passar connosco, seres humanos, isso *não* se deve a nada do que Aristóфанes conta.

Sucede entretanto que, ao contrário do que pode parecer, o que acabamos de focar está muito longe de arrumar a questão. Pois, além do que apresenta como alegada *explicação*, toda a narrativa etiológica comporta também uma segunda componente, que tem muitas vezes um carácter *inexplícito*, mas *transparece* com nitidez na própria explicação proposta. Essa segunda componente é a própria identificação do *explicandum*, que motiva a explicação e está na base dela. Quer dizer: uma explicação não vem do nada nem resulta de si mesma. Ela provém sempre de um determinado diagnóstico do que precisa de ser explicado. E isso de tal modo que ela própria deixa transparecer em si o teor do *explicandum* de que procura dar conta (ou seja, o teor desse diagnóstico que está na sua origem).

Esse nexo entre *explicatio* e *explicandum* pode nem sempre ser unívoco. E é claro que nuns casos terá mais nitidez do que noutros. Mas, se se disser, por exemplo, que as características somáticas de uma determinada pessoa resultam de ela ser filha do casamento de um *alfinete* com uma *agulha*, resulta bastante claro que a pessoa em causa não será propriamente gorda, mas antes para o bastante magro ou filiforme (ou seja, que o *explicandum* é esse). Inversamente, se se disser que as características somáticas de uma determinada pessoa resultam de ela ser filha do casamento de um *ovo cozido* com uma *batata*, resulta bastante claro que a pessoa em causa não será propriamente *leptossómica*, mas antes para o anafado (e que o *explicandum* é isso).

Acresce ainda um outro ponto, não menos decisivo, que podemos pôr em evidência a partir dos dois exemplos que acabamos de dar. O importante não é apenas que toda a *narrativa* etiológica é, de certo modo, portadora da identificação de um *explicandum* – a que, por isso, se pode dar o nome de *descrição* etiológica do X a que a narrativa

etiológica diz respeito. Ou seja, o importante não é apenas que toda a narrativa etiológica tem implicada em si uma *descrição* etiológica, no referido sentido. O importante é também que as *pretensões de verdade* e os *valores de verdade* dessas duas coisas são inteiramente dissociáveis. Assim, pode muito bem ser verdade que a pessoa cujas características somáticas são “explicadas” por ela ser alegadamente filha de uma agulha e de um alfinete tenha mesmo características leptossómicas, mesmo que a razão para isso não resida nada nesse tipo de filiação. Da mesma forma que pode muito bem ser verdade que a pessoa cujas características somáticas são “explicadas” por ela ser alegadamente filha de um ovo cozido e de uma batata tenha efectivamente características pícnicas, mesmo que a razão para tal não tenha nada que ver com a filiação apontada na narrativa etiológica a seu respeito.

E aqui chegamos ao ponto crucial. Uma narrativa etiológica pode muito bem ser completamente *falsa* como narrativa etiológica (quer dizer, como *explicação*) e, ainda assim, acontecer que a *descrição* etiológica (a identificação do *explicandum*), de que ela é portadora e que nela transparece, seja inteiramente *verdadeira*. Mais: é mesmo possível que uma narrativa etiológica no fundo não tenha nenhuma pretensão de verdade como etiologia ou explicação, porque o seu propósito, ao produzir-se como narrativa etiológica, é apenas o de fazer dessa narrativa etiológica ou pretensa explicação uma forma particularmente viva e incisiva de *descrição*. É o que sucede se dissermos que as características da pessoa X resultam de ser filha de uma agulha e de um alfinete ou que as características da pessoa Y resultam de ser filha de uma batata e de um ovo cozido. Mas é também o que se passa com o discurso de Aristófanes – sendo essa a razão porque pode muito bem ser posto em causa quanto ao seu conteúdo propriamente explicativo e, ainda assim, inteiramente aceite no seu valor descritivo.

A ser assim, haverá então que distinguir entre um *valor facial* e o *valor real* das peripécias paleantropológicas de Aristófanes. O valor facial dessas peripécias é o de formarem um complexo de condicionamentos em virtude dos quais nós somos de uma determinada maneira. O valor real é o de uma pura descrição da forma como nós somos – uma descrição etiológica, constituída de tal modo que é a pretensa explicação que veicula os conteúdos descritivos. Vendo bem, a organização global do discurso de Aristófanes – a sua articulação a) numa primeira parte de pendor etiológico (em que se

apresenta o dispositivo de condicionamento paleantropológico) e b) numa segunda parte, em que se põem em evidência aquelas características do nosso modo de ser que reflectem essa etiologia – diz respeito apenas *ao valor facial* dos seus enunciados. Se nos reportarmos ao seu *valor real*, tanto a primeira quanto a segunda parte acabam por corresponder a uma mera *descrição*. E o discurso está de facto articulado em dois movimentos *igualmente descritivos*, que convergem quanto ao seu teor e se distinguem pela estratégia de descrição (pela *forma de montagem* da descrição) adoptada em cada um deles. Na primeira parte, a estratégia seguida é de uma descrição etiológica (que tem, portanto, o valor *facial* de uma *explicação*). Na segunda parte, pelo contrário, os enunciados de Aristófanes tomam a forma de uma *simples descrição*. Ou melhor, na segunda parte do discurso, os enunciados de Aristófanes tomam a forma de uma descrição de *factos*, que ao mesmo tempo são apresentados como *consequências* da paleantropologia correspondente ao valor facial da primeira parte – e que alegadamente (esse é o elemento de valor *facial* da segunda parte) confirmam a respectiva validade.

Os nexos entre *narrativa* etiológica e a *descrição* etiológica nela implicada também podem ser expressos dizendo que, ao apresentar as alegadas causas (por mais implausíveis e descabidas que elas), a narrativa etiológica *descreve* “como se”: X é como se fosse filho de uma agulha e de um alfinete; Y é como se fosse filho de uma batata e de um ovo cozido; a condição humana é como se resultasse do condicionamento paleantropológico descrito por Aristófanes. Para funcionar eficazmente, o “mecanismo” do “como se” não precisa de que seja verdade aquilo que põe a exercer essas funções. Basta que isso traduza adequadamente os conteúdos descritivos que efectivamente se verificam (esses é que têm de ser válidos). E é por isso que um leitor do discurso de Aristófanes pode ao mesmo tempo não ligar meia ao valor de verdade da explicação paleantropológica proposta pelo comediógrafo e sentir-se, ainda assim, perfeitamente retratado por ela. O que acontece então é que, tenha ou não tenha consciência disso, rejeita a verdade da alegada explicação ao mesmo tempo que reconhece a verdade do “como se”.⁶⁰.

⁶⁰ Mais: do ponto de vista da estratégia para a *agôn sophias* em causa no *Symposium*, é bastante inteligente fazer um discurso com estas características, ao mesmo tempo cómico (burlesco, estapafúrdio)

Visto isto, falta ainda considerar um outro aspecto, que tem que ver com a complexidade do dispositivo etiológico de Aristófanes e, por via disso, também da descrição etiológica apresentada no seu discurso.

Vendo bem, tudo o que até aqui descrevemos ainda deixa completamente de fora uma componente *discreta, inconspícua, quase clandestina*, do dispositivo de condicionamento apresentado por Aristófanes. Trata-se de uma componente tão discreta, inconspícua e quase clandestina que nem parece figurar lá e pode muito facilmente passar despercebida. Mas, apesar disso, é tão crucial que, sem ela, o resultado da paleantropologia exposta por Aristófanes a) seria completamente diferente daquele para que ele aponta e b) também não coincidiria com o que se passa connosco.

Mas de que é que estamos a falar?

A “história clínica da humanidade” exposta por Aristófanes tem no seu fulcro o contraste e a tensão entre a condição inicial do *homem-esfera* (saudável, pleno, cheio de si, etc.) e a condição das *metades* de homem-esfera (doentes, mutiladas, incompletas, a contos com um vazio inerente). O dispositivo etiológico de Aristófanes liga estas duas condições opostas sempre na forma da oposição *antes-depois* – de tal modo que a *sucessão temporal* desempenha um papel decisivo no discurso.

Se, entretanto, quisermos descrever mais precisamente as características da temporalidade, tal como aparece no discurso de Aristófanes, há dois pontos que são de particular importância.

O primeiro tem que ver com a ligação entre aquilo que Aristófanes diz e a tradição antiga do contraste qualitativo entre o tempo de agora e o passado. Nessa tradição, não há apenas qualquer coisa como uma síntese de sucessão, como habitualmente a

e agudo (capaz de produzir no leitor uma impressão de adequação, de reconhecimento ou correspondência ao que encontra em si). Ou não fosse Aristófanes um grande comediógrafo. Com efeito, textos com estas características são extraordinariamente difíceis de atacar. Pois usam o seu *valor facial* como uma espécie de máscara – e qualquer ataque a essa máscara (no caso, qualquer ataque à narrativa etiológica de Aristófanes) deixa completamente ileso a sua mensagem essencial. Eles próprios já se distanciam implicitamente desse valor facial, escondendo o seu núcleo fora dele – e estão, por isso, como que “vacinados” contra-ataques dirigidos a esse seu “exterior”. Como atacar uma mensagem que diz algo *sério* indirectamente, escondendo-se atrás da capa do disparatado, da brincadeira e do falso?

concebemos, isto é: marcada pela completa ausência de qualquer contraste qualitativo (ou, de todo o modo, não intrinsecamente ligada a nada dessa ordem). Quer dizer, nessa tradição, o contraste entre o antes e o depois (ou mais precisamente: entre os tempos idos e os de agora) está acompanhado por um contraste qualitativo. E o contraste em causa é aquele que caracteriza a óptica de todos os *laudatores temporis acti*: o tempo constitui, de raiz, um factor de ruína e a distância entre o passado (sobretudo o passado mais longínquo) e o presente em que damos connosco é a distância entre algo incomparavelmente *melhor* (um tempo *superior*: de esplendor, glória e opulência) e algo incomparavelmente *pior* (um tempo *inferior*: de decadência, pobreza, “apagada e vil tristeza”, etc.).⁶¹

A paleantropologia exposta por Aristófanes glosa claramente este motivo. A sua “história clínica da humanidade” empresta a esta última traços das *Troianas*, tal como aparecem na célebre peça de Eurípides, na sua *Hécuba*, etc. Falamos, portanto, das Troianas já *depois* da queda de Ílio: já reduzidas à escravidão, “humilhadas e ofendidas”, etc. Ou, ainda mais precisamente: a humanidade descrita por Aristófanes seguiu o amargo caminho de que a própria rainha de Tróia, Hécuba, se tornou o principal emblema. Aristófanes não fala de nada disso. Mas também não precisa – de tão evidente que é a presença desse traço. Por um lado, o *destino global da humanidade* (a sequência de peripécias descrita na paleantropologia de Aristófanes) é tal que se aplica aqui a figura do “roi dépossédé”, para usar a formulação de Pascal⁶². De facto, é justamente disso que se trata. Por outro lado, é também fundamentalmente isso que caracteriza *cada uma* das metades mutiladas do homem-esfera: cada uma é como uma Hécuba, *viúva da sua condição passada*, precipitada numa espécie de *exílio de si mesma*. A doença do humano tem, assim, o carácter da *doença de uma condição plena perdida*.⁶³ Na descrição de Aristófanes, somos aqueles que, por não terem nascido na idade de ouro de Hesíodo, chegaram *demasiado tarde* à vida. Em suma, somos – em todos os sentidos da expressão – *post festum*.

⁶¹ Sobre este ponto, veja-se em especial GRONINGEN, 1953.

⁶² Vejam-se os fragmentos 107 e 108. Blaise Pascal, *Pensées*, ed. de Michel Le Guern, Gallimard, 2004.

⁶³ Como vimos, não se esgota nisso, porque há mutilação, ferida, torção do corpo todo, etc. Mas é uma doença que consiste fundamentalmente nessa peculiar “viuvez” do que se foi, mas já não se é.

Isso leva-nos ao segundo aspecto fundamental do papel desempenhado pela temporalidade na “história clínica da humanidade” descrita por Aristófanes. Esse segundo aspecto tem que ver com o papel crucial da *memória*.

No caso de Hécuba, o mal da situação que acaba por ser a sua tem um carácter complexo. Há os rigores da condição de escrava (só por si já muito difíceis de aguentar, independentemente de quaisquer outras agravantes). Mas o próprio facto de ter sido rainha e de agora ser serva constitui justamente um ingrediente adicional – e na verdade uma fortíssima agravante. De maneira que um dos principais factores da sua tristíssima condição é justamente a *memória* que tem do que já foi. Hécuba não se limita a sofrer aquilo que sofre no presente. Sucede também que tudo isso está ensombrado, potenciado pelo facto de ser uma rainha (a rainha que foi) a sofrer tudo isso – ou seja porque tudo isso é vivido contra o fundo da própria realeza (da liberdade, da magnificência, etc.) perdida e enquanto o próprio continua a sentir a dignidade real que já não tem como aquilo que define a sua identidade (aquilo que lhe era devido, etc.). Em suma, Hécuba tem muitos males. Mas o que a distingue é, sobretudo, uma doença *da memória* – não no sentido de a memória funcionar mal, mas no sentido oposto: uma *moléstia que vem de haver memória* (e que justamente não haveria na ausência dela).

Se, aliás, considerarmos a história clínica expostas por Aristófanes, é muito nítido que, a partir da intervenção cirúrgica de Apolo e uma vez que as metades de homem-esfera se tenham habituado à sua nova compleição (à sua nova compleição corpórea, à nova disposição dos membros, às novas formas de deslocação e motricidade, etc.), a dificuldade – a moléstia – que sempre continua a subsistir acaba por ser *só aquela que vem de se manter a ligação com a condição primitiva*. Ou seja, a partir de certa altura, a moléstia em causa na história clínica de Aristófanes acaba por ser, toda ela, uma *moléstia da memória* (i. e. alimentada pela memória e que não ocorreria na sua ausência). Nesse sentido, as peculiares “Hécubas” da ruína do si descritas no discurso de Aristófanes diferem da Hécuba original e são, em certa medida, mais puramente Hécubas (correspondem mais inteiramente àquilo de que a ex-rainha troiana constitui um símbolo) do que ela mesma. Pois a escrava Hécuba estava efectivamente sujeita a todo um cortejo de sofrimentos e ultrajes. O seu mal não era exclusivamente *feito de memória*, alimentado pelo *cordão umbilical da memória* e inteiramente dependente

deste. Ao passo que, pelo menos na segunda parte da sua história, a partir da intervenção de Apolo, as “Hécubas” do discurso de Aristófanes não sofrem praticamente de outro mal senão um mal de *interferência da condição original* (se assim se pode dizer, um mal de *viuvez dela*), *inteiramente feito de memória*. Por outras palavras, é o facto de as metades do homem-esfera não terem *esquecido* inteiramente a sua condição original (e manterem ainda uma *relação* com ela, um *apego* a ela) que as impede de se ajustarem perfeitamente às suas novas condições de vida e confere à sua natureza presente um carácter insatisfatório e de doença. A memória inviabiliza, digamos assim, a possibilidade de o humano se sentir *normal*. O ponto é que, apesar de a natureza primitiva estar totalmente perdida, as metades humanas continuam *a ter a sua relação consigo mesmas a passar por ela* – o que só acontece porque *não a conseguem esquecer*.

Mas aqui há que atender a um ponto que nem sempre é objecto da devida atenção, embora se revista de grande importância. Falamos da diferença entre a *primeira geração* de metades do homem-esfera e todas as gerações posteriores. Já acima mencionámos que, ainda que não inclua nenhuma menção expressa deste aspecto, o dispositivo etiológico de Aristófanes pressupõe como que uma *transmissão hereditária* do resultado das peripécias paleantropológicas às gerações posteriores. Ora, isso significa que, enquanto a primeira geração conheceu primeiro a *archaia physis* e, depois, os sucessivos passos da sua transformação, as gerações posteriores já só conheceram o *resultado* das peripécias paleantropológicas. Com efeito, as metades de homem-esfera das gerações posteriores nunca tiveram qualquer espécie de contacto com a *archaia physis*: já nascem como metades. Nunca foram outra coisa. Nessa medida, o discurso de Aristófanes introduz uma figura muito particular: a figura de *Hécubas inatas* ou *Hécubas de raiz*, a respeito das quais vale ainda mais plenamente o que antes dissemos sobre a forma como as Hécubas do discurso de Aristófanes o são exclusivamente em virtude da memória ou por força da memória – neste caso, por força da memória, que conservam, de algo *com que nunca estiveram em contacto* (de que *nunca tiveram percepção*).⁶⁴

Mas aqui aproximamo-nos justamente daquele ponto crucial que, embora não se ache referido expressamente em nenhum momento do discurso de Aristófanes, tem um

⁶⁴ De maneira que se trata, por assim dizer, de uma memória inata.

papel decisivo tanto no dispositivo de condicionamento da nossa condição actual, quanto na conformação do que, segundo Aristófanes, se passa connosco. Referimo-nos ao papel do *esquecimento* (e, portanto, das relações de tensão entre memória e esquecimento).

Concentremo-nos, então, na análise deste ponto.

Antes do mais, para prevenir equívocos, há que insistir no que acabamos de dizer: Aristófanes nunca fala de esquecimento – e é daí que vem o silêncio que, em geral, os comentadores mantêm sobre esta matéria. Mas isso não impede que os demais traços expressamente referidos no discurso apontem claramente para a interferência não apenas de uma componente de esquecimento, mas na verdade até de um volume de esquecimento que vai *quase* ao ponto de *apagar* inteiramente o elemento de memória cujo papel pusemos em evidência. Mas como?

Comecemos outra vez pela questão da memória. Do exposto resulta claramente que, se não se mantivesse um *quantum* de memória da condição primitiva, as gerações posteriores de metades humanas perderiam a ligação à *archaia physis* e deixaria de haver aquela doença da própria natureza humana para que Aristófanes aponta. É verdade que, ainda quando deixe de haver qualquer memória, os seres humanos das gerações posteriores continuam a corresponder ao resultado do corte efectuado por Zeus, etc (são como metades do homem-esfera, etc.). Isso não se altera. Mas deixa de haver a componente de Hécuba: sem memória, as metades humanas deixam de se ver *como metades*, deixam de ter aquela *não-coincidência* ou *atrito* com a sua condição actual – aquela impressão de falta ou incompletude (de ser apenas um coto de um si-a-haver, ou seja, aquela dificuldade de ser só o que de facto se é e não mais do que isso) – que está no centro da doença descrita por Aristófanes.

Mas, se o discurso de Aristófanes claramente pressupõe que subsiste sempre um *quantum* de memória da *archaia physis* nas gerações posteriores, não é menos verdade que há uma grande diferença entre a) a memória da condição primeva que têm as metades humanas da *primeira geração* (e porventura também as das primeiras gerações, que ainda tiveram algum contacto mais ou menos próximo com essa) e b) a memória da *archaia physis* que Aristófanes também atribui às gerações *posteriores*.

A primeira geração não podia deixar de saber muito bem que o seu mal provinha de ter perdido a condição original de homem-esfera (com que estava perfeitamente familiarizada), e isto por a totalidade original haver sido brutalmente cortada ao meio; além disso, cada metade da primeira geração não podia deixar de saber muito bem como era a sua *metade certa* (quais as suas características distintivas), da mesma forma que também não podia deixar de ter perfeita consciência de que os outros a que acabou por ter de recorrer depois da morte da *metade certa* não passavam de meros *sucedâneos*, etc. etc. Em suma, se Aristófanes tem razão no que diz, a primeira geração estava *perfeitamente a par* de tudo quanto é narrado pelo comediógrafo na primeira parte do seu discurso.⁶⁵

Ora, com as gerações posteriores passa-se exactamente o oposto – como cada um dos auditores ou leitores do discurso pode avaliar por si mesmo. Com efeito, até ouvir ou ler a exposição de Aristófanes nenhum de nós fazia a mais remota ideia de absolutamente nada da paleantropologia exposta no discurso. Quer dizer: não fazia a mais remota ideia de que tivesse havido os homens esfera, seus antepassados; não fazia a mais remota ideia da respectiva partição e das demais peripécias referidas no discurso; como também não fazia a mais remota ideia de que a falta e inquietação que encontra em si mesmo afinal tem essa origem – ou de que algumas das suas inclinações ou alguns dos seus comportamentos resultam do “expediente” de substituição da *metade certa* inventado pelos seus antepassados; até mesmo porque, em última análise, cada um de nós, metades posteriores, não tem – nem na verdade pode ter – absolutamente nada da noção de “metade certa” que a primeira geração ainda tinha, nem tampouco sabe bem quais serão os traços distintivos e únicos da “metade certa” que, segundo Aristófanes, lhe corresponde, etc.

O que está implicado no discurso de Aristófanes não é, portanto, apenas que há em nós um *quantum* de memória da condição original, mas também que esse *quantum* de memória da *archaia physis* está muito consideravelmente *transformado* – e, de facto, *diminuído* – em relação à memória dela a que estava habilitada (e tanto quer dizer

⁶⁵ É assim com a primeira geração. Mas, *mutatis mutandis*, algo muito semelhante vale também para as gerações *imediatamente subsequentes* (para as primeiras gerações dos seus descendentes) que ainda mantinham um contacto próximo com a primeira geração ou a quem, de todo o modo, os seus pais – que haviam tido tal contacto – certamente não deixariam de contar o sucedido.

também: de que *sofria*) a primeira geração. Por outras palavras, sem fazer qualquer menção disso, o discurso de Aristófanes pressupõe com muita nitidez a interposição de uma muito significativa componente de *esquecimento*.

E é precisamente por isso que tem condições para se apresentar como uma *novidade* – como uma espécie de *revelação* da natureza humana. Não faria qualquer sentido contar nada do que Aristófanes conta se os ouvintes ou leitores fossem criaturas da primeira geração ou das gerações imediatamente subsequentes. O discurso pressupõe nitidamente uma enorme diferença entre umas e outras – a diferença do *esquecimento*. E isso é perfeitamente congruente com um outro fenómeno para que Aristófanes implicitamente aponta: enquanto as metades da primeira geração estavam absolutamente *atormentadas* pela sua claríssima consciência de não passarem disso, no nosso caso, o panorama já é muito diferente. Pois, por um lado há sempre um *quantum* de mal-estar de incompletude. Mas, por outro lado, essa impressão de falta e insuficiência pode muito bem ser difusa e não chegar a equivaler – como pelo menos em grande parte do tempo não equivale – a qualquer aguda consciência de sermos, afinal, apenas um *coto* ou um *caco* de *nós mesmos* (de uma *plenitude* de nós mesmos, que nos faz falta). Quer dizer, precisamente porque há uma considerável componente de *esbatimento* da memória, não estamos tão atormentados por ela como os nossos alegados antepassados da(s) primeira(s) geração(ões).

Ainda que sumário, isto que acabamos de focar já permite vislumbrar o essencial. Vendo bem, o que o discurso de Aristófanes aponta como condicionamento da nossa natureza não é apenas que somos *como se* houvesse em nós uma memória inapagável de um *si-mais* que põe na nossa vida uma componente de inadaptação e insuficiência – numa palavra, aquela *doença de si* de que se falou. Para além disso, é também decisivo que esse elemento de memória está muito *enfraquecido* em relação àquele que ineria às primeiras gerações de metades humanas. Pelo menos de raiz, somos como se só houvesse em nós uma memória *ténue* e *pouco nítida* – uma memória muito *obscurecida*, *turvada*, difusa – da *archaia physis*. Ou, dito de outro modo: mesmo que o discurso de Aristófanes não contenha nada propriamente correspondente a tal fórmula, tudo se passa como se a memória que em nós há da *archaia physis* tivesse apenas o carácter de memória de um *nescio quid* – de um *não-sei-quê* – ou seja, o carácter daquele tipo de

memória que por vezes temos e que se caracteriza pelo seguinte: por um lado, “dispara”, tem poder evocador, aponta já para qualquer coisa (é já memória *de algo*); mas, por outro lado, não está em condições de determinar precisamente para que é que aponta (afinal, de que é que é). Em suma, tudo se passa como se, pelo menos em condições normais, só tivéssemos a) uma memória fortemente *erodida* da *archaia physis* (uma memória quase mais *vaga* que *memória*), mas que b) ainda assim, não deixa de o ser e não deixa de trazer sempre consigo ao menos sempre uma *moinha* e, por via dela, um quantum de *maleita* de si (do mal estar de haver algo que nos falta no cerne da nossa própria identidade).

Ora, conforme vimos, este “como se” da memória-que-já-quase-não-o-é-mas-nunca-desaparece-por-inteiro corresponde justamente à descrição da natureza humana (i. e. da natureza humana actual) como algo intrinsecamente *à mingua de si*. O que assim se expressa é a ideia de que, na sua relação consigo mesma, a identidade humana nunca cabe no seu *si fáctico*: o *si mesmo* de cada um de nós excede o seu próprio *si fáctico*; sendo essa a razão que condena a vida humana a ser sempre uma *odisseia de desejo e de procura*.

Mas, como já vimos, tudo na “fachada” da história do humano que Aristófanes nos apresenta acaba por equivaler a um “como se”. E, nesse sentido, também *memória e esquecimento* o são.

A sugestão etiológica de os seres humanos nunca terem conseguido esquecer-se completamente da natureza primitiva traduz o facto de cada ser humano ter uma relação qualquer com qualquer coisa que não sabe bem o que é e que o impede de se conformar plenamente com a sua identidade fáctica. À função que a memória desempenha no plano etiológico corresponde, no plano da *descrição*, a propriedade fundamental dos seres humanos que é estarem sempre de algum modo em relação com um e *mais* (com uma *majoração de si*) ainda a haver, que não está nunca dado, de maneira que cronicamente se sentem *incompletos*, *sofrem* com essa incompletude, com a falta de uma *plenitude* que lhes parece absolutamente devida, mesmo que de facto se situe sempre além do que propriamente são (da sua identidade fáctica).

Mas não é só com a memória que se passa isto. Na verdade, também o esquecimento dela tem o carácter desse “como se” cujo papel central no discurso de Aristófanes

estamos a tentar pôr em relevo. Com efeito, a componente etiológica de dissipação da memória – que, como acabamos de ver, está implicada na narrativa aristofânica – exprime igualmente um “como se” e tem, portanto, um significado puramente *descritivo* que não passa por ter havido efectivamente uma situação original que se perdeu e a interposição de uma significativa margem de esquecimento tanto da situação original quanto da sua perda. No plano puramente descritivo, esta componente etiológica de esquecimento exprime o facto de a relação que os seres humanos têm com a incompletude que sentem em si mesmos e o complementar dela (a plenitude de que sentem a falta) ter em tudo um carácter parecido com o de uma memória muito esbatida (mas, ainda assim não nula) que já o é somente de um “*não-sei-quê*”. A este respeito, o ponto decisivo é o facto de haver, no fulcro do que somos, uma falta – que é central e se sente como central – mas que, por outro lado, *não se sabe* nem se *percebe bem a si mesma*, antes tem um carácter *obscuro, turvo, vago, indefinido*. De maneira que não estamos em condições de determinar nem de onde ela provém, nem em que consiste, nem a que é que diz respeito (e estamos, portanto, ao mesmo tempo já *voltados* para aquilo que nos falta, já *em relação com isso*, e *cegos* – paradoxalmente cegos – a seu respeito).

*

A continuação deste estudo seguirá agora um caminho consentâneo com as características do discurso que acabamos de referir numa apresentação sumária. Assim, num primeiro momento e já de seguida (secção III), iremos analisar mais detidamente os vários “degraus” do mito etiológico, isto é, a génese e evolução da doença do humano, tal como é descrita por Aristófanes. Neste contexto, também tentaremos determinar se a linha global da “história clínica” da humanidade, traçada por Aristófanes, configura um itinerário de inequívoco *melhoramento* da condição do paciente, um itinerário de inequívoca *degradação* do seu estado ou se não acontece nem uma coisa nem a outra e o itinerário se distingue por “dar uma no cravo, outra na ferradura” e ser essencialmente ambíguo. O aspecto decisivo neste contexto é a questão de saber que perspectivas, em matéria de saúde ou de doença, a narrativa de Aristóteles desenha em relação a nós: a *humanidade actual*. Por outro lado, para que tudo isto resulte o mais claro possível, procuraremos também analisar as relações entre os

diferentes momentos da narrativa etiológica, focando os hiatos e identificando as ligações subentendidas (aquilo que está, por assim dizer, “entre linhas” no relato de Aristófanes). Num segundo momento (secção IV), consideraremos em especial que é que a referida “história clínica da humanidade” nos ensina sobre *eros* e o papel central que lhe cabe na natureza humana (i. e., segundo Aristófanes, na *nossa* natureza de “*metades humanas*”). Quer dizer, na secção IV debruçar-nos-emos em especial sobre o retrato que Aristófanes traça de *eros*. Por último, na secção V, uma vez examinado tudo isto, iremos focar as consequências que decorrem, procurando identificar globalmente a descrição etiológica que se acha implicada na explicação aristofânica da natureza humana, ou melhor, a(s) versão(ões) do que nós somos e do que se passa connosco que conjuntamente se desenha nas primeira e segunda partes do discurso de Aristófanes.

III – A história humana

1. Quem foi o homem-esfera?

Importa então procurar analisar um pouco mais fundo a descrição da natureza primitiva feita por Aristófanes, isto é, nas características atribuídas ao homem-esfera. Esta análise permitirá verificar o fundamento do que já se adiantou sobre esta matéria e, sobretudo, perceber o mais nitidamente possível como a condição dos nossos alegados antepassados está concebida como o *positivo* pleno (um positivo *caricatural* – mas, de todo o modo, o positivo) do *negativo* correspondente ao facto de a condição humana se perceber como situação de falta – marcada por uma multiplicidade de faltas – e que sonha com uma outra condição de si, uma espécie de versão corrigida e aumentada de si, expurgada dessas faltas ou insuficiências.

A ordem dos factores é arbitrária. Mas comecemos pelas características do homem-rotundo cujo significado chama mais a atenção. Façamos em primeiro lugar da sua forma esférica. Em si mesma (e apesar de tudo quanto tem de caricatural e cómico a sua aplicação à morfologia dos seres humanos), a esfericidade – o carácter rotundo, etc. – exprime a ideia de perfeição ou plenitude e ao mesmo tempo também a de total unidade e total autarcia ou autossuficiência (qualquer coisa como um absoluto fechamento de algo na absoluta suficiência de si). A forma assim atribuída sugere

imediatamente a ideia de uma proximidade às características dos corpos celeste. E essa sugestão vê-se confirmada pelo que é dito em relação à ascendência da humanidade primitiva. Ela é filha dos corpos celestes, do Sol, da Terra e da Lua, e as suas peculiares propriedades têm muito das dos astros, que a natureza humana tomou de herança. Algo equivalente vale também para o movimento circular atribuído por Aristófanis à humanidade primitiva. E tudo isto configura não apenas um *estado*, mas de facto também uma *dignidade* ou *condição genealógica superior* – em tudo correspondente ao comum desejo humano de ser “la crème de la crème”

Em segundo lugar, ou não fosse este um discurso sobre *eros*, acontece que a forma dupla dos seres humanos primitivos (a circunstância de corresponderem justamente à junção de dois seres humanos) configura qualquer coisa como uma *união* ou *coito* permanente, inerente à própria natureza – como se a forma da humanidade primitiva correspondesse a uma *hipostasiação da própria cópula* (190b-c). Não é preciso examinar detidamente tudo o que isso significa. O ponto que especialmente aqui importa sublinhar é que, sendo isso mesmo um dos pontos de fuga do desejo humano, o contraste entre a humanidade primitiva e a humanidade actual parece estar concebido por Aristófanis de tal modo que aquela se distingue pela *incorporação permanente – em si mesma*, na sua própria natureza e como posse – daquilo a que esta última *aspira* (daquilo para que esta última *tende*, daquilo de que esta última *sente a falta*, daquilo que esta última tem de *procurar e tentar alcançar fora de si*).⁶⁶Ora, este facto permite-nos confirmar o que foi dito sobre o princípio de montagem da natureza humana primitiva no mito de Aristófanis: na base de tudo está um conjunto de traços de *precisão* que fazem da natureza humana algo marcado por uma *pressão* para lá de si e da existência humana um percurso de *demanda* (de *majoração* ou *completação* de si); a esse carácter como que *centrífugo* da nossa natureza actual corresponde um conjunto de *termini ad quos*, nas diferentes direcções de pressão centrífuga – os quais se situam, para nós, num tempo *a haver* (de tal modo que a pressão centrífuga inerente à natureza humana actual é fundamentalmente *prospectiva*); Aristófanis inverte este sentido prospectivo e procura explicar essa pressão *prospectiva* como pressão *retrospectiva*: de

⁶⁶ Sendo justamente esse o princípio da etiologia aristofânica: a humanidade actual tem como ponto de fuga dos seus desejos e necessidades aquilo que lhe pertencia (que era *seu*) na sua condição original, entretanto perdida.

recuperação; por isso, no retrato que dela faz, a natureza humana primitiva integra esses *termini ad quos* do desejo humano (da pressão centrífuga inerente à humanidade actual); e isso de tal modo que a) os diversos traços distintivos da humanidade primitiva correspondem justamente a uma hipostasiação desses *termini ad quos* do desejo actual, como que hipostasiados e b) a humanidade primitiva tem de próprio corresponder a uma extraordinária *acumulação* dos *termini ad quos* dos desejos da humanidade actual. Ela é como que um *emblema* ou um *ideograma* cómico disso. Sobretudo para quem não esteja familiarizado com a tradição da utopia cómica, a forma caricatural que tudo isto assume no discurso de Aristófanes pode dificultar a sua percepção. De modo que só se vê o grotesco (que na verdade também faz parte da “coisa”). Mas, ao analisar de onde vêm os diversos traços da suposta humanidade primitiva, ao perceber a isomorfia que é detectável entre eles, salta à vista que a operação por detrás da montagem da *archaia physis* aristofânica tem esta forma, e que, confusamente, esse é um dos factores por que uma explicação tão obviamente descabida como a da pseudo-paleontologia aristofânica produz, ainda assim, nos leitores um efeito de reconhecimento, fazendo que, como dissemos, se sintam retratados (“enfiem a carapuça”).

Este princípio de leitura parece confirmado pela peculiar “teoria dos géneros” que também faz parte da descrição aristofânica da alegada humanidade primitiva. Como vimos, essa “teoria dos géneros” tem no seu centro a referência aos três géneros do ser humano original, o masculino, o feminino e o andrógino, postos em relação com a sua ascendência “astral” (o Sol, a Terra e a Lua). Sucede, entretanto, que, em vez de acontecer que estes três géneros resultem pura e simplesmente do quadro de possibilidades da combinatória dos dois géneros da humanidade actual, eles são expressamente apresentados como *etiologia* da diversidade das “orientações sexuais” nas metades humanas que nós somos. Do Sol (sc. do primitivo género duplamente masculino: ♂♂) descendem os *homens* com inclinações eróticas homossexuais; da Terra (sc. do primitivo género duplamente feminino: ♀♀) descendem as *mulheres* com inclinações eróticas *homossexuais*; e da Lua (sc. do primitivo género *hermafrodita*: ♂♀ ou ♀) os *homens* e *mulheres* com inclinações *heterossexuais* (190a-b). Por que razão havia *illo tempore* esses três géneros? Como também já vincámos, o que Aristófanes diz sobre esta matéria deixa ver à transparência a projecção retrospectiva dos desejos

humanos que preside à “montagem” das características da *archaia physis*: esses três géneros permitem explicar o leque de possibilidades das inclinações *eróticas* dos dois géneros da humanidade “actual”, o homem e a mulher. Quer dizer: os três géneros da humanidade primitiva correspondem aos três *termini ad quos* das inclinações eróticas dos seus alegados descendentes, com conversão desses *termini ad quos* dos desejos da humanidade presente em estados hipostasiados de posse permanente na constituição da *archaia physis* (de maneira que aquilo que é buscado nas referidas três “orientações sexuais” dos seres humanos actuais são precisamente os modos de ser próprios desses três géneros da humanidade primitiva).

Mas algo semelhante se pode dizer também em relação a outros aspectos. Mesmo sem entrar num exame detido das diferentes capacidades atribuídas aos seres humanos primitivos, não é difícil perceber que grande parte delas tem que ver com as nossas. Podiam deslocar-se com muito mais rapidez. Tinham o dobro da força, o dobro da motricidade (quatro pernas e quatro braços, o dobro do quadrante visual – um campo visual em relação ao qual o nosso sofre de hemianopsia). *Mutatis mutandis*, algo equivalente se pode dizer também a respeito das suas capacidades *auditivas*. De tudo isso resulta não apenas uma capacidade física ou atlética muito maior, mas também que eram guerreiros muito mais temíveis. Um ser humano actual seria facilmente batido em provas gímnicas (nas corridas, na luta, etc.) por esses seus antepassados. E dificilmente estaria em condições de os enfrentar como adversários na guerra.

São vários os pontos a frisar neste contexto. Em primeiro lugar, estas superiores capacidades (expressemos-nos na linguagem de hoje: “superforça” + “supervelocidade” + “supersentidos” + “superdestreza” – em suma, “superpoder”) correspondem justamente a *termini ad quos* de desejos humanos – digamos assim, de uma “vontade” de *ser mais* (de *reforço* ou *expansão* de si). Em segundo lugar, estas superiores capacidades (“superforça” + “supervelocidade” + “supersentidos” + “superdestreza” -- em suma, “superpoder”) fazem da humanidade primitiva uma espécie de humanidade que em *cada uma* das suas capacidades está como que *duplicada, elevada ao quadrado*. E isso de tal modo que essa duplicação ou elevação ao quadrado não exprime pura e simplesmente a uma forma específica de exponenciação (uma das modalidades de potência, em contraste com as outras), mas antes a ideia global de exponenciação ou

potenciação e na verdade de *superlativação* em relação a cada uma das capacidades em causa. Por outras palavras, a figura de *duplicação* do humano que é central no discurso de Aristófanes exprime ao mesmo tempo a forma específica do *si-mais* em causa na tensão erótica (e, em especial, na paixão amorosa: a união com outro ser humano) e a forma mais global de *superlativação* a que também essa se acha associada. Em terceiro lugar, em vez de acontecer que a humanidade primitiva tenha um carácter exponenciado só nestes ou naqueles traços (nestas ou naquelas capacidades, etc.), a figura global que aparece desenhada por Aristófanes distingue-se precisamente por ser, toda ela, feita de uma *acumulação* de exponenciações dessa ordem. Mas há mais. Com efeito, poderia ser assim, mas de tal modo que os traços de exponenciação ou superlativação atribuídos à humanidade primitiva fossem, de todo o modo, *definidamente* estes ou aqueles (*apenas* estes ou aqueles). Em certo sentido é assim: os aspectos mencionados por Aristófanes são aqueles que são – e não mais do que esses. Mas, em quarto lugar, a acumulação de elementos de exponenciação ou potenciação referidos na descrição da archaia physis acaba por produzir uma sugestão de *arredondamento*⁶⁷ – como se a caracterização apresentada por Aristófanes tivesse *reticências*, que se transmitem ao leitor, e a ideia que acaba por ganhar contornos não apenas fosse claramente na direcção de uma acumulação de elementos de exponenciação ou *superlativação* das qualidades que prezamos, mas, para além disso, acabasse por ser também a de uma *superlativa acumulação* – quer dizer, de uma *superlativa* exponenciação ou superlativação – de qualidades dessa ordem.

Com tudo o que tem de sumário, este rápido apanhado permite perceber o nexos entre esse peculiar princípio de “montagem” das características da *archaia physis*, tal como aparece retratada no discurso de Aristófanes, e um outro ponto da sua exposição que é igualmente decisivo a) para a própria caracterização da humanidade primitiva e b) para o relato do que acabou por dar origem à sua perda e à génese da humanidade actual. Referimo-nos à *tentativa de escalar os céus* (e isso quer dizer também: de *tomar o lugar dos deuses* que vem referida em 190b-c). De momento, deixamos de lado tudo quanto tem que ver com os *efeitos*, mais e menos imediatos, dessa tentativa. E concentramo-nos apenas no significado de que ela própria se reveste.

⁶⁷ Um termo e uma operação particularmente “em casa” no discurso de Aristófanes.

É claro que também neste aspecto o discurso de Aristófanes tem um carácter alusivo. Remete para a figura dos Titãs e para uma condição primeva, de ainda relativa indefinição da ordem cósmica, em que a “primazia absoluta” dos deuses olímpicos ainda não se achava definitivamente consolidada – de maneira que havia lugar para tentativas de “tomada do poder” por outros que não eles. Tudo isto – o conjunto destes antecedentes mitológicos e tudo o que há de próximo entre a humanidade primitiva descrita por Aristófanes e a figura dos Titãs, quer dizer, todo o complexo de elementos mitológicos que lhes dizem respeito – reveste-se de grande significado para a interpretação do discurso de Aristófanes e teria de ser devidamente examinado numa análise mais detida. Mas não cabe aqui desenvolver esse ponto e procuramos antes focar um outro, que nos parece entre todos decisivo.

A tentativa de assunção da “primazia absoluta” por parte da humanidade primitiva acabou por não resultar nada bem – e tal malogro é uma “peça” essencial do discurso de Aristófanes, sem a qual tudo nele se desagregaria. Os seres humanos primitivos ficaram bastante longe de conseguir realizar os seus intentos. E isso significa que, tal como os Titãs, também eles avaliaram mal a relação de forças e pecaram não apenas por *hybris*, mas por se terem *sobrestimado* muito consideravelmente. Tudo isto é inegável. Mas, por outro lado, não é menos inegável que – em forte contraste com aquilo que caracteriza a humanidade actual – os nossos supostos antepassados estavam, ao menos, em condições de disputar essa primazia ou tinham uma constituição tal que se podiam julgar à altura dessa disputa.

Esse é o ponto que aqui particularmente nos interessa pelo nexo que tem com aquilo que dissemos sobre o princípio de “montagem” das características da humanidade primitiva – ou, mais precisamente, com o facto de ela estar concebida por Aristófanes como um *emblema* de nada menos do que uma *superlativa acumulação* de traços de *superlatividade*. Pois, vendo bem, essa condição superlativa também passa por uma componente, digamos assim, de *auto-afirmação absoluta*, de *confiança* em si – ou de um tal grau de dedicação e devoção a si mesma que, na sua óptica, lhe é devido nada menos do que o lugar *supremo* ou a *absoluta primazia* sobre tudo o mais. De maneira que a interposição de qualquer espécie de *distância* em relação a essa óptica de absoluta auto-afirmação e reivindicação de supremacia – qualquer *secundarização*,

qualquer *renúncia* a tal reivindicação (e designadamente aquela secundarização que se funde no facto de que, afinal, a humanidade primitiva não conseguiu levar a sua avante e prevalecer sobre os deuses) – já pertence de certo modo à esfera da *queda*, da *perda* da natureza primitiva. Em suma, também isso já se situa *do outro lado*: do lado do *declínio* ou da *ruína* da humanidade primitiva – se assim se pode dizer, na parte “*postlapsária*” da história.

Isto para dizer que a caracterização da humanidade primitiva não se limita a fixar um qualquer conjunto de traços, em si mesmo desprovidos de significado, e que passam a adquiri-lo apenas em resultado da perda dessa mesma condição (por serem esses os traços que perdemos, de que fomos despojados: os traços da nossa identidade, que sentimos como próprios, de que sentimos a falta e cuja recuperação almejamos apenas por força desse vínculo de pertença). Sucede antes que Aristófanis compõe um emblema todo ele construído por traços *utópicos* – usando aqui a palavra não no sentido que sugere a ideia de *inatingibilidade*, mas naquele que está ligado a uma aura de *perfeição*.

Em suma, a condição primitiva desenhada por Aristófanis fala da *utopia de si* – de uma peculiar forma de utopia que, tenhamos ou não consciência disso, constitui sempre uma personagem da nossa vida, como que um *duplo* do que somos, sempre de algum modo presente e a marcar o nosso modo de ser. A utopia de si, nesse sentido, é o complexo de tudo aquilo para que tenderíamos e em que nos transformaríamos se porventura nos fosse dado modificar, sem quaisquer restrições, toda a nossa condição ou o nosso modo de ser. Trata-se daquela segunda edição de nós mesmos (aumentada, completada, melhorada) que produziríamos se pudéssemos ser nós os editores – e que daria vazão à radical dedicação de cada um a si, ao radical empenho de cada um por si). Em última análise, todas as utopias expressas (todas aquelas que desenhavam estes e aqueles estados, com modificação destes e daqueles aspectos) radicam nesta personagem inerente à própria vida humana, na sua relação consigo mesma. De maneira que todas fazem *apelo* a ela e todas se *alimentam* dela, procurando⁶⁸ apresentar-se como o seu “rosto”. Isso faz que – havendo, como é claro, diversos graus de maior e menor eficácia nisso, diversos graus de correspondência entre o conteúdo das utopias expressas e a

⁶⁸ Consciente ou inconscientemente.

composição dessa peculiar personagem da própria vida que é a *utopia de si*, no sentido que aqui estamos a tentar circunscrever – nunca as utopias expressas vão *só por si*. Quer dizer: elas nunca vão sozinhas – antes sucede que estão sempre acompanhadas por esta personagem da própria vida (e pela forma como conseguem fazer vibrar o seu “diapasão”). Ora, isso faz que, por outro lado, o que encontramos nas utopias expressas nunca seja só o seu próprio conteúdo, mas sim esse conteúdo transformado pela relação que tem com e pela forma como consegue evocar, “tocar” a referida personagem vital – e tanto quer dizer ao mesmo tempo: esse conteúdo “revestido” (completado, potenciado) pela medida em que logra despertar e mobilizar tal personagem.

Tudo isto vale para o retrato da *archaia physis* desenhado por Aristófanes, desde que se consiga ultrapassar a barreira da caricatura que o inscreve na tradição da utopia cómica (barreira que é mais fácil de ultrapassar para os receptores do discurso de Aristófanes que estejam familiarizados com a tradição da utopia cómica). Vendo bem, o retrato da humanidade primitiva que está na base do discurso de Aristófanes é de certo modo o retrato da própria personagem vital de que estamos a falar. Mas, por outro lado, isso não impede que também ele dependa em grande parte da medida em que consiga evocá-la e fazê-la vir “ao de cima”. Como dissemos, a própria composição do retrato sugere a ideia de completação da série (de completação da acumulação de traços que o compõem). Mas a completação decisiva é a que passa por esta ligação com a personagem vital da utopia de si e com a forma como também ela está intrinsecamente ligada à ideia de totalidade, de superlativação e, como dissemos, de uma superlativa acumulação de superlativos.

Tudo isto põe-nos na pista de um ponto decisivo. Como dissemos, a *archaia physis* de Aristófanes corresponde à hipostasiação de um estado permanente de simultânea realização de múltiplos desejos humanos (do desejo humano de união sexual, do desejo humano de poder, do desejo humano de destreza e de capacidade física, do desejo humano de auto-afirmação e supremacia, etc., etc.). Mas isso não faz que seja então apenas a hipostasiação de uma espécie de “*bucket list*” da própria vida.⁶⁹ Mais do que as determinações incluídas na “lista”, o que é fundamental no fenómeno da *utopia de*

⁶⁹ Abstraindo aqui do facto de essa expressão ser intrinsecamente relativa ao valor idiomático de “to kick the bucket”.

si, tal como faz parte da própria vida humana⁷⁰ -- e assim também o que é fundamental na *archaia physis* descrita por Aristófanes -- é a própria ideia de *superlativação* (quer dizer, portanto, um elemento *formal* -- que, como tal, requer desformalização, sim, mas possui uma compleição e uma força própria, que vai além das desformalizações: de quaisquer tentativas de desformalização que o expressem ou traduzam). O que está em causa é algo de diametralmente oposto àquilo que se sente como *falta* ou *pobreza* na vida própria, tal como ela é. Por outras palavras: trata-se como que do *integral oposto* disso (seja lá o que for que corresponde ao *inteiramente oposto a essa falta ou pobreza*). Esse estado de *total contrário da pobreza* terá de incluir -- parece óbvio -- isto e mais aquilo. Mas o facto é que possui justamente como traço essencial algo *para lá desses “ingredientes”* identificáveis -- aquele “suplemento”, difícil de determinar, que fará desse estado que se almeja pura e simplesmente o *máximo*: o “grande prémio”, o *jackpot* total (ou como se queira dizer). Em suma, essa personagem da própria vida humana que é a utopia de si tem no seu fulcro algo com a natureza de um *nescio quid*: de um *não-sei-o-quê*. E é também isso que se passa com a *archaia physis* que Aristófanes põe na base do seu discurso.⁷¹

De certo modo, tudo isto está ligado à figura da *esfericidade* e ao valor simbólico de que esta figura se reveste. Vimos que, na sua caracterização da humanidade primitiva, Aristófanes insiste nesta nota. O homem-rotundo está marcado por ela. E é assim também com a possibilidade de movimento circular que lhe é atribuída.

Do ponto de vista geométrico, a esfera é a forma mais perfeitamente *englobante* e integradora. Por um lado, tudo o que existe no *Todo* pode ser delimitado

⁷⁰ E constitui a forma original de toda a utopia.

⁷¹ Não cabe desenvolver aqui este ponto, mas convém referir que um dos “tours de force” da narrativa de Aristófanes é o facto de ela fundir tudo isto com uma completa inversão da nossa percepção habitual da morfologia humana. Espontaneamente, a duplicação de que Aristófanes nos fala tende a aparecer-nos como pertencente à esfera do teratológico. E isto justamente porque, de ordinário, a condição de bípede, etc. vale como padrão absoluto. Aristófanes inverte completamente este nex: transfere o padrão para a *archaia physis* e faz aparecer a nossa morfologia habitual como monstruosa, teratológica -- e tanto quer dizer ao mesmo tempo, como perfeitamente *fortuita*, *contingente* (resultando de toda a espécie de peripécias que o discurso descreve). Assim, de forma completamente coerente, a narrativa de Aristófanes descreve-nos como entes totalmente *deslocados* -- se assim se pode dizer, totalmente *excêntricos*, perdidos do padrão de tudo o que corresponderia a estarem onde lhes pertence, a terem o que lhes pertence (a estarem onde lhes seria próprio, a terem o que lhes seria próprio, etc.). Em suma, trata-se de uma caracterização da nossa condição actual como equivalendo, de todas as maneiras possíveis, a uma espécie de *leito de Procusto* em que pura e simplesmente não cabemos.

geometricamente, por outro, como todas as formas geométricas coexistem dentro da esfera, tudo o que existe no *Todo* coexiste na esfera. Partindo das múltiplas possibilidades de combinações de simetria dentro de uma circunferência obtêm-se todas as formas geométricas. Tudo o que no mundo se encontra dividido e disperso aparece, geometricamente falando, unido e combinado na esfera. Tendo isto em conta, começamos a perceber o significado simbólico da esfera: o carácter sútil das coisas submete-se à inconsutilidade da esfera, quer dizer, a esfera é *Uma* apesar de poder ser o albergue de todas as coisas.⁷²

Mesmo que esta rápida caracterização não passe disso mesmo, ela toca, em todo o caso, um ponto que é essencial. No discurso de Aristófanes, a esfericidade da humanidade primitiva traduz essa ideia de conjugação absolutamente *inconsútil*. Ou, dito de outro modo, ela traduz a forma como a “utopia de si”, em cada um de nós, tem como ponto de fuga nada menos que algo dessa ordem.

E esse é que é, de certo modo, o ponto decisivo. Ao contrário do que pode parecer, no discurso de Aristófanes não está apenas em causa uma *archaia physis* caracterizada por possuir estas e aquelas propriedades mais ou menos fortuitas, que a partir de certa altura foram perdidas – de tal modo que, porque elas eram as *suas* (mas na verdade só por isso) aqueles que as perderam estão constitutivamente dominados por um forte impulso de recuperação delas. A polaridade posta em cena no discurso de Aristófanes é muito mais ampla – ela vai de um extremo ao outro (é, se assim se pode dizer, *diametral*). E isto justamente porque tem como um dos seus polos nada menos do que um *superlativo absoluto* (aquilo que é simbolizado pela unidade da esfera). E a expulsão ou despojamento de que Aristófanes fala é a expulsão ou despojamento *de um superlativo*. Ela cruza a fronteira entre o superlativo e o não-superlativo e tem, portanto, que ver com a ideia de uma *perda* totalmente “a pique”: *absoluta*.⁷³

Assim, a antropologia posta em cena no discurso de Aristófanes tem de próprio não apenas a referida *excentricidade* (que a condição da humanidade cortada é em tudo,

⁷² A simbologia da esfera na antiguidade grega ocupou um lugar bastante importante. Dizia-se que os Órficos (e também Empédocles) acreditavam ter saído o mundo de uma espécie de ovo, de qualquer coisa na forma de esfera. Também Parménides, por seu lado, na tentativa de conceber o *Ser* usa a imagem da esfera (DK28B7, B8). Platão atribuiu de igual modo à esfera uma dimensão simbólica relevante (cf. *Timeu* 31-34 e 40).

⁷³ Em suma, como que de uma *expulsão do Éden*.

como se disse, uma espécie de *leito de Procusto*), mas também a indicação de que essa excentricidade o é em relação a nada menos do que um *centro absoluto*. Ou seja, não se trata apenas de as metades humanas serem para si mesmas *incompletas, fragmentárias, cortadas* (intrínseca e totalmente *mutiladas*, intrinsecamente e em tudo apenas *cotos de nós mesmos*). Para além disso, trata-se de o que assim se acha cortado, incompleto, mutilado e reduzido a um coto ser nada menos do que a plenitude de um superlativo absoluto. Ou seja, trata-se de cada um de nós ser, fundamentalmente, um coto do *superlativo*. De maneira que na paradoxal descrição de Aristófanes figuramos como criaturas em tudo correspondentes ao dito de Hölderlin, no Fragmento do Hyperion: “wir sind nichts; was wir suchen ist alles” – “nós não somos nada; o que procuramos é tudo”⁷⁴. E isso não apenas no sentido de o principal em nós ser sempre aquilo que procuramos, mas também no sentido de aquilo que procuramos ser no fundo nada menos do que tudo (o tudo “inconsútil”, que no fundo está em causa na *archaia physis* de Aristófanes).

2. O corte e a intervenção de Apolo

A partir deste ponto iremos concentrar-nos na evolução da “história clínica da humanidade”, ou seja, nas consequências *histórico-antropológicas* da perda do tipo de vida superior que estava dada na condição saudável do homem-esfera. Esta “história clínica” tem o seu primeiro grande ponto de inflexão no corte em virtude do qual os seres humanos se veem reduzidos a metades de si mesmos, cada uma delas separada da outra metade de si e na impossibilidade de recuperar a unidade (a integralidade) original.

Mesmo que num ou noutro ponto venhamos a fazer alguma observação de outra natureza, daqui até ao fim do capítulo procuraremos seguir o “valor facial” das diferentes fases dessa “história clínica”, tal como é narrada por Aristófanes. E prestaremos especial atenção ao modo como cada um dos desenvolvimentos dessa história *agrava* ou, pelo contrário, *melhora* o estado do paciente (a própria humanidade,

⁷⁴ Cf. F. HÖLDERLIN, *Fragment von Hyperion, Sämtliche Werke, Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe*, vol. III, Stuttgart, Kohlhammer, 1957, pp. 163-184, em particular p. 184.

reduzida à condição de “fragmento si”) – e isso quer dizer também: ou *afasta* ainda mais ou, pelo contrário, *reaproxima* da *archaia physis*. Pois, de facto, acontece que alguns desses desenvolvimentos produzem alterações num sentido (*pioram* o estado do paciente ou *aumentam* a *distância* em relação à *archaia physis*), enquanto outros vão no sentido oposto (*melhoram* o estado do doente e ou *diminuem* a *distância* em relação à *archaia physis*). E daí resulta como que um jogo de *lances e contralances* (como que um *movimento pendular* de melhoras e piores), em que é decisivo ver ao mesmo tempo: a) que é que pertence a *um lado*, que é que pertence *ao outro*, b) qual a *relação de forças* entre os dois grupos de factores, e assim também c) que é que acaba por advir de tudo isso: qual é a “resultante” de todo esse “sistema de forças” – quer dizer, qual o balanço final e onde é que esse balanço final *nos* situa a nós, humanidade derivada dessa “história clínica”, no que diz respeito à questão de saber se a *nossa* natureza é *saudável* ou se também ela está irreversivelmente afectada pela perda da *archaia physis* e marcada por qualquer coisa como uma *doença*.

Por outras palavras, tudo somado, a “histórica clínica da humanidade” exposta por Aristófanis desenha um itinerário de *cura* (de *efectivo restabelecimento*: de *total recuperação* da doença em causa)? Ou, pelo contrário, os seus vários desenvolvimentos, mesmo que globalmente configurem um conjunto de melhoras, sempre deixam subsistir qualquer coisa como um *irredutível resíduo de doença*, com carácter *crónico* – sendo justamente essa a implicação que globalmente resulta para a caracterização do nosso próprio estado: sermos entes que padecem de uma *doença da sua própria natureza* (*inerente, crónica, incurável*)?

Assinalámos oportunamente que o discurso de Aristófanis tem traços semelhantes à tradição antiga da antropogénese *faseada* ou à concepção dos seres humanos primitivos como animais inviáveis que só ultrapassam essa dificuldade inicial mediante uma série de desenvolvimentos *supervenientes*.⁷⁵ Mesmo havendo variações no cardinal,⁷⁶ podemos falar globalmente de uma evolução *a dois tempos* (de qualquer coisa como uma *dupla antropogénese*): num primeiro momento, a condição humana, já constituída,

⁷⁵ Sobre este aspecto, veja-se, por exemplo, o mito do *Protágoras*.

⁷⁶ Assim, no *Protágoras* não se fala só de duas vezes, mas de um desenvolvimento que acaba por passar por três etapas sucessivas.

é pura e simplesmente inviável. Na origem, os seres humanos são fracos, enfrentam um mundo hostil e carecem de meios para adaptar-se ou dominá-lo: tudo parece conjugar-se para que não vinguem e entrem em extinção. Num segundo momento, consegue viabilizar-se a natureza humana. E essa viabilização tem a forma de uma “saída” inesperada – de qualquer coisa como um *expediente*, ligado à força do *engenho* (ao poder da *heuresis*: da descoberta ou invenção – e tanto quer dizer: da inteligência), a que os seres humanos acedem ou a) por si mesmos (por força de desconfinamentos ou saltos de perspectiva que alteram a relação de forças entre o homem e o meio) ou b) por dádiva divina (como no *Prometeu Agrilhoado* ou no *Protágoras*).

Ora, se considerarmos a “história clínica da humanidade”, exposta por Aristófanes, encontramos uma variante médica deste modelo. Não nos estamos a referir, como é óbvio, à própria condição original, mas àquilo que se passa a partir da sua perda.

O corte operado pelos deuses não se limita a diminuir a força da humanidade primitiva, não representa apenas a *divisão em dois*. O corte – a partição em dois – simboliza uma *brutal despotenciação* (como que uma redução à raiz quadrada do que se era).⁷⁷ Mas isso não é tudo. Pois, como já veremos, o corte acaba mesmo por resultar numa quase extinção da espécie humana, que vê ameaçada a sua própria sobrevivência. Tudo isto de tal modo que, por outro lado, uma grande parte da posterior intervenção dos deuses (e na verdade também, como já referiremos, um importante expediente a que os próprios seres humanos lançam mão) tem precisamente o efeito de *afastar essa ameaça* e de criar condições de *viabilização da espécie* e também de produzir como que uma *normalização* da vida humana nas novas condições resultantes da perda da natureza primitiva.

Ora, como assinalamos, uma das questões que se levantam em relação a tudo isto é a de saber se todos estes passos levam ou a) a alguma forma de *restabelecimento* da *archaia physis*, no sentido médico do termo (daquela existência não mutilada, intacta), que era própria da humanidade primitiva, ou b) uma nova *archaia physis*, no sentido médico do termo (quer dizer, a uma segunda forma de *saúde* – a uma segunda forma

⁷⁷ Assim como a condição dupla não representava apenas a duplicação (por assim dizer, num sentido puramente aritmético do termo, mas antes apontava para qualquer coisa como uma condição superlativa), assim também a bipartição não representa apenas a redução a metade, mas sim uma despotenciação ou “des-superlativação”

de *inteireza* ou *integridade*) mediante a qual cada metade humana deixe de ter o que quer que seja de mera metade de si, em busca de uma inteireza que lhe falta – ou c) não levam nem a uma coisa nem à outra, antes deixam as metades humanas sempre marcadas por um significativo quantum de distância relativamente à *archaia physis* e, na verdade de tal modo que essa distância nunca chega a ser suprimida, é irreparável.

*

Não esqueçamos que no texto de Aristófanes a comédia continua também depois da divertida narração das características do homem-esfera. A abrir o segundo acto temos os preparativos e as deliberações do conselho olímpico que antecederam a decisão de intervir e cortar a humanidade ao meio. Dada a ameaça que o poderio do homem-esfera representava, Zeus hesita, sem saber o que fazer. Ora, destruí-lo com uma valente trovoadas não poderia ser – porque, nesse caso, quem louvaria os deuses? Vemos então Zeus, de modo um tanto ardiloso e não sem um toque de ganância, decidir enfraquecê-lo: cortar cada um dos homens primitivos ao meio, o que, claro está, não deixaria de resultar em lucro; pois, se os homens passam a metades de si próprios, os olímpicos passam, por seu lado, a ter, não metade, mas o dobro das oferendas. Continua o retrato burlesco e grotesco dos deuses, consentâneo, repitamo-lo, quer com o espírito da religião grega quer com a comédia antiga. Já num outro acto, tal uma antiga peça cómica, não podemos deixar de imaginar, tivesse havido encenação, o corte como um episódio de *humor físico*. Aparece de seguida Apolo o Curandeiro na pele de cirurgião plástico, incumbido da tarefa de, depois da bissecação, dar o remate estético e fazer um pouco de costura alisando a maior parte das rugas e ajudando a cicatrizar o novo corpo do humano.

Deixando agora de lado a componente cómica do discurso, o que nos importa salientar tem que ver com a circunstância de o corte ser o momento decisivo da história do humano. Estendamos o exemplo da simbologia da esfera do ponto anterior – que, diga-se, usamos de forma a vivificar o retrato do homem-primitivo – e iniciemos com ela a análise do *ser* deste homem depois da bissecação. Ora, voltando então à questão da esfera, na qual tudo estava *in illo tempore* unido, o que agora sucedeu foi *tudo* ter-se separado. Nesse sentido, a *separação* é justamente o “centro” da nova estrutura da realidade humana, isto é, da natureza humana e da relação desta com o exterior. Da

mutilação da esfera nasce a linha, e o corte é o ponto de partida, correspondente ao primeiro momento decisivo, modificador da condição original do humano. Ainda que a genealogia do *ser* do homem remonte ao *ser* do homem-esfera, a génese da sua vida e do seu corpo fáctico dá-se no corte. O corte instaura o tempo verdadeiramente humano, o tempo histórico da *dispersão humana*. Poder-se-ia inclusive falar, neste sentido, de uma cosmogonia e de uma antropogonia: nasce um novo estado-de-coisas e, ao mesmo tempo, um novo homem.

À luz do que foi dito no ponto precedente, é fácil adivinhar-se que o novo estado-de-coisas corresponde a um afastamento do céu da terra, a uma cisão intransponível entre a morada dos deuses e dos homens. Mas quanto a este novo homem a situação é um pouco diferente, dá-se uma transformação também ela aparentemente e para já irreversível. O novo homem torna-se “doente”, note-se que o corte corresponde justamente a uma mutilação, a uma amputação. Quer dizer, este novo ser é a versão doente do homem arcaico. Eles partilham a mesma natureza, mas enquanto o homem-esfera era a sua versão saudável – e vimos como ele era saudável – o homem-metade é a versão doente dessa mesma natureza.

Como temos vindo a insistir, com a bissecação “nasce” um ser doente, o ser humano. Depois de Zeus ter dado chama ao seu trovão e ter mandado Apolo sarar as feridas e ajeitar a posição dos braços e das faces, o humano passa a ter uma conformação totalmente nova. Torna-se de raiz um ser monstruoso, essencialmente constituído por dois elementos desacompanhados, que apontam em direcções inteiramente incompatíveis. A condição de unicidade perdida *versus* a condição de dispersão adquirida.

*

Detenhamo-nos agora na primeira intervenção de Apolo, que aparece a curar as feridas dos homens à medida que Zeus os vai trinchando.

O primeiro ponto a referir tem que ver com o facto de a intervenção de Apolo constituir um melhoramento, na medida em que os seres humanos estavam feridos, esfolados, doridos e, devido à medicina de Apolo, deixam de estar. Todavia, concomitantemente, a cirurgia operada por Apolo põe também um ponto final ao processo de transição da

natureza primitiva para a natureza actual. Apolo, não cura só as feridas, “opera”, faz uma “cirurgia plástica” que adapta o corpo do humano à sua nova condição, quer dizer, cria, ao mesmo tempo, um *impedimento anatómico* no que toca à hipótese de recuperação da unidade plena *tal qual* estava dada anteriormente. Numa palavra, Apolo alivia a dor terrível dos homens que acabaram de ser como que esfolados vivos enquanto, ao mesmo tempo, dá o remate final à atribuição ao humano da sua nova *condição normal*, a condição ser-amputado, de ser cuja forma é *falta*. Com efeito, para o ser humano, a recuperação total do seu estado anterior, do seu estado esférico, torna-se absolutamente impossível, na medida em que a sua nova conformação foi transformada em normalidade. Ponto final, com a sua nova anatomia, nada resta a fazer. A natureza arcaica torna-se miragem quando o estado mutilado é feito estado de base.

Mais, a cirurgia feita por Apolo para adaptar o humano à sua nova condição fez-se rearranjando também a posição dos braços e da cabeça, que nesta intervenção são voltados para *dentro*. O lado de *dentro* primitivo é convertido no novo lado de *fora*. Ou seja, Apolo reajusta a anatomia do humano de modo a que esteja constante e permanentemente virado para a ausência da sua completude, para a plenitude que teve e que era e que perdeu, de sorte que tudo o que vê, tudo o que quer abraçar, é a metade perdida. Melhor dizendo, a partir desta altura tudo o que ao humano sensivelmente aparece, seja por via do toque, da visão ou audição, aparece *em vez da plenitude que perdeu* – aparece *no lugar da archaia physis* e como que *chamado a fazer as vezes dela*. Esta nova anatomia do humano foi-lhe desta maneira imposta para que, diz-nos o texto, “saiba o seu lugar”, modere o seu orgulho, guardando através da forma mesmo como está constituído uma memória da esfera plena que era e já não é. Este é um ponto a reter, um ponto muito importante. Note-se bem, esta operação cirúrgica mudou para sempre a configuração do corpo do humano, de sorte que as metades já não mais “encaixam” perfeitamente e, ao mesmo tempo, pôs o humano para sempre virado para a sua *falta*, para sempre com os olhos postos na *totalidade* que era e que perdeu. Isto é, o ser humano estará permanentemente voltado para uma plenitude que não tem, sem poder obliterar essa míngua permanentemente plasmada no que lhe aparece fora de si. Em suma, a relação do homem com o exterior passa a estar constantemente

dominada pela sua tensão de completude, de sorte que tudo o que há aparece como que contaminado por essa compulsiva memória da plenitude destruída.

3. O desespero do humano mutilado

Como indicámos, a descrição detalhada da “cirurgia plástica de reconstrução” operada por Apolo sugere uma espécie de estranheza relativamente ao corpo humano, quer dizer, estranheza de cada um relativamente ao seu próprio corpo e ao dos outros – um outro modo de ver as rugas, o número dos membros, a posição da cabeça, a cicatriz a que chamamos umbigo, etc. Que corpo é este que Aristóteles descreve como o resultado de ter sido repuxado, alisado, recosido? A crueza imagética da descrição impressiona, transtorna e inquieta até o distanciado espectador da realidade da ficção. Se é assim para o espectador da acção como se terá sentido o sujeito mesmo da acção? Quer dizer, como se terão sentido os homens-esfera, imediatamente depois do “corte e costura”, nesta nova pele que cobre a ferida da separação e da redução do próprio a um mero coto?

Ora, a divisão foi uma amputação na qual os seres cortados passaram a ser partes de si próprios. Este ser que era inteiro torna-se parte, este ser que era esférico torna-se mais ou menos rectangular – e, aos seus próprios olhos, disforme, monstruoso. De unidade passa a metade, de completo passa a fragmento. Mas esta doença humana não se reduz a uma simples amputação, como por exemplo a de alguém que perdeu uma mão. O que se perdeu não foi uma parte do corpo com uma função específica. O corte descrito por Aristófanes desfez inteiramente a unidade original; pôs completamente fora dela; dividiu uma identidade total em duas identidades parciais. Se a mão perde a vida uma vez amputada, estas *sobras humanas* mantiveram a sua vida – não uma vida plena, total, saudável, mas uma *meia-vida* pobre e doente.

Quando a forma natural se encontrou dividida em duas, cada metade, com saudades da sua própria metade, se lhe reunia; estendendo as mãos em volta, enlaçadas uma na outra, não mais aspiravam do que a fundir-se num só ser. Começaram, assim, a sucumbir à fome e à inacção geral, porque se recusavam a fazer fosse o que fosse uma sem a outra. (190a-b)

Quer dizer, o que sucedeu não foi uma simples amputação física, isto é, uma amputação de uma parte do corpo. Também foi, claro – nesta nova pele, logo depois do corte, o humano sentia-se um estranho na sua pele; o corpo que era o seu desapareceu; e aquele que agora tem (a que fica reduzido, em que se vê fechado) parece-lhe *estranho, alheio*, impertinente. Aos seus próprios olhos, o *seu* corpo continua a ser aquele que perdeu: o corpo esférico. Agora está obrigado a “vestir” um *outro* corpo – que lhe é imposto e em que fica reduzido a um coto de si mesmo. O castigo aplicado pelos deuses criou esta peculiar condição de uma espécie de *exílio de si mesmo*.

Note-se que o texto não faz qualquer referência ao tormento físico que o ser humano terá sofrido com o corte; da mesma forma que também não fala do sofrimento correspondente à ferida de alto a baixo que dele resulta. nem um só grito é descrito. Como vimos, a descrição da reconstrução do corpo humano distingue-se pelo que tem de crua e “gráfica”. Mas, ainda que também esteja presente de forma implícita, nada se diz dessa outra fortíssima imagem que seria a da dor infligida pelo próprio acto da amputação.

Esta ausência pode expressar o facto de a dimensão propriamente somática estar secundarizada – de a “história clínica da humanidade” apresentada por Aristófanes ser a história de uma muito peculiar modalidade de moléstia. A dor que a doença da amputação incute é uma *dor-do-si*, porque a doença é uma *doença-do-si*, melhor dizendo, a doença é uma *doença-do-que-se-é*. Trata-se fundamentalmente da dor de *não poder ser aquilo que de raiz se é*. Trata-se da doença da falta da plenitude de si: de haver qualquer coisa como *um si para lá das fronteiras do si fáctico* e que inverte as relações – de tal modo que não é esse si-para-lá-do-que-propriadamente-sou que me parece exterior a mais: é a exiguidade do que sou que me parece *exterior e deslocada* (o que está *a mais* é esse *a menos*).

Tudo isto expressa-se com muita nitidez na figura central desta primeira fase da “história clínica da doença humana”: a figura das duas metadas cortadas, uma em frente da outra e abraçadas uma à outra, numa vã tentativa de desfazer o corte e refazer a unidade perdida. Em certo sentido, “tudo” ainda está lá. Mas a presença de tudo ainda lá não anula a inexorável interposição do corte e estar, de facto, tudo num pé completamente diferente do que era.

O que este período da “história clínica da humanidade” (correspondente ao que se passa na sequência imediata do corte) nos apresenta é uma vivíssima expressão do fenómeno do desespero. A relação com o chamado “instinto de sobrevivência” pode ajudar-nos a perceber melhor o que está em causa. E isto porque esse instinto (o apego à vida, a pressão das necessidades mais elementares) parece estar absolutamente ausente: as metades humanas não comem, não bebem, são avessas a qualquer tipo de acção que não seja o abraço da outra metade que lhes pertence. Se, entretanto, nos tentarmos colocar na posição destes seres humanos que acabam de ser divididos, percebemos o seguinte: de certo modo, a questão da sobrevivência deixa de ter prioridade; ela passa para segundo plano em relação a algo que a situação criada pelos deuses torna muito mais premente: a própria pressão da completude ou da integridade (da *archaia physis*) Tudo se passa como se cada metade dissesse a si mesma: «como posso *eu* sobreviver se *eu* já não sou *eu*; para sobreviver, preciso de *mim*, esse é o primeiro quesito para a *minha* sobrevivência. Ao abraçar esta metade de mim, *estou* a abraçar-me a *mim*; sem *mim* *eu* não vivo nem *sobrevivo*; se a consequência de eu tentar voltar a *ser eu próprio* é a morte, então seja, porque sem *mim* já *estou morto*». Quer dizer, para o homem-mutilado, o *primeiro* e *último* quesito é ele ser efectivamente isso mesmo que *é*; ora, se não o *é*, porque não o deixam ser isso que *é*, porque *o roubaram*, então a única coisa que pode fazer é tentar, com todas as forças, desfazer esse exílio ou essa falta de si. «Como *posso* alimentar-me a *mim*, se *eu* não sou *eu*? Como *posso* ocupar-me de *mim*, se *eu* não sou *eu*? Primeiro *devo* tornar-me aquilo que *sou*; o resto, se vier, virá; se não vier, a falta da *archaia physis* faz que, em última análise, também pouco importe».

Vendo bem, a situação que Aristófanos descreve é uma situação paradoxal. Por um lado, não será inteiramente certo dizer, como dissemos, que para os seres humanos cortados já não há um eu com que se importem. Acontece é que esse eu que lhes importa (com que continuam a importar-se) *não* é o eu fáctico. Por outro lado, sim: também lhes importa o eu fáctico – mas na verdade só como condição para a recuperação do *eu “esférico”* em falta (do eu pleno que está *em ferida* no eu fáctico ou de que o eu fáctico se vive justamente como *ferida*).

Os seres humanos, as metades, não se reduzem ao seu novo corpo e, conhecendo eles a parte viva que falta a cada um, a única coisa que lhes importa é unirem-se a ela. Este

é o mais explicitamente paradoxal período da história humana. Estes seres ainda sabem que *são* os seres esféricos. Mas, ao mesmo tempo, a realidade actual (o seu ser fáctico) já lhes nega isso que são. Esta primeira geração de seres humanos, no sentido que o termo costuma ter para nós, é, concomitantemente, a última dos seres esféricos. E esta primeira geração já humana exige aquilo que estava dado no *ser* dos seres redondos, isto é, no seu próprio ser (no seu ser *pleno*). Mas o paradigma ontológico mudou. A plenitude e a permanência já não são estruturas nem *suas* nem da sua relação com a *realidade*. Mas, por outro lado, não mudou a auto-compreensão destas metades humanas – a qual continua a regular-se inteiramente pelo que era. Assim, a permanência do ser esférico (ou melhor: a sua recuperação) é continuamente reclamada pelas metades resultantes da separação. Só que essa petição ou exigência de voltarem a ser o que são – reunificando-se cada uma com a metade que lhe é própria – dá consigo não menos continuamente barrada pelo novo *estado-de-coisas*. Para si mesmo, cada ser humano cortado é ainda o ser rotundo – só que na impossibilidade de se cumprir, devido à nova configuração imposta pelos deuses. Em suma, a condição das metades humanas é no fundo esta: *faltar* ser o que de todo o modo *já se é*. E essa impossibilidade fáctica de dar cumprimento ao que se é (esse faltar-ser-o-que se é) tem um carácter desesperante. As metades humanas dão consigo num impasse ou bloqueio absoluto. Assim, em desespero, sem poderem fazer mais nada a não ser abraçarem-se às metades de que foram separadas, as metades humanas descritas por Aristófanes vão morrendo – à fome, à sede, etc.

Aqui, quando se assume expressamente a irrelevância da tensão fome e da tensão sede, está em causa algo com importância estrutural para a compreensão do discurso de Aristófanes e da *descrição etiológica* de que é portador. Referimo-nos ao facto de os seres humanos resultantes do corte terem todas as outras direcções de não-indiferença *secundarizadas* ou *subalternizadas* pela tensão “superior” de *completude*. Este é um ponto muito relevante e que importa não perder de vista. Neste sentido, tal como o discurso de Aristófanes o retrata, o desejo humano de plenitude é, digamos assim, o desejo que, ao *sustentar* todos os outros, não é *sustentado* por nenhum. Trata-se do *desejo-pivô*, do *desejo-vórtice*, do *desejo-nuclear*.

Quer dizer, no horizonte da nossa vida, a tensão que lança o humano à procura de unidade é capaz de ter “primazia absoluta”, não apenas no sentido de prevalecer sobre todos os demais, mas também no sentido de constituir a pressão fundamental de que também as outras se alimentam. Isto é importante porque marca decisivamente o que se passa com as metades humanas primitivas (com as metades humanas da primeira geração). Mas também é importante porque, mesmo que o resto dos desenvolvimentos “paleantropológicos” descritos por Aristófanes venha transformar aquilo que se passa nesta primeira fase da “história clínica da humanidade” (enfraquecendo o grau da referida prevalência e tornando a relação de forças entre a pressão de incompletude e os demais desejos consideravelmente mais ambígua), a narrativa etiológica de Aristófanes está montada de tal forma que claramente sugere este protagonismo do desejo de completude (uma certa modalidade disto) como traço fundamental do nosso próprio modo de ser.

Por outras palavras, como fizemos questão de vincar, há uma muito significativa diferença entre a situação das metades humanas da primeira geração e aquela que é a nossa. Mas, vendo bem, o dispositivo etiológico concebido por Aristófanes sugere claramente que, seja como for, há na nossa condição também algo de correspondente a essa situação dos nossos alegados antepassados, mesmo que combinado com outros factores que de certo modo a atenuam. Assim, a descrição etiológica da humanidade actual que encontramos implicada no discurso de Aristófanes apresenta-nos como seres vivos a) cuja tensão de não-indiferença em relação a si mesmos de nenhum modo se esgota naquelas formas de desejo ou precisão – ligadas ao próprio desejo de viver – que aos olhos da primeira geração de metades humanas pareciam absolutamente secundárias, b) que não só também estão marcados por aquela peculiar pressão ou aquele peculiar desejo de completude que atormentava os nossos alegados antepassados, mas, para além disso, estão constituídos de tal modo que também no seu caso tal pressão ou desejo até é capaz de prevalecer sobre todos os outros.

*

Caracterizámos este primeiro período da “história clínica da humanidade” como o período do desespero por excelência. De facto, é assim que ele nos aparece descrito por Aristófanes. No entanto, bem vistas as coisas, o estado de desespero que lhe

corresponde está longe de ser superlativo. Com efeito, nesta primeira fase, as metades humanas resultantes do corte ainda estão na presença constante das metades certas – com elas *vivas, presentes, diante de si*. Quer dizer, se cada uma se encontra inexoravelmente *separada* tanto da totalidade esférica, quanto da outra metade que lhe corresponde, não é menos verdade que continua em contacto directo com tudo isso, abraçada ao que lhe falta – e, portanto, ainda próxima de tudo aquilo que lhe falta (numa situação que tem em grande parte as características de um *suplício de Tântalo*). Mas uma boa parte dos desenvolvimentos registados na “história clínica da humanidade” apresentada por Aristófanes tem que ver precisamente com um agravamento deste estado de coisas – e com um significativo aumento da distância ou da separação em relação à *archaia physis*. De maneira que se pode falar, com toda a propriedade, de *uma agudização do desespero*.

4. Uma segunda “viuvez” – o expediente de substituição

Tanto este período histórico como o anterior correspondem à primeira geração dos seres humanos (à geração que sofre o corte e que, por isso, sabe ter sido um ser rotundo). Ora, essa autoconsciência marca indelevelmente a relação do humano consigo, com a sua própria identidade – relação marcada pelo sentimento de lhe ser absolutamente devida essa condição total e plena que de raiz era a sua. Quando, na secção anterior, insistimos em que o *ser* do homem já cortado continua a ser o do homem redondo, quisemos vincar que a relação de cada homem consigo mesmo se regula sempre por aquilo que lhe aparece como o seu estado normal: a condição saudável: a *archaia physis*. Ora, o estado normal que este ser cortado sabe ser o seu corresponde a um *ser-completo*. Sucede é que a metade humana está reduzida a algo muito aquém da *archaia physis* de que se viu despojada, ou seja, a metade da primeira geração é menos aquilo que agora é *no seu corpo* do que aquilo que *perdeu*. Mesmo que o cumprimento da pressão de retorno esteja impedido por tudo o que resulta da intervenção dos deuses, a condição completa do *ser* do homem rotundo é vivida como a *condição devida* (a *condição-a-haver*). Assim, as metades humanas da primeira geração sabem-se doentes, pois conhecem perfeitamente o estado saudável que entretanto perderam e reina nelas a necessidade absoluta de restabelecer a plenitude

original. Aos seus olhos, esta é que é a sua condição normal, a que sempre ainda se acha referida a condição deformada a que se acham reduzidos – e tudo isto de tal modo que, como vimos, a esfericidade perdida não significa apenas uma conformação que acontecia ser a sua, mas antes algo de superlativo: um padrão supremo, *nec plus ultra*, de vida.

O homem que sabe estar doente precisa de procurar a *cura* que lhe permitirá recuperar o seu estado normal (a *archaia physis*). Ora, é também é isto que acontece com as metades humanas da primeira geração. No caso delas, porém, a condição saudável que procuram é também, em absoluto, a *melhor* condição. Em suma, neste caso, a vinculação ao estado normal é também a vinculação ao próprio superlativo enquanto tal.⁷⁸

Mas, apesar destas diferenças e do significado de que se revestem, as metades humanas da primeira geração partilham connosco um traço essencial. Se e quando a *archaia physis* se mantém fora de alcance e não há esperança de a recuperar, adaptamo-nos ao que tem de ser e “contentamo-nos” com o *melhor possível*, seja ele o segundo, o terceiro ou o enésimo *melhor*. Quer dizer, há uma reacção humana de acomodação, sempre regulada pelo superlativo – e que transfere a tónica do superlativo absoluto para o superlativo possível.

Foi uma *acção* deste tipo que, sem explicitar a estrutura do fenómeno, já descrevemos no ponto anterior: dada as contingências da nova realidade, o *melhor possível* – o que mais o aproximava da situação original: o *melhor “assimptótico”* – era o amplexo da metade perdida correspondente a cada um. Tal amplexo pode ser descrito como

⁷⁸ Para claramente discernir o que há de *semelhante* e o que há de *diferente* entre as metades humanas da *primeira geração* e o que se passa *connosco*, há que ter em conta o seguinte. Por um lado, tal como nós, os nossos alegados antepassados estão intrinsecamente referidos a uma *archaia physis* e vivem a respectiva perda como padecimento e doença. No caso deles, a *archaia physis* corresponde àquilo que tinham de raiz, antes do corte. No nosso caso, os padecimentos também surgem sempre referidos a uma condição pristina – que habitualmente identificamos com a condição normal do bípede (justamente aquilo que para os nossos alegados antepassados significava mutilação e doença). Sucede é que, além disso, por efeito da ligação que também nós temos com a condição primitiva dos nossos supostos antepassados, também para nós a condição pristina do bípede que somos aparece de certo modo como *incompleta* e *fragmentária* – ou seja, como algo que, na forma da *privação* (da *falta*, da *tensão de incompletude*) está, por sua vez, intrinsecamente referido à *archaia physis* da humanidade primitiva: da condição esférica e do *superlativo absoluto* que esta representa.

assimptótico. Pois era ao mesmo tempo muito próximo, quase tangente – mas, ao mesmo tempo, deixava ainda muito longe da esfericidade primitiva.

Como vimos, a predominância absoluta da tensão para a completude em falta não permitia a separação das metades certas um instante que fosse. E acabava por levar à morte das metades humanas, ora à fome, ora à sede. Mas agora o que pretendemos pôr em foco é um novo desenvolvimento da “história clínica da humanidade” ocorrido justamente nessas circunstâncias. De facto, trata-se de um duplo desenvolvimento. O primeiro é aquele que corresponde à própria morte das metades e à situação de absoluto isolamento e abandono em que ficam as sobreviventes. O segundo tem que ver com a solução que estas acharam para fazer frente a essa nova situação. Pois, quando as metades certas morrem, Aristófanes descreve o começo de um outro período a que podemos chamar o da *substituição*: “sempre que uma das metades morria, a que ficava procurava ao acaso outra sobrevivente.” (190b). Quer dizer, por um lado, a morte das respectivas metades certas deixava as sobreviventes num novo impasse, numa nova contingência. E, por outro lado, a dificuldade ou o “aperto” desse impasse deu lugar a uma nova acção de adaptação às circunstâncias.

Antes de avançarmos com a análise do expediente a que os nossos alegados antepassados recorreram, observemos que a perda das metades certas equivale a uma espécie de *segunda viuvez*. Como vimos, mesmo na presença das metades certas havia já uma *viuvez fundamental*: a do *si pleno*. Mas agora essa primeira viuvez fica agravada por uma segunda – a viuvez relativa à metade certa. Ambas correspondem à figura fundamental do discurso de Aristófanes: a *viuvez de si* (do si-superlativo sc. do superlativo de si) como componente fundamental da condição humana.

Segundo Aristófanes, na aflição resultante dessa segunda viuvez, cada metade sobrevivente agarra-se a uma outra, também ela já viúva. Para desempenhar tais funções, este substituto da metade certa deve ser do mesmo sexo que ela – e, além disso, ter também um máximo de semelhança a ela.⁷⁹ Trata-se, portanto, de um

⁷⁹ De maneira que quanto maior for essa margem de semelhança tanto maior será também a eficácia com que desempenhará as funções a que é chamado.

mecanismo de substituição em que cada nova metade adoptada não está por si, mas por outra: a fazer as vezes de outra e a ter, portanto, o carácter de um sucedâneo.

E em tudo isto há que ter presente o nexó entre os diferentes estádios da “história clínica da humanidade” que assim passam a desenhar-se:

A—a *archaia physis*

B—a primeira viuvez, com as duas metades uma perante a outra e abraçadas uma à outra

C—a segunda viuvez

D—a compensação da segunda viuvez por via da substituição da metade certa.

Neste complexo de estádios, o trânsito de **A** para **B** tem o carácter do enorme desastre – da extraordinária ruína – que antes descrevemos. Mas **C** consegue piorar muito consideravelmente o que já se passava em **B**. Pelo contrário, **D** corresponde a uma significativa melhora em comparação com **C**. Mas, sendo assim, a evolução positiva que inegavelmente representa não só fica muito longe de levar à recuperação da *archaia physis* (garantindo a *restitutio ad integrum*), mas até fica longe de corresponder sequer a uma recuperação de **B**.

O que se desenha é, portanto, um conjunto de peripécias da “história clínica da humanidade”, a) com desenvolvimentos de *agudização da patologia*, b) também com desenvolvimentos no sentido oposto – com uma certa alternância entre uns e outros, mas (pelo menos até aqui) sem nada que corresponda propriamente a uma cura da patologia em causa.

Mas isto ainda não é tudo. Há um elemento adicional que pode passar despercebido, mas que também tem a sua importância para entender bem o dispositivo etiológico de Aristófanes e as suas implicações na descrição etiológica que faz da natureza humana.

O elemento adicional de que falamos tem que ver com a relação entre os diversos sucedâneos e aquilo que se destinam a substituir. Como vimos, o critério dessa substituição é um princípio de *semelhança* relativamente à metade certa (desde logo quanto ao *género*, mas também quanto em relação a tudo o mais). Ora, sendo assim, este facto dá lugar a qualquer coisa como uma *escala* – de menor e maior afastamento

e, portanto, de maior ou menor *eficácia* na forma como se dá a *substituição* e esta faz que o estado das metades certas melhore em relação ao estágio **C**, reaproximando-se de **B**.

Com efeito, o grau de semelhança entre as metades sucedâneas e as metades certas não só pode variar, mas pode variar muito consideravelmente. E isso significa que não há uma substituição *uniforme* – tal que qualquer substituição (ou ao menos qualquer substituição por uma metade sucedânea *do género adequado*) produza o mesmo efeito que qualquer outra. Sucede justamente o contrário: pode haver substituições de qualidade muito diversa e que produzem em muito diferente grau a referida reaproximação ao estágio **B**. Neste sentido, a eficácia de **D** (a medida em que produz uma reaproximação de **B**) é muito significativamente variável. Ora, isso significa também que, no âmbito de **D**, a troca das metades sucedâneas – quer dizer, a substituição de umas pelas outras (e, designadamente, a substituição de metades sucedâneas menos semelhantes à metade certa por metades sucedâneas mais semelhantes a ela) pode produzir, mesmo que noutra escala, o tipo de movimento ascendente ou de reposição do perdido que se dá no trânsito de **C** para **D**.

Faz assim sentido completar o elenco dos estádios acima apresentado, desdobrando aquilo que corresponde a **D**:

A—a *archaia physis*

B—a primeira viuvez, com as duas metades uma perante a outra e abraçadas uma à outra

C—a segunda viuvez

D—a compensação da segunda viuvez por via da substituição da metade certa

D1

D2

D3

D4

D5, etc. (com os algarismos a exprimirem a diferença de grau de proximidade ou semelhança entre as metades sucedâneas e a metade certa cujo papel que se destinam a desempenhar).

5. A cirurgia do humano e a invenção do coito

Este ser humano que acabamos de analisar era, então, de constituição inviável. Não esqueçamos que as metades estavam a morrer. Ora, a esse respeito, a iniciativa de substituição da metade certa não resolvia o problema. O homem mutilado continuava condenado a um rápido desaparecimento. O seu próprio modo de ser votava-o à extinção – e, mais tarde ou mais cedo, seria esse o seu destino. E é neste quadro que se produz um terceiro desenvolvimento: confrontado com este estado de coisas, Zeus “compadece-se” e decide intervir. Pois, se dizia como num oráculo delfico, quem fere também cura.

Tendo nós visto já aquilo que vimos, não podemos deixar de estar reticentes e hesitantes a propósito das intenções piedosas de Zeus: tratou-se de um verdadeiro compadecimento ou de piedade em causa própria? Como próprio Aristófanes sugere, com a extinção dos seres humanos os Olímpicos sofreriam uma pesada diminuição dos seus rendimentos em oferendas de oferendas. E isso não conviria à celeste cupidez, que Aristófanes não deixa de sugerir, ironicamente, como motivo das preocupações divinas. Mas, ainda que digna de nota, esta intenção algo mesquinha do deus soberano é apenas um dos naturais efeitos cómicos que, no fundamental, não alteram o significado deste momento de inflexão na “história clínica da humanidade” apresentada por Aristófanes.

Vejamos então o novo desenvolvimento, que vem introduzir mais uma componente – um estádio E – no elenco que acabamos de apresentar:

Compadecendo-se, por fim, Zeus lança mão de outro artifício e muda-lhes os órgãos genitais – até aí, efectivamente, era na parte exterior que se encontravam, processando-se as funções de gerar e dar à luz, não de uns para outros, mas por intermédio da terra, à semelhança do que acontece com as cigarras. Ao mudar-lhes, pois, os órgãos genitais para diante, Zeus determinou que a geração humana passasse também a efectuar-se de uns para outros, mediante tais órgãos – na fêmea, por intermédio do macho. Eis o que tinha em vista: se acaso o acoplamento se desse entre homem e mulher, o resultado seria procriarem e perpetuarem a espécie; se entre dois varões, haveria pelo menos a plenitude da união e, uma vez apaziguado o

desejo, poderiam voltar às suas tarefas e interessar-se por outros aspectos da vida. (191b-c)

Não pertence aqui analisar a *partenogénese* do homem redondo. O ponto que sobretudo nos interessa é a alteração adicional da natureza humana que assim é introduzida e, por outro lado, também o significado “clínico” de que este novo passo se reveste – i. e. a forma como também ele vem modificar o *estado do paciente* (*agravando-o* ou, pelo contrário, *melhorando* esse estado)⁸⁰.

Em primeiro lugar, é claro que esta alteração do corpo das metades humanas lhes transformou o *ser* radicalmente. Adaptou-o, digamos assim, ao novo *estado de coisas*. Se a primeira “costura” de Apolo consumou e tornou de certo modo irreversível a separação da *archaia physis* (introduzindo um impedimento anatómico à própria possibilidade de re-união ou *restitutio ad integrum*), esta intervenção cirúrgica vem fazer justamente o contrário: desimpedir. A nova configuração dos genitália permite como que uma “canalização” da *precisão-do-si-fora-de-si* – da completude esférica – para os órgãos sexuais, ou melhor: através deles – por via da união sexual, que a nova intervenção torna possível. Cada metade humana pode entrar em relação *consigo*, com aquilo que foi e que perdeu. Cada metade humana pode como que *reencenar* a *archaia physis*, a plenitude de si que lhe corresponde – e, assim, acalmar a pressão para se tornar no *Todo* que sabe ter sido. “De uma cajadada”, Zeus “mata vários coelhos”. Por um lado, assegura a sobrevivência das metades humanas (e, por via dela, também a continuação das oferendas a que não pretende renunciar). Por outro lado, constitui o próprio apego à *archaia physis* num “catalisador positivo” da reprodução da espécie. Finalmente, tudo isto tem que ver a) com a forma como o novo expediente inventado pelos deuses tem um efeito *calmante*, *paliativo* em relação à ferida da incompletude (à ferida de si ou viuvez de si)⁸¹ que aflige cada metade humana, mas também b) com o facto de essa encenação da *restitutio ad integrum* que é a união sexual criar, pelo menos por algum tempo, um estado de *como se* (de paz com o que se é, de impressão de plenitude) em que as metades humanas ficam libertas da referida urgência ou pressão fundamental e podem ocupar-se com outras coisas.

⁸⁰ E proporcionando ou não a *restitutio ad integrum*: a reposição da *archaia physis*.

⁸¹ A *primeira viuvez* ou viuvez fundamental.

Assim, não há dúvida de que esta cirurgia representa uma significativa melhora na “história clínica da humanidade”, tal como se acha relatada por Aristófanes. Depois de duas *perdas colossais* (a passagem de **A** para **B** e a de **B** para **C**), a invenção do coito – é isso que está implicado na nova configuração dos genitália – permite recuperar qualquer coisa do que estava dado no *ser duplo* da *archaia physis*. Nessa medida, vem reforçar o outro desenvolvimento positivo de que falámos na secção anterior: a substituição das metades certas por metades sucedâneas. De maneira que a “história clínica da humanidade” inclui, por um lado, 1) as “pioras” correspondentes à passagem de **A** para **B** e de **B** para **C** e 2) as melhoras correspondentes à passagem de **C** para **D** e de **D** para **E** (a invenção de Eros como *união sexual*).

É claro que a *restitutio ad integrum* proporcionada pela união sexual é uma mera *aproximação*: em primeiro lugar, tem um carácter *precário, passageiro*; em segundo lugar, tem um carácter assintótico: não passa, como vimos, de uma *encenação* – de um *como se* (de um *quasi*, no sentido latino, e de um *quase* no sentido português do termo).⁸² Mas, sendo assim, isso não impede a presença de um elemento decisivo de reaproximação à *archaia physis*. Pois o que se alcança mediante este novo expediente distingue-se por dizer respeito à diferença entre os estádios **A** e **B** e produzir algo que vai além do mero frente-a-frente entre as duas metades certas e o respectivo amplexo. Quer dizer: por via de **E** uma metade humana pode alcançar algo ainda mais próximo de **A** do que o próprio **B**. Por outras palavras, a invenção da união sexual (que é aquilo que, nesta parte do discurso, Aristófanes propriamente designa como *eros*) é apresentada como a invenção de um remédio contra a própria divisão da *archaia physis*: uma forma de contrariar essa divisão, de a desfazer e repor de certo modo a unidade e plenitude perdida (mesmo que só em regime de “encenação” e “como se”).

Posto isto, volvamos a nossa atenção para o facto de também este momento da narrativa de Aristófanes partilhar das características que distinguem a descrição da própria *archaia physis*. Com efeito também aqui Aristófanes não se coíbe de usar um tom e uma linguagem fundamentalmente chocarreiros – que permanentemente jogam

⁸² Como no “Quase” de Mário de Sá Carneiro.

com o contraste entre aquilo que está em causa (o problema da ferida de si, da *restitutio ad integrum*) e o carácter *canhestro* e *grotesco* das soluções achadas para o remediar.

Neste sentido, a intervenção de “cirurgia reconstrutiva” do “cirurgião” Apolo tem qualquer coisa de “pichelaria” (para usar uma expressão de tom aristofânico). Trata-se de um expediente de “canalização”: de “canalizar” para os genitália a absoluta *necessidade* de cada um se tornar completo. Passa-se dos “canos da plenitude” para os “canos dos ureteres” – emprestando uma dimensão de tensão mais pura e grotescamente “física” à humana tensão de plenitude. Desta forma, o desejo da *archaia physis* toma a forma de um desejo de ligação entre corpos, na modalidade da união sexual entre eles. De sorte que a união sexual é ao mesmo tempo as duas coisas (ou melhor: é uma pela outra, a fazer as vezes da outra). E algo equivalente vale também para o *desejo* votado a essa união. Assim, aquilo que, em tom aristofânico e de pilhéria, descrevemos como “canalização” é justamente “canalização” de alguma coisa – a saber, da pressão da “viuvez de si”. E essa outra coisa não se obliterou por via disso. Pelo contrário!

Se, focando isoladamente esta parte da narrativa de Aristófanes, esquecermos o *canalizado* que também nela está em causa (e que na verdade constitui o seu fulcro), sobrestimaremos unilateralmente um aspecto dentro da multiplicidade de outros que Aristófanes também faz questão de sublinhar. Nessa leitura unilateral, o discurso de Aristófanes aparece como sendo fundamentalmente um discurso sobre a sexualidade, a união sexual, etc. Mas a verdade é que uma das teses em que o discurso mais insiste é precisamente a de que, nas metades humanas, a sexualidade e a união sexual não têm lugar por si, como domínios autónomos, antes dão expressão a algo que não é bem idêntico a elas e que de facto até constitui o *fundamental* delas: uma doença de incompletude, uma ferida ou uma viuvez *de si* e uma precisão que, vendo bem, o é de nada menos do que de um *superlativo absoluto*.

*

Na narrativa da antropogénese que se acha incluída no *Protágoras* de Platão, conta-se que, quando ainda existiam só os deuses, Zeus, tendo já consolidado a sua soberania, decide ter chegado a altura de povoar a terra. Ora, Epimeteu, que com o seu irmão assume essa tarefa, distribui distraidamente todos os atributos – força, armas, agilidade,

tamanho – pelos animais e esquece-se do humano. Quer dizer, Epimeteu (aquele que faz primeiro e pensa depois), chegada a altura de “modelar” o ser humano havia já esgotado todos os atributos, pelo que este acaba sendo construído nu, como que “esfolado” e desprotegido do frio, fraco, vulnerável às investidas dos animais selvagens, e assim sucessivamente, completamente incapaz de assegurar a si mesmo a sua própria subsistência. Em suma, devido à distração de Epimeteu, o homem era um ser inviável, desprovido de recursos ou “ferramentas” naturais para poder fazer face à *vida*. É aqui, neste contexto em que a humanidade estava de raiz votada ao desaparecimento, que se produzem duas novas intervenções correctoras. A primeira é a de Prometeu, oferecendo o fogo ao homem e, com ele, as *technai* – quer dizer, substituindo o apetrechamento natural dos animais por um apetrechamento *artificial*, todo ele feito de *sucedâneos* ou de “*próteses*”.⁸³ Esta *primeira* intervenção acaba por se revelar insuficiente, pois deixa de fora a própria constituição da comunidade e a *technê* especificamente responsável por constituir as póleis e assegurar a sua subsistência. A *segunda* intervenção correctora é a de Zeus, que colmata essa lacuna e põe à disposição *aidôs* e *dikê* – e, com elas, a *cidade* (a possibilidade de existência *comunitária*, *colectiva*). Tudo isto, finalmente, de tal modo que só esta segunda intervenção correctora acaba por tornar a espécie humana viável, proporcionando-lhe aquilo que para os outros seres está disponível naturalmente e de uma assentada.

Esta breve referência à antropogénese descrita no *Protágoras* de Platão destina-se a sublinhar duas coisas. Por um lado, a ligação que há entre a “paleantropologia” e a “história clínica da humanidade” apresentadas por Aristófanes e um certo tipo de discurso antropológico (paleantropológico e de antropogénese) que era corrente no tempo de Platão. Por outro lado, a narrativa do *Protágoras* também permite vincar três aspectos de *isomorfia* entre a paleantropologia de Aristófanes e o referido tipo de discurso antropológico.

O primeiro traço de isomorfia que imediatamente salta à vista é o papel que cabe a *expedientes* e *invenções* (*soluções de recurso*, etc.). Tal como nesse tipo de discurso antropológico, também no discurso de Aristófanes a “história clínica da humanidade” é

⁸³ E dando assim lugar àquilo que propriamente constitui o “império” humano: um mundo todo ele feito de recursos *protésicos*.

uma história da viabilização do humano. E essa viabilização passa sobretudo por “heureseis” (um conceito que corresponde a um ponto de indiferença relativamente ao nosso contraste entre “invenção” e “descoberta”). No discurso de Aristófanes, as duas “heureseis” decisivas para a viabilização do humano são, respectivamente, a “heuresis” da substituição (do recurso a uma metade sucedânea), que é uma “heuresis” humana, e a “heuresis” da própria união sexual, que foi da iniciativa dos deuses. O segundo traço de isomorfia entre as narrativas antropológicas em questão tem que ver com a multiplicidade das “heureseis” indispensáveis para assegurar a viabilização do humano e com o facto de, tal como na narrativa do Protágoras, também no discurso de Aristófanes haver qualquer coisa de um acidentado itinerário de “trial and error”. Isto leva-nos, finalmente, à terceira isomorfia. Ela tem que ver com o facto de, tanto no *Protágoras* quanto no discurso de Aristófanes, esse itinerário de “trial and error” acabar por conduzir a uma “heuresis” específica, que vem suprir a insuficiência de todas as outras. No caso do *Protágoras*, essa “heuresis” é a da “politikê technê” (a “heuresis” de “dikê” e “aidôs”, etc.). No caso do discurso de Aristófanes, é conjuntamente a “heuresis” humana da possibilidade de substituição da metade certa e a “heuresis” divina do novo uso dos genitália – ou seja, a “heuresis” da união sexual.

*

Como indicámos no começo da presente secção, à sucessão de estádios **A**, **B**, **C** e **D**, já antes referidos, há, portanto, que juntar um novo estádio, **E**: aquele que resulta da invenção do coito como expediente de substituição (encenação) da *restitutio ad integrum*. O quadro mais completo da “história clínica da humanidade” desenhada por Aristófanes é, portanto, o seguinte:

A—a *archaia physis*

B—a primeira viuvez, com as duas metades uma perante a outra e abraçadas uma à outra

C—a segunda viuvez

D—a compensação da segunda viuvez por via da substituição da metade certa

E—a invenção do coito ou da união sexual.

Neste quadro, chama a atenção a presença de expedientes de substituição sc. de sucedâneos e que os expedientes de substituição desempenham um papel decisivo. Como dissemos, ao expediente de substituição que está no centro do estádio **D** da “história clínica da humanidade” (a substituição das metades certas por metades sucedâneas) vem juntar-se aquele outro expediente de substituição que está no centro do estádio **E**: a substituição da verdadeira *restitutio ad integrum* por um sucedâneo (uma espécie de “chucha” disso). Como também assinalámos, na “história clínica da humanidade” narrada por Aristófanes, a viabilização da espécie humana passa essencialmente por estas duas componentes de substituição – como se a espécie só fosse viável por soluções *protésicas* e na verdade até por soluções na forma do “faz-de-conta”. Por outras palavras, a terapêutica da doença humana que aparece aplicada no discurso de Aristófanes passa sempre por uma tentativa de preencher a falta de *um X* por via de um *não-X*, que tenta fazer as suas vezes (e consegue produzir de algum modo a impressão de ser o X que, de facto, está bastante longe de ser). Para o exprimir em linguagem de tipo aristofânico (e insistindo numa caracterização a que já recorremos) é sempre uma terapêutica de “chuchas” ou de “gato por lebre”.

Isto põe-nos, finalmente, na pista de um outro aspecto que não se acha expressamente referido na narrativa de Aristófanes, mas que resulta muito claramente dos elementos que ela aduz. Vendo bem, quando não tem lugar em relação à metade certa, a eficácia da *restitutio ad integrum* sucedânea (da encenação da *restitutio ad integrum* na união sexual) depende do grau de afinidade ou de distância entre as metades sucedâneas e aquelas que são chamadas a substituir. Ora, isso significa que, tal como sucede no estádio **D**, também o estádio **E** da “história clínica da humanidade” contada por Aristófanes se desdobra numa multiplicidade de instâncias internas – consoante o grau de semelhança entre a metade humana com que se dá a união sexual e a própria metade certa. E daí resulta que o elenco mais completo dos diversos estádios implicados na narrativa de Aristófanes acaba por tomar a seguinte forma:

A—a *archaia physis*

B—a primeira viuvez, com as duas metades uma perante a outra e abraçadas uma à outra

C—a segunda viuvez

D—a compensação da segunda viuvez por via da substituição da metade certa

D1

D2

D3

D4

D5, etc. (com os algarismos a exprimirem a diferença de grau de proximidade ou semelhança entre as metades sucedâneas e a metade certa cujo papel que se destinam a desempenhar)

E— a invenção do coito ou da união sexual

E1

E2

E3

E4

E5, etc. etc. (com os algarismos a exprimirem a diferença de grau de proximidade ou semelhança entre as metades sucedâneas e a metade certa cujo papel que se destinam a desempenhar).⁸⁴

No que diz respeito à “história clínica da humanidade”, uma perspectiva mais distraída pode achar que este último aspecto diz respeito a um *pormenor* e acaba por não ter relevo. Mas, vendo bem, o que assim ganha contornos tem importantes consequências no plano da descrição etiológica da condição resultante desta alegada “história clínica”: a *nossa*. Ou, dito de outro modo, o que assim ganha contornos é nem mais nem menos do que o traçado mais fino de *escalas que reinam na própria vida humana* e que, na óptica dela, em vez de corresponderem a pequenas diferenças, tomam o aspecto de diferenças *de monta* – e até de diferenças absolutamente *decisivas*.

6. O caminho do esquecimento: o remanescente da história humana, até hoje

Antes de prosseguirmos, é necessário fazer um *balanço* que já dissemos sobre a “história clínica da humanidade”. O primeiro aspecto que importa acentuar tem que ver com o facto de que tudo o que até aqui se expôs dizer respeito à primeira geração de seres cortados. O ser esférico, a bissecação, a reconstrução, a substituição, a invenção da união sexual, tudo isto que acabamos de descrever deu-se no espaço temporal de uma

⁸⁴ E isso de tal modo que, como resulta do exposto, as diferenças entre E1, E2, E3, E4, etc. reflectem as diferenças entre D1, D2, D3, D4, etc

só geração. Ora, como assinalámos, na primeira geração de seres mutilados a relação com a *archaia physis* é ainda muito forte, intensa. Pois há uma memória *directa* – viva e inteiramente *nítida* – dela.

Para perceber a que é que isso corresponde, é preciso fazer algum esforço – que o próprio discurso procura facilitar. Com efeito, Aristófanes fala duas vezes da ameaça de um novo corte: de sermos nós mesmos cortados em dois se, enfim, não nos portarmos bem (190d e 193a). Ora, como oportunamente assinalamos, esta ameaça cria um paralelo com a situação dos nossos alegados antepassados – e cria condições para nos darmos conta de que, se também nós, aqui e agora, fossemos cortados ao meio, manteríamos o padrão da nossa identidade: da nossa condição anterior a esse corte; perceberíamos o próprio corte como *estranho*, *indesejável*, *indevido*; não aceitaríamos a nossa nova conformação como sendo *propriamente* a *nossa*; sucede antes que ela nos apareceria como inaceitavelmente mutilada e fragmentária e que nos sentiríamos reduzidos a qualquer coisa como um *coto de nós mesmos*.

Ora, isso mesmo que assim se daria connosco é também o que se terá passado com a primeira geração de seres cortados. A sua compreensão da identidade pessoal reporta-se em exclusivo à “roubada” e excelsa esfericidade original. Quer dizer, esta primeira geração – que foi directamente e em pleno aquilo de que se vê despojada – não poderá deixar de ter tido uma memória agudíssima e constante da sua condição original. Mais, mesmo apesar dos melhoramentos, nunca poderá ter esquecido *como* era ser um ser inteiro (a determinação do ser inteiro que era e a determinação da outra metade de que sente a falta). Assim, quer se trate da *separação* da metade certa, naquilo a que chamámos o estádio **B**, quer se trate do desaparecimento da metade certa (da sua morte e da viuvez em causa no estádio **C**), a relação destas metades humanas da primeira geração com aquilo a que podemos chamar o *complementar* do coto a que se vêem reduzidos – ou seja, a sua relação com o *si em falta* – é uma relação próxima, viva e nítida até não mais.

Insistimos neste facto. Os humanos da primeira geração são os mesmo que, de raiz, foram seres rotundos (identidades plenas). Por mais que se achem sujeitos a um compulsivo afastamento da esfericidade e de tudo o que ela significa, esse mesmo afastamento dá lugar a uma vida inteiramente *focada* no seu carácter mutilado, na

ferida de si e na pressão de *completação* (de *recuperação* da *archaia physis*). Daí o compulsivo abraço das metades; daí a urgência da substituição; daí a importância da invenção do coito. Quer dizer, nesta primeira geração não desaparece nunca a pressão do *si em falta* (do *si perdido no exterior*), a *precisão* de *recuperar a integridade* – e de a recuperar por via da *integração do que agora é outro*.

De sorte que, independentemente de todos os outros aspectos que também contempla, a narrativa de Aristófanes marca muito fortemente a ideia de um nexo entre a identidade de cada um e aquela que tem *de raiz*. Há, digamos assim, qualquer coisa como uma identidade original que cada um percebe como própria. E é também isso que se acha expresso na terminologia médica antiga, quando descreve a condição saudável como *archaia physis*.

Até aqui é isto que importa sublinhar. Mas – e depois? A intervenção cirúrgica de Apolo e o melhoramento por ela introduzido (a possibilidade da união sexual) é o último desenvolvimento expressamente registado na “história clínica da humanidade” apresentada por Aristófanes. E tudo isso se passa em tempo remoto – na primeira geração. Mas a questão que se levanta é a de saber que é que se passa com as gerações posteriores, aquelas que nasceram já cortadas: a segunda, a terceira e assim sucessivamente até à enésima, a nossa.

Assim que fazemos esta pergunta, salta à vista uma característica do discurso de Aristófanes – o seu carácter quase inteiramente *omisso* em relação a este ponto: a todos os desenvolvimentos do dispositivo etiológico na passagem da primeira geração para as gerações posteriores. Na verdade, o que o caracteriza é uma peculiar conjugação de dois traços. Por um lado, é inteiramente claro que o discurso pressupõe um nexo de transmissão em virtude do qual aquilo que se passou com a primeira geração se torna de algum modo hereditário, convertendo-se numa determinação permanente de toda a espécie. Mas, por outro lado, o discurso nada diz sobre a forma concreta como se terá produzido essa transmissão. Analogamente, o discurso indica que para cada um de nós haverá (ou, de todo o modo, *poderá* haver) uma metade certa. No caso da primeira geração percebe-se muito bem a sua origem. No caso das gerações posteriores não há nenhuma explicação – e na verdade não se percebe bem qual poderá ser a origem de tal estado de coisas.

O dispositivo etiológico descrito no discurso de Aristófanes tem, assim, algumas componentes que, apesar de serem absolutamente indispensáveis para produzir o efeito de que nele se trata, são como que passadas em silêncio – e estão presentes apenas como elementos implícitos. Isso não faz que o seu papel tenha menos peso. Acabamos de ver como pode ser assim mesmo com componentes absolutamente essenciais, desde que resultem clara e inequivocamente da constelação dos outros aspectos que se acham expressamente mencionados.

A presença de *elementos implícitos* e daquilo que podemos descrever como *hiatos* ou *lacunas* explicativas constitui, de resto, um traço característico de dois géneros literários com que, como vimos, o discurso de Aristófanes tem marcada afinidade: as fábulas e a comédia antiga. Citemos só um exemplo, dos *Pássaros* de Aristófanes. Quando, no início da peça, dois atenienses vão em busca da cidade-paraíso junto do reino aéreo dos pássaros, nada se diz relativamente ao modo como esses cidadãos conseguem comunicar com os pássaros. Falam e ponto final. Os pássaros pura e simplesmente falam grego. E assim também para muitos outros aspectos dos *Pássaros* e das demais comédias de Aristófanes, para outras comédias, para as fábulas, etc.

Isto interessa-nos muito em particular em relação a um ponto.

Como procurámos mostrar, o principal factor de diferença entre as primeiras gerações e as gerações posteriores é a interposição de esquecimento. Mesmo que Aristófanes não diga absolutamente nada sobre esta matéria, a presença desta componente é inarredável, não só porque o discurso se apresenta como uma *revelação* e pressupõe continuamente que nenhum de nós sabe nada dos alegados factos paleantropológicos nele descritos, mas porque cada leitor é testemunha directa dessa ignorância que lhe é atribuída. Como também procurámos mostrar, essa interposição de esquecimento tem um carácter extremo e vai quase ao ponto de consumir inteiramente o desaparecimento da doença da memória e a adopção da nova condição (a condição de bípede – a condição a que o discurso confere o carácter de “metade humana”) como sendo a nossa própria *natureza*: aquilo que somos *de raiz*, a nossa condição *inteira*, *plena*, a nossa “*archaia physis*” no sentido da terminologia médica.

A verdade é que, como assinalámos, o discurso de Aristófanes não diz absolutamente nada nem a) sobre a passagem do tempo, nem b) sobre a maciça interposição de

esquecimento que faz a diferença entre as primeiras gerações e as posteriores, nem tampouco c) sobre o mínimo irreduzível de memória da *archaia physis*, sem o qual deixaria de haver a “mazela de si” e o condicionamento paleantropológico descrito por Aristófanes não teria nenhum efeito sobre a condição actual dos seres humanos. Mas tudo isso – tanto a), quanto b) e c) – está claramente incluído na narrativa de Aristófanes e constitui uma condição *sine qua non* do nexa (da tese antropológica) que ela procura desenhar.

Aliás, o mesmo se pode dizer também sobre o *tipo de esquecimento* e o *tipo de memória* em causa no discurso de Aristófanes – ou sobre a relação de forças que há entre esses dois factores opostos. Aristófanes não diz absolutamente nada a esse respeito – na verdade não dá senão indicações indirectas. Mas é muito claro que aponta para qualquer coisa como uma *combinação e contaminação recíproca* entre *esquecimento* e *memória* – quer dizer, para algo que é ao mesmo tempo uma memória internamente contrariada por esquecimento (mas que nem por isso deixa de funcionar como um mínimo de memória) e um esquecimento internamente contrariado pela subsistência desse mínimo de memória (mas que nem por isso deixa de corresponder a um quase total esquecimento). Assim como é muito claro que Aristófanes aponta para uma relação de forças entre os dois factores da ordem daquela a que acabamos de aludir: um esquecimento *maciço, quase total* – e um *mínimo* de memória: uma memória quase à beira de já nem chegar a sê-lo (mas que, ainda assim, difere da total ausência de memória e basta para fazer entrar em cena uma relação com a *archaia physis*).

E tudo isso de tal modo que o *mínimo* irreduzível de *memória embargada* (a memória internamente contaminada por esquecimento) que constitui um elemento decisivo do dispositivo etiológico e da descrição etiológica em causa no discurso de Aristófanes é *mínimo* de dois modos: por um lado, porque a modalidade de memória em causa quase *não chega a fazer sentir a sua presença* (é uma memória *sumida, discreta*, que em grande parte do tempo nem sequer chama a atenção sobre si); por outro lado, porque se trata de uma memória que também tem pouca força no que diz respeito ao *modo como põe em contacto* com aquilo de que o é (possui um carácter *turvo, vago, difuso*, não permitindo identificar bem a que é que diz respeito: qual é o seu objecto).

Em suma, a narrativa de Aristófanes acaba por nos apresentar como seres que, no fundo de si mesmos, têm constitutivamente *uma memória não sabem bem de quê*. Essa memória afecta a sua *relação consigo mesmos*, fazendo-os sentir-se *incompletos*, *inquietando-os* e pondo-os à procura desse *não-sei-quê* que só muito confusamente lhes aparece – mas que, ainda assim, os *assombra*.

Insistimos neste ponto porque só a partir dele se percebe bem que o discurso de Aristófanes de maneira nenhuma pretende equipara-nos às metades humanas das primeiras gerações. De facto, não é precisa grande reflexão para perceber que, se houvesse tal equivalência, seríamos muito diferentes do que na verdade se verifica que somos – e também muito diferentes do que Aristófanes nos descreve na segunda parte do seu discurso. Assim, a interposição de esquecimento (e na verdade de um esquecimento *quase total*) é uma componente tão essencial da narrativa antropológica de Aristófanes quanto todas as indicações que Aristófanes nos dá sobre o condicionamento paleantropológico.

Tudo se passa como se a fórmula fundamental da antropologia exposta por Aristófanes fosse precisamente esta:

ser humano actual = condicionamento paleantropológico × esquecimento quase total

Esta fórmula traduz precisamente que os dois factores postos em destaque – o condicionamento paleantropológico e o *quase* total esquecimento dele – têm igual peso: são tão importantes um quanto o outro. Assim, não seríamos o que somos se não houvesse em nós nada de correspondente ao condicionamento paleantropológico ou à “história clínica” de que Aristófanes nos fala (a perda da *archaia physis*, etc.). Mas também não seríamos o que somos se não houvesse em nós nada de correspondente a esse esquecimento quase total de que o discurso de Aristófanes nunca *fala*, mas continuamente *mostra* (não seríamos o que somos se não estivéssemos de raiz *quase* totalmente esquecidos da *archaia physis* em causa no discurso e quase totalmente integrados numa outra *archaia physis*, numa outra condição saudável, em tudo correspondente ao que facticamente nos pertence).

E o ponto central, que em última análise acaba por moldar a forma como somos, é justamente esse carácter *não total*, antes apenas quase total do esquecimento em

causa.⁸⁵ Com efeito, esse “quase” acaba por ser o factor decisivo. Pois é em virtude dele que o primeiro elemento referido na fórmula não fica pura e simplesmente *anulado* por efeito do segundo (de maneira que o resultado ficasse completamente livre de qualquer relação com a *archaia physis* referida no discurso).

Quer dizer: o discurso lança como que duas bóias de circunscrição do humano: por um lado, a vinculação à *archaia physis* da esfericidade, com tudo o que esta significa (e de facto até aquela forma *extrema* de vinculação – de absoluta dependência e precisão da *archaia physis* em falta – que Aristófanes tanto acentua na sua descrição da primeira geração de metades humanas); por outro lado, o *quase* apagamento de tudo isso por um esquecimento *quase* total – que, precisamente por ser apenas *quase* total, deixa subsistir um quantum irreduzível daquilo cuja presença dilui.

Também podemos exprimir isto de um outro modo, que é talvez mais explícito e mais vivo. Em última análise o que o discurso de Aristófanes diz a nosso respeito é que cada um de nós é *como uma metade humana da primeira geração que vivesse a sua própria situação sob um efeito de toldamento que só muito vaga e turvamente lhe permitisse dar-se conta do que se passa consigo*. E isso de tal modo que, sendo a nossa vida marcada por elementos correspondentes àquilo que acima designámos por **A, B, C, D e E**, a nossa relação com todos eles está afectada por um toldamento análogo, em virtude do qual só os vemos numa espécie de *nevoeiro* – um nevoeiro que não se percebe como tal e que tampouco nos deixa perceber bem de que é que se trata em cada um deles.

Em suma, e recorrendo à conhecida figura dos desenhos animados, o discurso de Aristófanes descreve-nos como se fôssemos *metades humanas da primeira geração* ao mesmo tempo transformadas por um condicionamento de *lêthe* que fizesse delas uma espécie de “*Magoos*” nas suas próprias vidas. Mas isso justamente com uma importante diferença em relação às características do “Mr. Magoo” dos desenhos animados. Com efeito, este está completamente absorto no “nevoeiro” de ambliopia que lhe é próprio. Pelo contrário, os “*Magoos*” humanos correspondentes ao retrato que Aristófanes de nós traça distinguem-se precisamente pelo facto de sentirem de algum modo para lá desse nevoeiro e terem pelo menos alguma impressão, por confusa que seja, de que

⁸⁵ Quer dizer também: esse carácter *não* total, mas apenas *quase* total da nossa *integração* num outro padrão de *archaia physis*, completamente conforme ao que cada um de nós de facto é.

são incompletos, de que há uma *archaia physis* em falta, etc. E isso de tal modo que, finalmente, essa impressão ou vaguíssimo vislumbre pode ser o ponto de partida de um processo de transformação mediante o qual a relação com a *archaia physis* em falta deixa de ser apenas uma *moínha*, ganha uma presença mais nítida, se intensifica e torna cada vez mais vincada, acabando por se converter até em algo absolutamente central na nossa vida.

*

Vendo bem, o resultado da “história clínica da humanidade” exposta no discurso de Aristófanes não configura nada que verdadeiramente corresponda a uma *cura*, no sentido estrito e próprio do termo. O que se desenha tem antes o carácter de qualquer coisa como uma maleita *latente*, que até pode passar despercebida – como se a terapia paleantropológica não fizesse mais do que atenuar a presença do mal, sem nunca chegar a erradicá-lo (sem nunca conseguir assegurar nenhuma das duas coisas que o poderiam fazer desaparecer: ou a *restitutio ad integrum* ou o total apagamento da relação com a *archaia physis*). Ou, dito de outro modo: o resultado da “história clínica da humanidade” exposta por Aristófanes tem o carácter de qualquer coisa como uma doença sujeita a um tratamento sintomático e que, por isso, fica “disfarçada” – convertendo-se num mal *difuso, traiçoeiro, difícil de identificar* e que até se faz passar por perfeita saúde.

O dispositivo etiológico montado no discurso etiológico faz que este resultado global da “história clínica da humanidade” defina a condição das metades humanas das gerações posteriores e fique como que *integrado* na sua – quer dizer: na nossa – *natureza*. De maneira que, tudo somado, o que Aristófanes está a dizer é que a natureza humana está intrinsecamente marcada por incluir sempre, de raiz, esse tipo de doença.

Assim, a fórmula em que tentámos condensar a tese fundamental da antropologia de Aristófanes

ser humano actual = condicionamento paleantropológico × esquecimento quase total
acaba por corresponder em larga medida a uma outra:

natureza humana actual = doença paleantropológica (doença da falta da archaia physis) × medidas e expedientes paliativos

A tese de Aristófanes é, portanto, a de que a nossa própria natureza é a versão *atenuada, surda, crónica* daquela mesma doença que os nossos alegados antepassados da primeira geração viveram em forma extrema, *aguda e declarada*.

Essa tese comporta três aspectos que aqui importa assinalar, pelo que têm de extraordinário.

Em primeiro lugar, embora o discurso de Aristófanes tenha a forma de um rasgado elogio de Eros, apresentado como remédio da existência humana e factor de viabilização da nossa espécie, nem por isso deixa de acontecer que o discurso faz passar, com muita nitidez, a ideia da natureza humana como algo intrinsecamente privado de *archaia physis* na acepção médica do termo. Quer dizer, no centro do discurso de Aristófanes está claramente o oxímoro da *natureza intrinsecamente doente*: o oxímoro da natureza humana (entenda-se: a nossa, a das metades humanas das gerações posteriores) definida precisamente como uma peculiar modalidade de doença.

Em segundo lugar (e como se isso não bastasse), o discurso de Aristófanes sugere, com não menor nitidez, que a doença em causa pode passar por uma série de desenvolvimentos (que o próprio discurso tenta identificar), mas que isso não altera o facto de aquilo a que chamámos a “história clínica da humanidade” se reflectir em qualquer coisa como uma “história clínica de cada vida humana” – história que o discurso antecipa, fixando que ela nunca chega a alcançar nem uma efectiva *restitutio ad integrum*, nem o total apagamento da relação com a *archaia physis* – e, portanto, tem sempre e inelutavelmente que ver com uma doença pura e simplesmente sem remédio. De maneira que o oxímoro da *natureza humana intrinsecamente achacada* fica agravado pelo facto de – segundo Aristófanes – se tratar, além do mais, de uma doença *incurável*.

Um terceiro aspecto decisivo vem corroborar tudo isto que acabamos de ver – e também tornar mais claro o nexos entre a narrativa paleantropológica (sc. a “história clínica da humanidade”) e a última parte do discurso, onde se põem em evidência as características da vida humana à luz da perspectiva rasgada por Aristófanes. Esse aspecto, que importa focar já, mesmo que apenas num rápido relance, tem que ver com o facto de a “história clínica da humanidade”, exposta na primeira parte do discurso, fixar como que o *mapa global de possibilidades da própria vida humana* (i.e., da nossa:

a das “metades humanas” das gerações posteriores). Para percebermos a que ponto é assim, identifiquemos o princípio de montagem da descrição da vida humana apresentada por Aristófanes. Trata-se, como é óbvio, de uma descrição da vida humana – mas que ao mesmo tempo a põe em relação com a narrativa paleantropológica. Ora, não é muito difícil descortinar que, se o princípio de montagem das características da *archaia physis* na primeira parte do discurso de Aristófanes é, como vimos, uma *projecção retrospectiva* que conjuga os pontos de fuga de todos os nossos anseios,⁸⁶ o princípio de montagem da descrição da vida humana na segunda parte do discurso é um itinerário ascendente de demanda da *archaia physis* e esse itinerário ascendente corresponde, grosso modo, à *inversão* do itinerário de perda e mitigação da perda descrito na “história clínica da humanidade”.

Por outras palavras, tudo se passa como se o estádio **C** (a condição da *dupla viuvez*) fosse aquele em que cada um de nós se encontra à partida. A distância e o abandono (a desolação) desse ponto de partida podem ser diminuídos já por passagem de **C** para **D**, já pela conjugação disso com a passagem de **C** para **E**. Essas duas transformações têm um grau de eficácia dependente do grau de afinidade entre as metades sucedâneas e a metade certa – de tal modo que, em correspondência ao que vimos, há toda uma escala ascendente de **D** (**D**₁, **D**₂, **D**₃, **D**₄, etc.), que se reflecte em algo equivalente relativamente a **E** (**E**₁, **E**₂, **E**₃, **E**₄, etc.). Em última análise, tenha-se ou não se tenha consciência disso, o primeiro ponto de fuga de toda a inquietação inerente à natureza humana é a efectiva reversão daquilo a que chamámos a “segunda viuvez” de si – quer dizer, a recuperação de **B** (mais precisamente de um **B** também ele transformado pela invenção de *Eros*, chamemos-lhe **B+**, e que, por isso, fica mais próximo de **A** do que o simples **B** resultante do corte paleantropológico). Esse é, segundo Aristófanes, o *máximo* que de todo em todo pode ser conseguido numa vida humana. E é muito claro que esse máximo (**B+**) não corresponde propriamente a uma restauração da *archaia physis* (a uma efectiva *restitutio ad integrum*), antes pertence à esfera do paliativo (ou, como também podemos dizer, não é a “sorte grande” mas apenas a “aproximação”).

E tudo isto, finalmente, de tal modo que o itinerário assim descrito por Aristófanes na segunda parte do discurso não tem que ver apenas com mudanças na distância a que

⁸⁶Cf. supra III.1, pp. 91ss.

de cada vez se vai estando da *archaia physis* (da esfericidade e de tudo o que ela significa), mas também com diversos estádios de recuperação da maciça *perda de memória* que, como vimos, constitui uma das componentes fundamentais do dispositivo etiológico exposto por Aristófanes. Por outras palavras, o mapa de possibilidades da vida humana traçado por Aristófanes, na segunda parte do discurso, é também um mapa de diferentes graus de *descoberta* ou *epifania* do que procuramos – quer dizer, um mapa de diferentes graus de *superação* do “*nevoeiro*” (ou da *ambliopia*) em virtude do qual nós, as metades humanas das gerações posteriores, somos como Magoos e, de raiz, não sabemos bem o que procuramos (não sabemos que tudo tem que ver com a falta de uma *archaia physis* e com a busca de um complementar da nossa incompletude, da mesma forma que não sabemos qual a determinação da metade certa que nos corresponde, etc.). Em suma, tal como Aristófanes o apresenta, a odisseia vital exposta na segunda parte do discurso configura também um itinerário de “desmagoosização”: de progressiva *anamnese* e *tomada de consciência* do que, afinal, está em causa no nosso desassossego e na nossa vida.

*

O que vimos permite ainda compreender um outro traço fundamental da antropologia do discurso de Aristófanes. Esta antropologia apresenta o humano – as “metades humanas” das gerações posteriores – como intrinsecamente portador de *uma tensão* que, por ser *inquietação de base*, o convida, o impele a “procurar”. Na verdade, é não só portador, mas “dominado”, “habitado”, “possuído” por esse desejo, essa tensão, essa *pressão de base*. Isso faz de cada um de nós um ser não satisfeito com as suas determinações fácticas – com aquilo que é e com aquilo que consegue. Acontece que, como vimos, esse traço está afectado por uma componente de *enevoamento* e *perda de nitidez*. O qual significa que a insatisfação aqui em causa pode ser vaga, pouco nítida, difusa; e também significa que ela pode emergir mais nitidamente em relação a este ou àquele aspecto do que somos. Mas isso de tal modo que o dispositivo etiológico montado por Aristófanes na primeira parte do discurso aponta para a possibilidade de uma *insatisfação global com tudo o que se é* (com ser só um e viver isso como *viuvez de si*, com ter só dois olhos e a visão que possibilitam, só duas pernas e as formas de motricidade que lhes corresponde, só dois braços e a força e destreza que permitem,

etc.). O ser humano está constituído de tal modo que é um ser vivo *do mais*. Ou, dito de outro modo, Aristófanes afirma que faz tanto parte do humano a multiplicidade fáctica das suas determinações (com todas as limitações que daí decorrem) como a sua *insatisfação* relativamente a elas. A centralidade dessa tensão por excelência humana – ou, expresso de outra maneira, a centralidade da relação nebulada que o ser humano tem com um *não-se-sabe-bem-o-quê-de-para-lá* – faz que a relação interna de cada ser humano consigo mesmo, com a sua *vida*, corresponda, de raiz, a uma precisão ou exigência de *mais* e a uma procura de *mais*.

Insistimos neste ponto. Recordando agora a descrição que Aristófanes faz da humanidade primitiva e das suas características, percebemos bem que os diferentes eixos que se cruzam no emblema da *archaia physis* figuram os diferentes eixos em que um ser humano se pode sentir *escasso* no que *é*. Os seres humanos das gerações posteriores parecem não caber no seu corpo, na sua configuração anatómica; parecem sentir que *ultrapassam* a sua própria identidade e as respectivas fronteiras; também no que diz respeito ao seu poder, à sua força, à sua velocidade, à sua destreza, os seres humanos estão constituídos de tal modo que não se aceitam totalmente. Acresce ainda que têm sempre a possibilidade de *aumentar* a *amplitude* dessa insatisfação – que pode alastrar, espalhar-se, afectar cada vez mais aspectos do que somos até acabar ganhar os contornos do “Tudo é tão pouco!” de Ricardo Reis.⁸⁷

Em suma, mesmo que só confusamente, estamos desde sempre sempre já numa relação de exigência relativamente a nós próprios – ao que *somos*, ao que *é* o nosso *ser*. Somos, de raiz, um *projecto* e uma *exigência* de *mais*. Mas porque, por outro lado, a memória da *archaia physis* também é, de raiz, uma memória *mínima* (quer dizer, não só reduzida a uma espécie de *pressentimento* ou a uma *moínha*, mas, além disso, *perdida* do seu próprio objecto e sem nenhuma noção nítida da *archaia physis* a que diz respeito), a pressão e exigência de *mais* que se acham inscritas no oxímoro da nossa natureza têm também, de raiz, o carácter de um *enigma*. E assim esse *mais* em falta, a que somos essencialmente relativos, faz de nós e da nossa vida como uma *equação ainda por resolver*.

⁸⁷Ricardo Reis, Tão cedo passa tudo quanto passa!. Cf. F. PESSOA, Odes de Ricardo Reis. (Notas de João Gaspar Simões e Luiz de Montalvor), Lisboa, Ática, 1946 (reimp.1994), p. 92.

É por esta pressão de base aparecer, à partida, no seu grau ínfimo e na forma de uma incógnita, que está aberta a porta, digamos assim, a que tudo o que de uma maneira ou de outra se liga à esfera da vida humana possa ser chamado a preencher, ocupar ou acalmar a inquietação que esta tensão originária põe continuamente em nós. Justamente porque o nosso ponto de partida é não a *esfericidade*, nitidamente tida como alvo, mas antes uma quase total ignorância, só no confronto com o exterior, *na experiência vivida*, podemos *reconhecer* se tal e tal corresponde ao *desconhecido* que procuramos ou não; se tal e tal se trata da verdadeira cura da nossa doença original, se é somente um paliativo ou nem uma coisa nem outra. Também esse é um “ingrediente” essencial da descrição antropológica produzida por Aristófanos. É verdade que os seres humanos das gerações posteriores estão votados à *archaia physis*: têm inscrito em si um *programa* para as suas próprias vidas (o programa da superlativação, etc). Mas acontece com esse programa algo semelhante àquilo que se passa com os traços da “metade certa” ou do outro ser humano que gera paixão: por mais que seja a petição em nós a fixar esses traços, nunca os podemos identificar na forma de uma “lista de supermercado” (alguém que tenha as características a+b+e+g+h, etc.) – só chegamos a eles na forma de um *reconhecimento*: quando nos aparece alguém com o efeito extraordinário de nos fazer apaixonar. E isso de tal modo que, por outro lado, porque a nossa relação com o que procuramos não é nítida, também nada impede que esse efeito de *reconhecimento* do que procuramos esteja condicionado pelo carácter turvo da nossa relação com o *mais* ou o *superlativo* em falta – dando isso azo a algo equivalente ao que acontece com Rosaline em relação a Juliet na célebre cena da peça de Shakespeare.⁸⁸

Ora, este é um ponto que, por ser essencial, iremos analisar mais extensamente no próximo capítulo. No entanto, adiantamos desde já uma outra coisa. Segundo

⁸⁸ Cf. SHAKESPEARE, *Romeo and Juliet*, I, v (p. 770 em *The Complete Works of William Shakespear*, Oxford University Press, 1954), onde Romeo, que ainda agora mesmo estava perdido de amores por Rosaline, transforma completamente a sua perspectiva ao ver Juliet – a qual vem “meter” a primeira “num chinelo”, tornando-a completamente insignificante. De maneira que, para divertida surpresa do espectador (que acabou de testemunhar como Romeo estava perdidamente apaixonado por Rosaline), pode exclaimar:

“Did my heart love till now? Forswear it, sight
For I ne'er saw true beauty till this night.”

Aristófanes, a forma mais característica a) de agudização da própria falta e b) de identificação do superlativo – da superlativação de si – que se pede em nós (do superlativo que tem o poder de preencher essa falta) é o *enamoramento* (a paixão “de caixão à cova”, ou como se quiser dizer). Nesse sentido, mesmo que o discurso seja complexo e não se reduza inteiramente a isso, a antropologia proposta por Aristófanes é, em larga medida, uma *antropologia do enamoramento* – e isso tanto 1) no sentido de uma antropologia que está *focada no fenómeno do enamoramento*, propondo uma identificação da sua natureza e do papel protagonista que esse fenómeno desempenha no quadro da vida humana, quanto 2) no sentido da antropologia de que o próprio enamoramento, enquanto tal, é *portador* – quer dizer, no sentido do *reconhecimento da vida* e do que está *em causa* nela,⁸⁹ que faz parte integrante do enamoramento ou é inerente ao enamoramento, enquanto tal.

É este aspecto do discurso de Aristófanes que chegou agora a altura de analisar, criando assim condições para tentar perceber, afinal, que é que o discurso de Aristófanes entende por *eros*.

Capítulo IV: *Eros*, a aventura em busca da plenitude

Depois de apresentar a sua paleantropologia fantástica, Aristófanes põe em ligação a sua fábula – a “história clínica da humanidade” – com o humano actual, com o humano tal como é. A partir de cerca de 191d, depois de descrita a “história do humano”, o autor passa a descrever a humanidade actual, passa a descrever-nos a nós. Nesta segunda parte do discurso, e no confronto que decorre entre esta e a primeira, aparece então de modo mais explícito o desenho da antropologia em causa no discurso. Esta antropologia, cujas características fomos já desvendando ao longo deste estudo e, de modo mais particular, no capítulo anterior, tem como traço fundamental o facto de apresentar o humano, como vimos, como um oxímoro – emparedado, se assim se pode dizer, entre o que é e o *mais* que “deveria” ser. Um outro ponto importante desta antropologia de Aristófanes, e esta é a “grande novidade”, relaciona-se com o facto de esta *tensão*

⁸⁹ Do papel central que cabe ao próprio enamoramento: de como ele parece resolver a “equação da vida” e faz aparecer toda a procura anterior como uma procura do que se encontrou *na pessoa amada*, etc.

fundamental, que nunca deixa a “porta” do *mais* fechar-se, ter por nome *eros*. Ou seja, e à luz de tudo o que já vimos sobre o assunto, Aristófanes coloca *eros* no centro – literalmente no centro – da sua tese sobre o humano. Mas que é que, mais exactamente, Aristófanes entende por *eros*, quais são as características desta *tensão fundamental*?

Concentremo-nos, agora, neste ponto.

Para analisar a questão, um bom ponto de partida será recordar uma vez mais o enunciado-chave do discurso: “*eros* é o nome que se dá ao desejo e à procura da totalidade” (*tou holou oun te epithumia kai diôksei eros onoma*, 192e-193a). Ora, esta definição de *eros*, que aparece já na parte final do discurso, revê por completo o entendimento corrente, o entendimento *normal* do conceito⁹⁰. Comparativamente, este novo conceito de *eros* introduz ao mesmo tempo extensão (alargamento de âmbito) e ambiguidade, na medida exacta em que deixa de se referir em exclusivo a um acontecimento mais ou menos identificável (e.g. o enamoramento, a paixão como força exterior) e passa a dizer respeito a algo que deixa de ser passível de ser identificado: a totalidade, a plenitude, a completude, a *esfericidade*.

Em segundo lugar, esta nova definição, que apenas surge na segunda parte do discurso, vem confirmar que o que na primeira parte (na parte da paleantropologia fantástica, na “história clínica da humanidade”) estava em jogo, quando se descreveu a invenção de *eros* como invenção da cópula, tinha desde logo que ver com a *inquietação de base* do ser humano. Isto quer dizer que a cópula, é nem mais nem menos uma manifestação do “desejo e procura de totalidade” (192e-193a). Note-se o carácter surpreendente desta tese, inclui o que parecia uma mera tensão fisiológica e que orientava um *regime de vida* reprovável (o *eros* “vulgar” de Pausânias) no leque das manifestações possíveis de uma tensão superior⁹¹. Mais, decorre da nova definição do conceito de *eros* que a paixão propriamente dita, tal como é tratada por Fedro e Pausânias, isto é, no seu modo mais elevado, é igualmente manifestação do “desejo e procura de totalidade”. Quer dizer, utilizando a linguagem do *mito* aristofânico, também as relações que se estabelecem entre as “metades certas” são uma outra manifestação da exigência humana de plenitude. Em suma, este enunciado condensa em si mesmo a revolução operada pelo

⁹⁰ Cf. I.1., pp. 27 e ss.

⁹¹ Cf. I.2.

discurso de Aristófanes: o âmago do conceito de *eros* passa a ser plenitude (totalidade, completude ou esfericidade, como se preferir dizer) e tudo o que se achava anteriormente identificado pelo conceito (relação amorosa, relação sexual e assim sucessivamente) transforma-se em encarnação possível de algo de raiz indefinível: a plenitude. Ou seja, o que domina a vida humana é *eros* – *eros* significando *pressão de plenitude*.

Sobre a sublevação produzida por Aristófanes no que concerne o entendimento comum de *eros* importa dizer uma outra coisa. Não acontece no discurso do comediógrafo que o acontecimento do amor propriamente dito perca o protagonismo. Pelo contrário, o conviva pretender ter identificado qual é, do ponto de vista antropológico, o pilar ou a base que como que dá forma ao amor enquanto tal: a *precisão de completude*. Ao fazê-lo, Aristófanes traz à superfície esse desejo oculto e passa para segundo plano o enamoramento como sua *incarnação* possível, mas de tal maneira que o enamoramento mantém o “papel principal”, pois o enamoramento, o encontro de duas “metades certas”, aparece no discurso como a maneira espontânea na qual se pode dar, no curso da vida humana, a experiência mais próxima da *completude*. Ao mesmo tempo, aqui reside o génio do argumento, a exigência humana de *completude* penetra todas as esferas, não se achando por isso mesmo reduzida à esfera do enamoramento. Até porque a *completude* – a *plenitude* – a *totalidade* – não são conceitos simples, mesmo sendo associados os seus graus máximos no plano humano à experiência da paixão, o seu conteúdo é de tal forma explosivo que extravasa a definição que os contém.

*

Ademais, falando este enunciado expressamente de desejo (*epithumia*), por um lado, e de procura (*diôksis*), por outro, torna-se imperativo explicar a necessidade de especialização (quer dizer, de se traçar a linha de diferença entre um e outro, desejo e procura). Por um lado, o desejo começa e acaba, digamos assim, no próprio ente que deseja, por outro, a procura define-se pela centralidade da coisa procurada em detrimento do sujeito da procura. Quer dizer, o desejo é uma instância psicológica que, podendo ser accionado quer por precisões de ordem somática quer por ordens da psique, parte daquele que deseja e visa essencialmente obter por via do objecto desejado a supressão mesma do desejo. Numa palavra, o desejo está centrado naquele

que o sente, o desejado não passa de um *meio*. Por oposição, a própria natureza da procura faz dela um acontecimento direccionado para o exterior. Porque a procura é a manifestação actual de uma necessidade de importação, de encontrar *fora* algo que se não tem *dentro*. Neste sentido, procura é a disponibilidade, a abertura, a necessidade de que venha algo de *externo* transformar o *interno* – fazendo com que o núcleo deste fenómeno seja exterior ao sujeito da procura. Em suma, poder-se-ia dizer que o acontecimento do desejo é fundamentalmente interno e o da procura fundamentalmente externo. Sendo assim, o que caracteriza o *eros* aristofânico não é ser desejo de completude por um lado e procura da mesma por outro, mas antes ser desejo e procura. *Eros* é onde estes dois acontecimentos coincidem, quer dizer, enquanto vocação inerente o desejo parte de *mim* ao mesmo tempo que é um *algo* que é fora de *mim* que com a sua força me convoca. No fundo *eros* neste sentido é intrinsecamente complexo.

Falando especificamente da paixão amorosa, descrevendo o modo como é “vivida”, agora para lá das circunstâncias histórico-culturais, parece que é possível dizer que quando alguém se apaixona há a intuição de que o outro chama a si o manancial inteiro dos predicados positivos: o amado aparece para o amante com o selo da perfeição enquanto tal e, nesse sentido, o amor impõe-se a partir dele, centrípeta e externamente. Mais, essa pessoa que *chama* e que a cada um aparece no enamoramento como a sua panaceia pessoal, como a “cura para todos os males”, só aparece assim porque no âmago de cada um dos imensos seres humanos o imperativo de qualquer coisa de “mais” persiste.

A possibilidade da paixão humana implica, evidentemente, falta de autarcia identitária. E isto corresponde justamente ao que Aristófanes nos mostra na sua análise: o humano precisa do “exterior” para se tentar curar, precisa *da* outra “metade” para se aproximar ou atingir a suficiência do *si*. O outro reclama-me quando eu preciso dele tanto como de mim próprio. Na realidade da paixão, a perfeição que em outro se incarna (ou parece incarnar-se) obriga-me a amá-lo quando ao mesmo tempo o meu fundamento, a raiz do meu *si*, me pede um não-sei-quê “mais” do que *sou*, no limite, como diz Aristófanes, a perfeição, plenitude, completude, que o outro aparece como podendo dar. No enamoramento, é como se a resposta surgisse porque *eu*, mesmo não dando conta

disso, tenho a interrogação, no mais íntimo de mim, desde sempre formulada. Vemos, portanto, que a definição de Aristófanes é muito certa, o fenómeno da paixão tem que ver com desejo e procura, desejo e procura de *si*.

Pode-se portanto dizer que a tese aristofânica apresenta uma antropologia do enamoramento (de genitivo tanto objectivo como subjectivo). Primeiro, porque apresenta uma tese de compreensão geral do humano na qual o enamoramento, devido ao condicionamento etiológico, ocupa o papel central (é o acontecimento que de um modo mais eficaz aparece como podendo aproximar o humano da “esfericidade perdida”) e, segundo, porque ao mesmo tempo nos mostra como acontece aquilo que no enamoramento acontece: a experiência do enamoramento apresenta-se a si própria, ao próprio enamoramento, como a “chave” da vida humana – a paixão diz-nos espontaneamente que este outro ser que está diante mim é o “tudo” que faltava.

Dito por outras palavras, Aristófanes põe no centro da sua tese o enamoramento, enamoramento este que consiste num fenómeno no qual espontaneamente se manifesta uma antropologia. O fenómeno da paixão é portador de uma visão sobre o que é essencial na vida: a paixão (e, por via disso, o outro por quem eventualmente se está apaixonado). Porque a paixão só é paixão quando se vê o apaixonante como *aquilo* que *importa*, como o superlativo, a única coisa, primeira e última, que há a desejar. Para o apaixonado, e só para o apaixonado, o apaixonante é a “perfeição absoluta”, um perfeito acumular de predicados positivos, nos quais também cabem os próprios defeitos. Mais, o enamorado é tomado de assalto pela ideia de um *encontro decisivo*, de ter encontrado algo que desde sempre procurava, reconhecendo retrospectivamente uma inquietação obscura mas vital e ininterrupta que o dominava e que agora se acha como que “magicamente” resolvida. Ou seja, o “daimôn” da paixão não discrimina, quando aparece, aparece como a solução para o problema da vida, embora seja muito possível que em muitos casos nem sequer se tivesse consciência do enigma da vida. Ora, esta é a força da paixão: engendra epifanias. Expõe o superlativo fascinante do ser *tal*, o problema da vida e a solução.

Como estávamos a dizer, o discurso de Aristófanes filia-se nestes aspectos próprios da mundividência do acontecimento da paixão, mas de tal maneira que os subordina à avidez humana de “absoluto” e os explica através dela por um lado e, por outro, a

entende fundamentalmente como *enamoramento pela plenitude de si*. Entende a avidez humana de totalidade no quadro também da falta interna que precisa do outro, do exterior, para *voltar* à completude de si. Para Aristófanes, em última análise, sempre que “algo” de exterior surpreende e exerce fascínio, o que é fundamental nisso, que parece inteiramente causado por outro e dirigido a outro, é que o maravilhoso – o surpreendente, o fascinante – aparece como a completação da plenitude do próprio, da completude de si. De sorte que, nos termos da etiologia aristofânica, cada ser humano tem desde sempre sempre já como ponto de fuga da sua inquietação uma outra pessoa *tal* excepcional.

*

Sobre o conceito aristofânico de *eros*, outro aspecto essencial a sublinhar tem que ver com o facto de todo o *eros* (*eros* em todas as suas múltiplas manifestações) e, por via disso, todo o desejo humano, ser uma *necessidade de si*. Porque a “procura e o desejo” radicam da insuficiência do *ser* do humano, sem a qual não teriam lugar. Porque a doença humana é a doença do *si* de cada um e, conseqüentemente, por ser o *si* que está por resolver, todo o “objecto” de desejo existe como consequência do desejo do *si*, da cura do *si*. Não no demasiado simples sentido de Narciso de uma absolutização do *si* individual, mas no sentido em que a exigência de base do humano, por estar *constituído* na *forma da falta* e ao mesmo tempo ter notícia (ter memória, mais ou menos do que mínima) de *algo mais*, remete para um projecto de aquisição de um *si* pleno. Quer dizer, o *vortex* que faz com que se deseje e se procure tal e tal é a necessidade de *si*, a necessidade da plenitude de si. Em resumo, quer o humano se volte para fora quer se volte para dentro (quer vejamos as coisas numa perspectiva de procura quer numa perspectiva de desejo) a intenção é sempre a mesma: “voltar” a si tornando-se no *si* pleno que cada um *sente*, de modo mais ou menos opaco, ser-lhe devido.

Isto tem justamente que ver e como sempre com a “doença humana”. Na medida em que, como vimos, se o humano não fosse um ser doente não haveria *eros* enquanto desejo e procura de completude. Ou seja, o desejo e procura de completude radica da “doença humana”, do facto de o *si* fáctico do humano ser aquém do *si* esperado. Por

essa mesma razão, a urgência de cada um é sempre relativa ao próprio, trata-se da urgência de se “curar”⁹².

Em suma, o cerne do quebra-cabeças aristofânico tem justamente que ver com o si do humano “ser” ao mesmo tempo o que é e o que não é, “ser” ao mesmo tempo o que é interior e o que é exterior. Dito por outras palavras, o desejo de si e o desejo de um si pleno inclui desde sempre a procura de si, inclui o si exterior, e o desejo da completação de si inclui desde sempre o desejo e a procura do outro. Percebemos, em consequência, o carácter vital do enamoramento, pois, como vimos, o fenómeno do enamoramento é onde procura e desejo coincidem, onde dentro e fora se “confundem”.

*

Pela razão de o humano ser “como se” fosse um ser *cortado-que foi-inteiro*, *eros* como desejo e procura de completude é-lhe inerente. Faz parte da sua natureza, da forma mesma como está constituído. O desejo e procura de completude é portanto algo particularmente humano, quer dizer, não há nem um *eros* “zoológico”, no sentido grego do termo (para todos os seres vivos), nem um *eros* de seres inanimados ou de o que quer que seja de inumano. *Eros* neste sentido é um acontecimento puramente humano, trata-se de um *eros* “biológico”, remetendo o prefixo grego *bios* para uma forma de vida especificamente humana.

Mais, se *eros* é inerente, é igualmente universal. Faz parte da natureza humana. Com efeito, não deixa ninguém de fora. *Eros*, a inquietação de base do humano, existe tanto nos pobres como nos ricos, nos baixos como nos altos, nos escravos como nos cidadãos. Não discrimina – tem que ver, diz-nos a letra do próprio texto, com “a humanidade inteira, homens e mulheres” (193c). Esta universalidade, manifesta-se, no entanto, de diferente modo em diferentes grupos de seres humanos. Em virtude do condicionamento etiológico da descendência astral, esta multiplicidade⁹³ na

⁹² Sendo assim, segundo o complexo gizado por Aristófanes, não é o enamorado que se torna possuído por uma qualquer doença ou por uma qualquer força maléfica e destruidora, tampouco é o cidadão que rejeita o amor dito *pandémico* e o prazer sexual aquele que obtém necessariamente um modo de viver saudável, não, o que está a ser dito antes de mais é que a natureza humana é ela própria doente. Como vimos, todos os seres humanos são de raiz igualmente *defeituosos* – o homem é *o fraco*, é aquele a quem *falta*, e *eros* no sentido de procura e desejo de totalidade é o movimento primordial do *si particular* a constantemente querer resolver-se, a querer curar-se, a tentar “encher” a *falta-que-é*.

⁹³ Há uma outra componente de multiplicidade que tem que ver com a existência de uma gradação qualitativa das diferentes orientações, mas que não iremos sublinhar fora desta nota. Primeiro, porque

manifestação de *eros* para os diferentes seres humanos divide-se em três grandes grupos que correspondem, como sabemos já, às diferentes inclinações amorosas existentes: inclinações de mulheres por mulheres (em que, para uma mulher deste grupo, só outra mulher pode permitir o avizinhamento da plenitude do si), inclinações de homens por homens (em que, para homens deste grupo, só outro homem pode permitir a aproximação da plenitude do si), e inclinações de um dado sexo pelo sexo oposto (em que, neste grupo, para um ser humano de um dado sexo só outro do sexo oposto pode autorizar a aproximação da plenitude do si).

Ora, este ponto sobre a universalidade e multiplicidade do *eros* aristofânico é relevante. Aristófanes apresenta os três tipos de inclinação erótica equivalentes a todas as parêlas possíveis entre homens e mulheres, o que mostra bem a sua preocupação por “não deixar ninguém de fora”, por ser universal nesse sentido. Adicionalmente, Aristófanes ao assumir a existência de estas diferentes orientações eróticas, assume igualmente que, à parte essa diferença, não há diferença nenhuma: tudo se “liga” e se “desliga” no mesmo eixo do desconcerto humano. Ou seja, todas estas relações cruzadas são importantes não pelas combinações específicas de sexos que também são, mas na exacta medida em que conferem “plenitude” aos diferentes interpretes dessas paixões. O *vortex* é sempre o mesmo e o mesmo para todos, homens, mulheres, e independentemente dos três tipos possíveis de atracções eróticas. Em suma, o princípio que rege as três orientações possíveis é o mesmo: tem sempre que ver com a raiz da *falta originária*, tem sempre que ver com o mesmo desejo e procura humanos de completude.

*

O *eros* de Aristófanes, ainda seu sentido mais lato, tem uma outra característica importante. Na vida humana este é ao mesmo tempo total e permanente, e num duplo sentido.

Em primeiro lugar, é algo cuja presença abrange uma totalidade temporal – não há na vida humana um só segundo em *eros* não esteja presente, não no sentido estrito de

não é uma característica forte do discurso de Aristófanes, nem algo que aparece de um modo vincado, segundo, e concomitantemente, porque aparece secundarizado pelo carácter universal de *eros* no que diz respeito às orientações.

apaixonamento ou de amor, é evidente que não se está permanentemente enamorado, mas no sentido lato de exigência de plenitude. Em segundo lugar, a exigência de plenitude está presente na presença de tudo mais, em tudo o que aparece, em tudo o que se faz – esta exigência à qual Aristófanos chama *eros* é, numa palavra, o motor, ainda que muitas vezes oculto, de toda a intenção humana. Neste sentido é relevante insistir-se que a empresa vital do humano se lhe reduz absolutamente. Tudo o que o humano faz, não faz e deixa de fazer está sempre já em relação com o seu desejo de se completar e, por essa mesma razão, pode ser-lhe paragonado, quer enquanto afastamento quer enquanto aproximação ou cumprimento⁹⁴.

Porém, quando afirmamos que o desejo e procura de plenitude é no homem permanente não estamos necessariamente a sustentar que a sua megalomania natural se manifeste a cada instante de sorte que de tudo exija “plenitude, plenitude, plenitude”. Não, não é isso que verdadeiramente se passa; inerente e ininterrupta é a exigência mínima de plenitude que, como vimos, aparece resultante do condicionamento etiológico. É a inquietação de base, o desejo e procura na sua forma mais obscurecida, embrionária, que a cada momento empurra o humano em direcção a um *mais desconhecido*, a um “*não-se-sabe-o-quê*”. Quando se insiste no carácter total de *eros*, o que se está a dizer é que a pressão de base, a exigência de um *si mais* na sua forma mínima, nunca está ausente. Pelo contrário, é a forma mínima que está sempre presente – a cada instante e em todo o lado, em tudo o que se faz, em tudo o que aparece, em tudo o que se esquece. Esta onnipresença verifica-se à partida na sua forma menos desenvolvida e depois, claro, também nos desenvolvimentos a que ela pode dar lugar. Ou seja, o embrião existe sempre, mas de tal maneira que pode crescer, amadurecer e transformar-se, passando por diferentes graus de desenvolvimento e diferentes níveis de possibilidade de expansão.

Como se viu, para Aristófanos a inerência não é uma redoma, mas um formigueiro que precisa das migalhas do exterior para se manifestar e para impulsionar o vigor mesmo

⁹⁴ Recorde-se a “história clínica da humanidade”. Primeiro, o período de inacção em que os seres mutilados foram totalmente dominados pela sua exigência de completude, de tal maneira que se tornaram indiferentes a todos os seus outros desejos (comer, beber, cuidarem-se *etc.*). Segundo, o período no qual Apolo faz pela segunda vez a cirurgia à anatomia do humano, tornando o antigo lado de dentro da completude original o novo lado de fora, de tal maneira que tudo o que aparece vindo do exterior aparecer contaminado pela ausência da esfericidade e pela exigência dela.

dessas manifestações. Por outras palavras, para o cómico se o interior é inegavelmente a base, só o exterior aparece com o poder de oferecer a luz necessária para o alumiar, para o tornar manifesto. Aristófanes funde as componentes dentro-fora na medida em que a *nostalgia latente* de qualquer coisa *a priori* desconhecida em vez de se poder desenvolver autonomamente, encontra, pelo contrário, as suas possibilidades de maturação na inarredável dependência de reconhecimentos externos. A inquietação é interna ao mesmo tempo que é o exterior – a *realidade* do que *aparece* – que guarda o poder de despoletar a evidência da sua urgência, quer dizer, é a epifania do maravilhoso que se encontra na força daquilo que aparece que desperta e põe a mexer a inquietação de base ainda embrionária.

Ademais, importa acrescentar ao que já se disse sobre a junção de desejo e procura que os desenvolvimentos da exigência humana na sua forma mínima estão sempre dependentes do que há – do que há *fora* – e da força com que *isto ou aquilo* que há surge. Se a epifania produzida pelo aparecimento exterior de qualquer coisa que aparece como *maravilhoso* é condição *sine qua non* para acordar a exigência de base adormecida (i.e. quase totalmente esquecida), é igualmente possível que aconteçam a cada passo novas revelações, novas *maravilhas*, que deem lugar a epifanias de melhor qualidade, isto é, que se avance cada vez mais nos graus de reconhecimento disso que inquieta e que não se sabe bem o que é. E assim por diante.

É curioso perceber aqui o carácter de síntese da tese aristofânica: mantém-se a compreensão anterior e tradicional de *eros* como força exterior, como invasão, como fascínio, como surpresa, ao mesmo tempo que se compreende a força da força invasora através da falta interna. O fascínio é exógeno, mas é o condicionamento da falta interior que lhe empresta importância, e sem o qual o fascinante perderia o seu revestimento de epifania vital.

*

Não obstante o autor integrar sempre o múltiplo num modelo de explicação uniforme (no seu “monismo” que identifica a vida humana com o “*pan-erotismo*” da necessidade de *mais*), é importante ter em conta que o discurso apresenta um arrazoado do acontecimento erótico que implica multiplicidade. Como viemos de ver, são identificadas as três orientações que como que abrem o leque das diferentes parênteses

de relações amorosas; mas há uma outra componente de multiplicidade muito presente no discurso e que ocupa um papel ainda mais central do que a questão das inclinações. Esta componente diz respeito às transformações, às metamorfoses, aos desenvolvimentos qualitativos que se podem dar no interior mesmo das relações eróticas, aqui de modo idêntico para as três diferentes inclinações. Voltando a trás, à vistoria sumária que fizemos do discurso de Pausânias, recordamos que também esse conviva, tendo igualmente trazido à colação a multiplicidade no âmbito das orientações, vincou essencialmente a multiplicidade no caso das formas de relação amorosa que se podem estabelecer com o outro. Identificou duas, um tipo de relação “vulgar” ou “popular”, em tudo digno de reprovação, e um tipo “celeste”, em tudo digno de aprovação; ou seja, dois tipos completamente antagónicos, sem qualquer ponto de contacto. Ora, Aristófanes integra no seu próprio modelo esta multiplicidade gizada por Pausânias, mas, e este é o ponto importante, de tal maneira que altera o núcleo de reconhecimento daquilo que estava em causa na análise de Pausânias e que pressupunha o isolamento recíproco dos dois “tipos” de relação erótica. A posição de Aristófanes não separa de modo algum estes dois “tipos”, para o cómico a relação dita “popular” e a relação dita “celeste” são duas gotas de uma mesma água. Conservando a metáfora, para o nosso autor tanto as relações amorosas mais terrenas, de impulso desiderativo, tanto as mais hedonisticamente desinteressadas e mais afoitas à esfera do metafísico, são agitadas pela mesma torrente. É em todos os casos o *vortex* da nostalgia da plenitude original que como que as *tira do vazio*.

Dito por outras palavras, os modos de relação erótica não são isoláveis uns dos outros, pois o que os distingue é serem diferentes manifestações ou etapas de uma mesma viagem. A montante, toda a diversidade encontra a mesma raiz, a mesma nascente. A jusante, a variabilidade aparece através do grau de aproximação-distância relativamente ao mar da esfericidade original.

*

Mas, continuando a análise do problema, concentremo-nos na variabilidade a jusante. Como é que afinal se desenvolve *eros*? Como é que a inquietação não-declarada se metamorfoseia em inquietação declarada? Como é que nos podemos, se é que isso depende de nós, aproximar o mais possível da plenitude, da “metade” de que o autor

nos fala? Como podemos aferir se um dado relacionamento com certas características está mais ou menos perto da “metade” ideal⁹⁵?

Ora, se na “história clínica da humanidade” assistimos a “substituições” é, no sentido inverso, o mesmo que se dá connosco. Trata-se, como estivemos a ver, para a primeira geração de seres humanos, de um itinerário de perda, enquanto, para nós, que nascemos *na perda*, o trajecto se caracteriza por qualquer coisa como uma “jornada” da recuperação, da *anamnese*. Se falamos inicialmente de perda é justamente porque o nosso horizonte, devido ao cruzamento da falta e do “mais” que *somos*, inclui como “personagens principais” a possibilidade e necessidade de ascensão (de superar a condição do estádio **C**, da *dupla viuvez*), a possibilidade e necessidade de “mais”, quer através do que nos acontece quer através do que reconhecemos disso. Quando referimos existir para a segunda parte do discurso, para a nossa condição actual, uma subida de aproximação ao nosso *si pleno* (**C**, **E1** **E2** **E3** ... até **B+**) estávamos a pôr em relevo o papel que o “sucedâneo” pode ter e, como não sabemos “quem nos falta”, que na maior parte dos casos terá nas nossas vidas. Se não é impossível para uns a sorte de atingirem **B+** a um primeiro reconhecimento, o mesmo não acontecerá para outros. Insistimos novamente nesta questão: devido ao “nevoeiro” em que estamos, o progresso que podemos fazer em direcção a **B+** processa-se por via do reconhecimento: para *mim*, avançar é reconhecer *o outro* como acrescentando um qualquer tipo de “mais” que possa “encher” o meu *si-que-é-falta*, ou, para dizê-lo na linguagem do *mito*, reconhecer *o outro* como correspondendo à “metade” que me falta. Mais, devido ainda ao “nevoeiro” que somos, o reconhecimento é sempre precário, o que se traduz na possibilidade de enganos, de reconhecimentos que aparecem *a posteriori* a essa luz (como vimos com o exemplo do *Romeo e Julieta*).

Comecemos pelo princípio. Como vimos, a situação em que inicialmente nos encontramos corresponde à situação de “segunda viuvez” (i.e., ao estádio **C**), a qual se caracteriza, para nós, por estar marcada por um máximo de esquecimento ou, dito de outro modo, por um desassossego mínimo e como que sem objecto identificável.

⁹⁵ Ideal no sentido da “metade certa” da paleantropologia fantástica – da “metade certa” da etiologia que corresponde, como vimos, ao ponto de fuga da inquietação humana e na qual essa outra pessoa aparece como o ou a “tal” excepcional. Isto é, como a cura para todos os males.

Estamos “abandonados”, mas sem termos consciência, num primeiro momento, de que é assim. Não sabendo bem que assim é, cada um de nós tem de raiz uma identidade “desfalcada”, estamos “viúvos”, “abandonados”. Neste primeiro momento a única prova disso é um desconcerto vago, possivelmente ainda latente e de intensidade não-avassaladora. O que é curioso é que este “desfalque” não se esfuma sequer no *estado de latência*: esta inquietação vaga e indefinida é o que desde sempre lança o ser humano para aventuras de identificação e de “divergência”, divergência no sentido de entretenimento. Melhor dizendo, mal pomos um pé na vida estamos já presos à nossa própria falta, se inicialmente a “combatemos” por via de o que quer que seja (e.g. através do trabalho, do turismo, da leitura ou do xadrez) é porque ou confusamente reconhecemos nisso qualquer coisa que nos pode dar “*mais*” ou porque o nosso desassossego latente nos empurra para coisas que nos distraiam do viúvo que temos dentro. Claro que isto não é referido expressamente por Aristófanes. Aliás, a “substituição” da “metade perdida” só aparece no discurso como podendo ser feita por outra pessoa “parecida”, e quanto mais parecida melhor. No entanto, resulta do carácter total e permanente de *eros*, expresso no discurso, a possibilidade de haver recurso a outros expedientes de menor qualidade, digamos assim, para “colmatar”, desde o início, a “moinha” humana. Sejam expedientes de substituição de longínqua ordem (eficazes q.b. na medida em que a inquietação é ainda mínima), sejam divertimentos que permitam a pessoa afastar-se do incómodo que possa ter. No limite, poderíamos à medida que fossemos identificando certos *estados da vida*, fazer igualmente uma escala para o estádio **C**, ou até aumentar o número de estádios da “etiologia ao contrário” para que pudessem dar conta das nuances que deles decorrem. Aqui, quando começamos a tentar desformalizar os estádios da vida humana descritos por Aristófanes, vemos o quão complexos são.

Passemos para o estádio **E** (que corresponde ao estádio **D**, à compensação da dupla viuvez de **C** por via da substituição da “metade certa” por outra “metade” parecida, melhorado pela invenção da união sexual). Ora, a escala **E** contempla diferentes tipos possíveis de situações. Do tipo, por exemplo, “Don Giovannista” em que a paixão existe, “chama” e é “urgente” devido ao maior ou menor grau de inquietação, mas à qual sucede sempre uma rápida desilusão que conduz a uma série de “substituições” na

forma do “este não, este não, este não”. Aqui pode estar em causa um mero “divertimento”, algo que, como vimos, o modelo também explica, mas pode também ter que ver com o facto de a paixão durar um espaço de tempo muito curto, no limite um só instante. E os constantes desenganos impulsionados pela inquietação de base e o falhanço como que continuamente criando pressão acelerada de substituição (o que pode traduzir-se na compreensão de que algo “não está certo”). Outro tipo de situação que a escala de **E** contempla tem justamente que ver com o momento no qual a paixão “de caixão à cova” nos acontece (e aqui entra o que foi dito sobre a antropologia do enamoramento): reconhece-se o outro doravante como “ponto cardeal”. Não sendo exclusivo deste tipo de situação em particular, a sua “eficácia” pode conduzir mais facilmente, e (sublinhe-se) por hipótese, ao reconhecimento retrospectivo de que faltava *alguma coisa*, de que sempre faltou *alguma coisa*. Que se é essencialmente falta. Esta é a componente possível de *anamnese* (de tomada de consciência ou de “desmagooização”) que qualquer reconhecimento, e deste tipo em particular, pode provocar. Igualmente, pode-se reconhecer que o que está em causa na vida é a aventura da supressão do “menos” que somos. E assim sucessivamente. Cada vez que se reconhece “o mais importante”, nem que seja por um só instante, abre-se a possibilidade da tomada de consciência, e cada vez maior, quanto mais não seja no sentido puramente negativo do conhecimento do “coto” que se é.

Mas, se virmos bem, para nós, que estamos perante a incógnita do “desfalque” de nós mesmos, uma descrição como a que fizemos do estádio **E** pouco difere da que poderíamos fazer do estádio **B+** (**B**, as duas “metades certas” uma perante a outra e abraçadas, melhorado pela invenção da união sexual). Na medida em que a paixão (corresponda a **E**, **E_n** ou a **B+**) mostra sempre o outro como o “ponto cardeal” (isto é, como o “mais que tudo”). O que se traduz, para nós, no facto de que só é possível saber se estamos em **E₁**, **E_n** ou **B+** *a posteriori*, ou então nunca saber; quer dizer, só é possível quando se reconhece que outro está a deixar de aparecer como o “mais que tudo”. Ora, isto pode não acontecer necessariamente (i.e., um reconhecimento de que afinal “não é”), todavia permanece sempre como hipótese (primeiro, porque não sabemos a não ser por via da intuição própria da paixão que **B+** é **B+**, segundo, porque **B+** é diferente de **A**, o que justifica que mesmo estando nós no melhor dos cenários que é **B+** possamos

ainda sentir: “não é isto”). Por outras palavras, o estágio **B+** só pode ser tido por estágio **B+** teoricamente, na medida em que qualquer grau do estágio **E** é percebido como **B+** até ser posto à prova pelo que nos acontece e pelo que percebemos daquilo que nos acontece. A paixão, enquanto pulsa, se existir num qualquer grau de **E**, vê-se a si mesma como **B+**. Nesse sentido, o estágio **B+** é parecido com um grau de **E** ainda não posto à prova, ainda “em lua de mel”.

Porém, note-se bem, dizer isto não significa desprezar a importância da possibilidade de **B+**. Como vimos, é justamente aí que, dentro do que são as nossas limitações, está a plenitude que podemos ambicionar.

Dito isto, e tendo em conta o que já vimos, importa vincar um ponto importante relacionado com a maneira como se transita de reconhecimento em reconhecimento. Ora, o “modo de trânsito” entre diferentes reconhecimentos (do “quem e do quê” que importa na vida) processa-se por obra da negação. Não por obra de uma negação necessariamente consciente (ou gratuita ou vazia), mas de uma negação que se materializa na compreensão de que o que se achava identificado por um dado reconhecimento já feito não chega, afinal, para dar sentido à vida, ou, se se preferir, para preencher o défice de identidade de que somos portadores. No caso de nunca se ter reconhecido nada, quando se reconhece há também negação, negação do estado em que se estava anteriormente e que passa a ser compreendido como insuficiente *etc.* Claro que estas negações, como lhes chamamos, podem estar mais ou menos acompanhadas da lucidez de se compreender que se não sabe, tudo somado, o que está em jogo. Em suma, afinal que é que se deseja e procura? Afinal quem é?

Bem entendido, estes breves apontamentos não pretendem sequer resumir o que se passa em todos ou sequer em qualquer um dos estádios pelos quais qualquer vida humana pode passar. Evidentemente que não. O “modelo”, o “esquema” de Aristófanes pretende nem mais nem menos isso, dar conta do que se passa em todas as instâncias da vida humana; isto é, pretende ser uma explicação da nossa vida, de todos os caminhos que para cada um de nós se abrem e se concretizam. E a totalidade da vida, como nos diz o autor através do seu *modelo-anti-modelo*, não é passível de ser descrita e muito menos explicada – não se pode “resolver” a odisseia do enigma da plenitude.

Há, todavia, um ou outro aspecto que resta ainda sublinhar no que toca às diferentes manifestações da “exigência de mais” e ao “modo de trânsito” entre os diferentes estádios de *eros*.

O primeiro aspecto tem que ver com o uso que fizemos de palavras como subida, avanço e ascensão. O uso justifica-se, quanto mais não seja, por oposição à linguagem do campo semântico de *lapso* que utilizamos aquando da análise da paleantropologia fantástica. À parte isso, o que está aqui em jogo é um itinerário de superação de uma condição fáctica. Trata-se, portanto, de um projecto ascensional nesse sentido. No entanto, há uma diferença substancial entre o que sucedeu na “história clínica da humanidade” e o que sucede connosco. A “história clínica da humanidade”, como o próprio nome indica, tem uma cronologia definida: é uma série fixa de acontecimentos, sucederam-se uns aos outros no tempo – primeiro **A**, segundo **B**, terceiro **C**, depois **D**, depois **E**. Ora, o mesmo não acontece na nossa vida, que pode percorrer essas etapas, mas não com um itinerário fixo à partida e igual para todos. Ou seja, a nossa vida não segue uma série de etapas pré-determinada. Para Aristófanes a vida humana não é uma autoestrada em que se parte de X e se passa por Y para chegar a Z. Começa-se no estádio **C**, é verdade, mas o que nos acontece, a cada um de nós, está sempre em aberto: tanto se pode permanecer sempre no estádio **C**; passar de **C** para **B+** e voltar para **C** (ou porque a outra pessoa morre, ou pura e simplesmente porque **B+** não é **A**); pode-se passar de **C** para **E**, de **E** para **B+**, de **B+** para **E** e depois para **C**. As combinações possíveis não pressupõem um sentido sempre ascendente (**C** ---» **B+**). A ascensão pode ser uma “aspiração”, podemos ter um projecto de “subida” e de superação da nossa condição, mas aí, a ser a sim, estamos do domínio do “sonho” e do “desejo”; quer dizer, não há qualquer garantia de que se venha a ter qualquer sucesso (chegar a **B+**), de que se saia sequer do ponto de partida (de **C**) ou de que se “suba” em linha recta – sem dúvidas, recuos ou paralisias. Mais, o desenvolvimento da inquietação vital e do dar-se conta do problema que se é também não se opera no quadro de uma estrutura linear. Quer dizer, claro que quanto mais estádios se percorre mais são os reconhecimentos que potenciam o desenvolvimento disso. No entanto, pode haver casos que não. Vejam-se os seguintes exemplos: pode estar-se em **B+** tanto numa circunstância de “lua de mel” completa na qual se esquece tudo o resto, como numa situação de extrema angústia, na qual se está

perto do ser humano que para nós é excepcional e que ao mesmo tempo não é suficiente (tal como na etiologia o momento **B** correspondia ao momento de maior desconcerto justamente porque a proximidade das duas “metades certas separadas” lembrava antes de mais o carácter inarredável da separação). Tanto como também se pode dar que alguém que esteja em **C**, esteja aí porque tendo passado por outros estádios da vida chegou à conclusão de que **A**, o superlativo, não é pura e simplesmente possível. O que é importante ter em conta é que o “modelo” de Aristófanes desenha um itinerário de recuperação da compreensão da situação em que se está e de recuperação de um qualquer grau da “plenitude” que se deseja, mas que, no entanto, é intrincado, complexo, labiríntico, e que a aproximação o mais possível do fito cuja nossa própria condição “doentia” inscreve em nós não depende, em última análise, inteiramente de nós.

Este é o segundo e último aspecto para o qual gostaríamos de chamar a atenção nesta secção: o itinerário da nossa vida não depende inteiramente de nós.

Como estivemos a ver, o “modelo” gizado por Aristófanes põe no seu centro o humano como vítima de um condicionamento interno, de uma “ausência” ou um “aquém” congénito, mas de tal maneira que essa “ausência” só se manifesta explicitamente e só pode ser melhorada por via de reconhecimentos externos. Isto que dizer que a componente “externa” é não só importante, como essencial. Dito por outras palavras, o humano para melhorar a situação em que à partida se encontra está dependente do que lhe aparece, daquilo que lhe aparece, e do modo como isso que lhe aparece “mexe” ou não com a sua inquietação latente, se tem capacidade ou não para despoletar um reconhecimento positivo – de que esse quê ou quem que aparece é importante, e a partir de aí ajudar a remediar “pouquidade” do próprio. Ou seja, a *minha* vontade não controla o meu condicionamento interno nem controla a “silhueta” do meu condicionamento interno, não controla a quê que é sensível, muito menos que aquilo a que é sensível encontra eco no que no desenrolar da vida surge perante mim. Dito por outras palavras, o “outro”, a “metade certa”, o ponto de fuga que para *mim* pode ser um dado ser humano excepcional, se tenho a sorte que me apareça, aparece sempre como surpresa. É isso que está em jogo, como vimos, no mecanismo de reconhecimento do qual Aristófanes está a falar – porque sei muito pouco sobre a minha “falta”, e não

sei nada sobre o quê ou o quem em “falta”, só posso descobrir o que quer que seja nesse domínio por via da surpresa, de algo ou alguém que se me imponha, e isso corresponde justamente ao fascínio da paixão. A paixão impõe-se, não se explica, portanto não se pode forçar nem decretar. Não se pode decidir: “amanhã, às tantas horas, vou apaixonar-me pela pessoa y”.

Há, todavia, uma coisa que podemos fazer e que em certa medida corresponde, no texto de Aristófanes, ao apelo à moderação⁹⁶, que como se sabe entronca num mote muito particular da tradição da grega. Ora, o que podemos fazer é estarmos disponíveis para receber, mesmo sabendo que nada depende de nós. Aprender a ser aberto e receptivo, para o caso de o “ser humano x excepcional” aparecer, não nos apanhe a dormir, distraídos, indisponíveis, fechados. Por outras palavras, importa perder a arrogância de se achar um todo completo, de se achar que se basta a si mesmo e que se não precisa de nada nem ninguém. Aristófanes diz: “ (...) se não mostrarmos comedimento para com os deuses, é de recear que sejamos de novo divididos (...). Eis, pois, o motivo por que cada homem deve incitar plenamente os outros à veneração pelos deuses (...) Que ninguém lhe desobedeça (todo aquele que desobedece aos deuses aborrece...)” (193a-b) Este ponto é relevante, porém, e ao contrário do que dissemos no princípio, trata-se também aqui de uma “pescadinha de rabo na boca”. De sorte que tornarmo-nos mais “humildes” também pode não depender inteiramente de nós – dado nascermos numa “nebulosa” e estarmos na irremediável dependência do exterior (que por sua vez não depende de nós) para descobrirmos uma “aberta” que nos faça “ver” e nos permita compreender a nossa verdadeira condição de sobretamanha pequenez.

Em virtude do que acabamos de ver, percebemos o quão fundamental é o acaso⁹⁷ na vida humana. Mais, percebemos o quão Aristófanes sublinha a importância da experiência vivida, do concreto das coisas que nos acontecem e da força com que nos movem ou não, de sorte que faz toda a vida humana depender do que experimentamos e da maneira como essa experiência concreta nos afecta. Não quer dizer que não existam outras condições necessárias para “compreender a situação em que se está” e

⁹⁶ Cf. 193a-c, onde Aristófanes nos aconselha cautela para não virmos a ser culpados de *hybris* e insta que não nos deixemos guiar, tal como os nossos antepassados, por uma ambição titânica.

⁹⁷ A sorte, o azar, a fortuna, o que quer que se lhe queira chamar.

poder agir sobre ela – quer dizer simplesmente que, para o cómico, a experiência vem sempre primeiro e determina, consoante a sua qualidade, a eficácia das outras ferramentas de que dispomos para “compreender” e, de seguida, “melhorar” a nossa vida.

V – A vida como passagem sem porta para a totalidade

1. A identidade humana

Nesta secção final apresentaremos, correndo o risco de em grande medida cometermos um excesso em matéria de repetição, num esforço de sistematização, os traços gerais da antropologia de Aristófanes, ou, como lhe chamamos anteriormente, resumiremos a descrição etiológica⁹⁸ que exprime a sua concepção do homem. Para terminar, repetiremos também a apresentação de dois horizontes de sentido que podemos encontrar no discurso, e que são particularmente importantes. Horizontes de sentido que têm justamente que ver com a necessidade de “atacar” o oximoro do humano que aqui está em causa e perceber, afinal, se há ou não há cura para a “doença” da vida.

*

Como vimos, a concepção do homem que Aristófanes defende no *Banquete* não implica a afirmação da fantasia de que o antepassado do humano foi um ser esférico, de que há muito tempo o humano foi dividido por Zeus e assim sucessivamente. Não, não se trata disso. Pelas razões que já estudamos podemos dizer com toda a segurança que, antes do que sobre qualquer outra coisa, o discurso de Aristófanes indaga sobre o mistério da identidade humana – apresenta uma ainda nova e original forma de compreensão do humano. Deixando de lado as justificações já apresentadas, eis os traços gerais dessa mesma concepção:

Primeiro, o ser humano é um ser doente, cuja patologia tem um carácter congénito: trata-se de uma “pobreza constitutiva”. Aquilo que o poeta francês diz de si próprio – “je suis né troué”⁹⁹ – Aristófanes diz de toda a humanidade. O humano é auto-insuficiente, o que significa que todos estamos moldados na forma da “falta”. Falta, sim.

⁹⁸ Cf. II, pp. 79 e ss.

⁹⁹ Henri Michaux, *Ecuador (Journal de voyage)*. Entrada de dia 24 de Abril, Quito.

Um bom conceito para definir a fisionomia da doença humana, uma boa palavra-passe para entrar no cofre-forte da antropologia aristofânica.

Segundo, esta “falta” é uma falta do *si*. Não é uma pobreza material, de um atributo isolável, mas *de si mesmo*, geral e identitária. Como já vimos, o humano é descrito como uma espécie de Hécuba que perdeu a realeza e a magnificência da sua condição original. Para evocar uma outra tradição familiar, poderíamos ter falado igualmente da expulsão de Adão do Paraíso. Na medida em que tanto nestes casos como no nosso se deu uma queda definitiva que acarretou uma perda irreparável, tendo a partir de si toldado todos os sucessivos instantes da vida e do ser do homem decaído. O que importa salientar é o ponto comum entre todas estas antropologias, e que se traduz na tentativa de explicar por via da descrição da perda, através da descrição do exílio ou através da descrição do corte como doença, o facto de o humano ser um ser intimamente marcado por *falta*. No entanto, se o caso de Hécuba exprime a decadência por via da revolução da condição social original, o discurso de Aristófanes fala da queda não de uma condição social mas de uma queda do *si*. Do *si mesmo*. Uma “mutilação” inscrita no cerne da própria identidade.

Terceiro, esta doença da identidade, esta “falta”, corresponde à circunstância de o *ser* do ser humano não estar inteiramente contido na sua identidade efectiva – na identidade que parece ser-lhe é dada. A doença é aqui a expressão metafórica do carácter desacompanhado da identidade humana, em que tido e devido de maneira nenhuma coincidem. Está-se a dizer que ao que há da sua identidade o humano acrescenta o que falta. Melhor dizendo, o humano sente-se de raiz aquém do seu *si-mesmo* (daquele que sente que *deveria ser o seu si*) e para lá do seu *si-fáctico*. O *si-mesmo* sendo equivalente ao superlativo (i.e., à plenitude absoluta de si) e o *si-fáctico* equivalente às determinações que realmente tem, próprias de um ser limitado. Neste sentido pode falar-se de uma identidade monstruosa, porque se define por dois elementos desacompanhados e incompatíveis.

Quarto, a doença humana é uma doença não-declarada, pelo menos à partida. Isto tem que ver com o que vimos a respeito do “caminho do esquecimento”. Para o caso basta recordar que lethê não diz só respeito a um esquecimento de um dado histórico, mas também a escondimento. Ou seja, a nossa relação connosco, com a “falta” que somos,

está marcada por opacidade. Não obstante, a identidade monstruosa do humano faz com que ele esteja constantemente, mesmo se de modo inconsciente, no encalço de um paliativo possível, acabando assim por “pôr” algo que o *encha* nas várias coisas que faz, ainda que isso possa não ser mais do que um calmante provisório. Mesmo se tantas vezes sibilina, o humano, porque tem esta identidade desacompanhada, carrega às costas sempre a necessidade de *si*, que se traduz numa pressão para encontrar a solução do *si*. Ou seja, o desejo humano de suprir a “falta do si” é o desejo que prevalece sobre todos os outros desejos e do qual todos os outros se nutrem. Claro que, na maior parte do tempo, não se tem consciência de que se vive assim a vida: como um “buraco por tapar”. A vida, regra geral, não é nem vista nem experimentada assim – como um problema à espera de ser resolvido; pelo contrário, é vivida como se normal fosse a necessidade de “procurar”, de “fazer” e de “encontrar”. O aspecto silente da deformidade humana induz o aparecimento automático, como que de *dentro*, de uma pseudo-solução. É por termos uma relação opaca connosco mesmos que normalmente a “doença” não é percebida como tal, que a deformação é percebida como conformação, que a necessidade de procurar não se sabe o quê é percebida como liberdade de acção, que a anormalidade é percebida como normalidade e assim sucessivamente.

Quinto, a doença pode tornar-se declarada. Podemos tomar consciência da contradição prevalente na nossa identidade. A acontecer, a angústia existencial cresce a um ritmo proporcional.

Sexto, a melhor hipótese que temos de atulhar o hiato de identidade que somos é numa relação amorosa. No entanto, não passa disso: da melhor hipótese. Porque o hiato é infinito. A doença do humano, sendo uma doença do *si*, é incurável.

*

Claro que podemos expor o problema sob uma perspectiva inversa. Se o lado negativo desta antropologia aparece à luz da doença da identidade desacompanhada, podemos, por outro lado, colocar a tónica no facto de a doença ter que ver essencialmente com a compulsão que humano tem de se fazer pleno, e, portanto, de se tornar, também, melhor. Digamos que no humano o desejo e a procura da totalidade é o reverso (i.e., o duplo, o polo oposto) da “falta” e, nesse sentido, a doença eleva o humano – põe-no

num plano diferente do resto dos seres vivos. Ainda que haja uma quase total normalização da sua condição de “meteco” da identidade, a sua vida não deixa de ser a cada instante dominada por um acontecimento no qual a procura e o desejo de *mais* são centrais. Pois que em todos os cuidados, em todas as acções e em todos os alvos da vida humana é sempre “o mais” que se faz alvo. E esse “mais”, propósito ininterrupto da viagem humana, é a plenitude de *si*. Plenitude *tout court*.

Repare-se que, e ao contrário do que hoje dizemos tantas vezes, o homem que está a ser descrito não tem nada de um “indivíduo”, dado que o conceito de indivíduo pressupõe autarcia identitária. Ora, a “falta” exprime justamente o oposto – exprime a insuficiência pessoal de todos e de cada um. Sozinho, o humano não é um indivíduo, não é “uno”, não é indivisível. A sua característica essencial é ser um fragmento que deseja e procura a completude de si, e é isso que o impele a exceder-se através do exercício mesmo da sua própria superação. Na medida em que a *falta* se traduz na exigência humana de *transcendência* de si, no sentido de escapar e de ultrapassar a sua identidade fáctica. O humano é aquele que tem desde sempre inscrito em si um projecto de plenitude. Quer dizer, se o traço principal do humano reside na “pobreza” do seu si, há nele, ao mesmo tempo, algo “rico” a partir do momento em que, no *antes* do seu próprio ser, a si mesmo exige *mais*.

Em suma, a “doença” corresponde à compreensão do *si* do ser humano como um *si mutilado*, que se define por ter a *plenitude de si* no exterior do seu *si mesmo*, de tal maneira que a vida humana se apresenta como a agitação operada pelo silente motor do desejo e da procura de um *si* acrescentado, sempre e sempre e sempre acrescentado. Isto quer dizer que para Aristófanes o que está em causa na vida é o *ultrapassamento de si*, o ultrapassamento *do* si. A vida é um projecto obscuro cujo fito se reduz sempre à urgência da “transcendência” de si. Mas, sabendo nós que isso corresponde a uma “odisseia do impossível”, por que razão insiste Aristófanes em dizer que a relação amorosa pode ser o “milagre” que, não se sabe a quem, a todo o instante exigimos?

2. *Eros*, o ultrapassamento de si – considerações finais.

Ora, a necessidade de “transcendência” de si é, no sentido em que vimos, o cerne da antropologia gizada por Aristófanes. Este é o Norte para o qual todas as nossas rotas nos dirigem – mas haverá realmente porto onde aportar?

Há realmente um porto? Se sim, onde o procurar? Aqui retomamos o fulcro da pergunta aristofânica, e que é a “pergunta da vida”: há ou não solução para a *exigência* que a forma como somos nos impõe? se sim, onde, qual? Onde se situa o porto de plenitude para o qual, às cegas, tentamos navegar? Vimos que a vida humana se reduz ao projecto do ultrapassamento de *si*, mas a que é que isso corresponde, se é que verdadeiramente corresponde a alguma coisa?

Agora que já analisamos todo o discurso, é verdade que estamos já “fartos de saber” que o único trajecto que Aristófanes afirma como podendo cumprir a nossa “petição do impossível” corresponde ao trajecto do enamoramento. Mas, afinal, como é que a relação amorosa pode, na sua forma mais forte, fazer com que nos ultrapassemos a nós próprios e resolvamos o nosso défice de identidade? Que é que a relação amorosa tem que ver com identidade?

Aqui há que regressar à etiologia propriamente dita.

A descrição do homem primitivo revela que o ser humano é um *ser* especial: cunhado pelo primeiro, está simbolicamente marcado pelos seus atributos. Quer dizer, o ser humano está marcado de raiz pelo pleno. Mais, depois do corte sobram “duas metades”, dando-se, e este é o ponto a sublinhar no que toca o problema da identidade, que uma é tanto o que é como o que é a outra. Juntas poderia voltar a ser completas, suficientes, plenas. Neste contexto, Aristófanes diz que *Eros* é o curandeiro do *mal* humano, na medida em que, já o dissemos, a dinâmica mesma do apaixonamento – do *eros* recíproco – pressupõe sensação de autossuficiência. Para dois enamorados o mundo começa e acaba *no outro*. Nada de exterior parece importar. Todos os problemas se dissolvem, todas as dificuldades aparecem esvaziadas, apesar de, tantas vezes, manterem a sua actualidade. Neste sentido, a *falta* que se é parece poder encontrar na relação *erótica* cura e solução, parece ser-se mais do que verdadeiramente se é.

Mais, falando de um par de enamorados, diz Aristófanes a páginas tantas: “imaginemos, por exemplo, que Hefesto chegava junto deles com os seus utensílios e, ao vê-los deitados no mesmo leito, perguntava: «Que é que vocês, criaturas, pretendem um do outro?» E, perante o embaraço deles, voltava a perguntar: «Não será a isto que vocês aspiram – a identificarem-se o mais possível um ao outro, de forma a não mais se separarem noite e dia? Se é essa a vossa aspiração, estou disposto a fundir-vos e soldar-vos numa só peça, de tal modo que em vez de dois, passem a ser um só. E assim vos será dado ter uma única vida enquanto viverem, como se fossem uma só pessoa; e como uma só pessoa não de continuar lá no Hades, depois de morrerem, levados por uma única morte! Mas vejam lá se é a isto que aspiram e se este destino vos apraz...». Perante uma tal promessa, estamos certos de que não haveria uma pessoa sequer capaz de recusar ou de exprimir outro desejo!”. (192d-e). Ora, esta é não só uma passagem muito conhecida do discurso, como muito relevante. O que esta subversão do conhecido episódio da Odisseia (VIII, 266-366) expressa é que o desejo da plenitude de si está ligado ao desejo de fusão do próprio com *outro* ser – o ser amado. Um pouco antes (192c), Aristófanes diz também que os enamorados não mais aceitam separar-se um instante só que seja. Traduzido por miúdos, isto significa que os protagonistas de uma relação amorosa mesmo não estando cosidos por Hefesto não aceitam não se partilharem, não se perderem um no outro, a não ser absolutamente.

Pode parecer que nos estamos a repetir gratuitamente, mas não é bem assim. Recordar que na etiologia cada um é um ser duplo que se tornou *dois* permite-nos perceber um ponto importante da concepção aristofânica do humano: *eu* e *tu* são dimensões não contrárias mas complementares de um só ser. Literalmente, diz-se que no enamoramento *eu sou o outro* e *o outro sou eu*. É isto que significa no enamoramento não ser possível os apaixonados não se perderem, não se *perderem* mesmo, a não ser absolutamente.

Veja-se: na relação amorosa aquele que *eu* pensava ser um *tu* é um *eu*, assim como *aquela* que *eu* pensava ser um *eu* é um *tu*. A relação amorosa faz explodir a normal percepção da identidade pessoal, habitualmente centrada sobre si mesma, sobre a ideia de si como um “indivíduo”. Na relação amorosa, o “ego” sofre uma alteração radical (e, no limite, a haver limite, desaparece). Por um lado, dissolve-se na compreensão de que

eu sou um *tu* (de que eu sou exterior a mim mesmo) e, por outro lado, vê-se aumentado, não quantitativa mas qualitativamente, por *outro*, pela compreensão de que este *tu sou eu* (de que o que é exterior é-me interior). É muito difícil exagerar a importância deste ponto. Porque se o enamoramento aparece em Aristófanes como a “chave” da vida é devido ao facto de consistir na “experiência” do ultrapassamento da condição humana fragmentária. Quer dizer, há uma componente de plenitude nas relações amorosas que não se esgota em si mesma e que diz respeito à experiência da cura do si desacompanhado – os enamorados fazem a experiência da superação da circunstância humana particular (histórica, *mutitada*). Resulta evidente da etiologia que aqui não existe o sentimento do carácter estanque de noções como alteridade e ipseidade. Na paixão, a alteridade torna-se ipseidade e a ipseidade alteridade. Aquilo que normalmente é tido como um dado, a *minha* separação irrevogável do que há, está sempre a ser posta em xeque pela experiência *erótica*. Na medida em que se diz que *eros* é recuperação do *estado original*, quer dizer, que é a possibilidade de fusão do sujeito *no* objecto porque o objecto é, afinal, sujeito e o sujeito objecto.

A ser assim, se a experiência do enamoramento conduzir ao desaparecimento do *si* que leva à superação do *si*, então podemos mesmo falar de “cura” da doença.

*

Ora, esta interpretação que se fez do acontecimento da paixão tenta justamente levar até às últimas consequências a afirmação de Aristófanes de que o amor “cura” o desfalque da identidade humana (193d). No entanto, como sublinhamos já várias vezes no decorrer deste trabalho, uma interpretação “ponto por ponto” da sua antropologia não revela isso.

De facto, o comediógrafo diz que o fito da vida humana pode passar pelo enamoramento na medida em que este equivalha a “fusão” mesmo. Ora, não equivale. O exemplo citado em que Hefesto é convocado, exprime ao mesmo tempo o desejo dos enamorados em serem “cosidos” um ao outro e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de realização disso (192d-e). Como vimos anteriormente, **B+** $\neq$ **A**. O que significa, na linguagem da paleantropologia, que duas “metades certas” mutiladas mais a *invenção da relação sexual* não iguala a união total pressuposta na situação esférica propriamente dita, na condição saudável. Quer dizer, subsistindo numa relação equivalente a **B+** o

desejo de “fusão mesmo” com o ser amado, subsiste também a falta. Portanto, uma situação de apaixonamento bem-sucedido não é de todo idêntica à “unidade original”. Em última análise, todo o enamoramento é insuficiente para curar a doença da falta humana. Por mais aparentemente perfeita que seja uma relação amorosa, não se trata nunca de “esfericidade”, trata-se isso sim, ainda de “separação”, mesmo que um pouco atenuada ou melhorada pelo calmante da *invenção da cópula* e do relacionamento passionais. É inclusive curioso que resulte do dispositivo etiológico que **B+** seja o ponto máximo, o paroxismo da manifestação da doença da identidade humana – **B+** é o momento em que se torna possível o reconhecimento da insuficiência da paixão, da impotência de *eros*, na medida em que mostra a inexorabilidade da “separação”, da impossibilidade da “fusão a sério”. Ou seja, a relação amorosa mostra um “mais” de muito perto, mas mostra-o ao mesmo tempo como inatingível.

Neste sentido, o valor facial do discurso de Aristófanes corresponde a um “rasgado” elogio da “potência” de *eros*, enquanto o seu valor real corresponde exactamente ao contrário, a uma demonstração da “impotência” *eros*.¹⁰⁰ Na medida em que se o enamoramento não constitui um ultrapassamento efectivo do *si* (uma fusão total de sujeito e objecto) então, em última análise, *eros* não passa de uma espécie de “terapia ocupacional para doentes incuráveis”. Mais, o seu único poder é o de mostrar o quão desacompanhada é a identidade humana – que o *ser* do humano “querendo” o “mais e o fora de si” está irreparavelmente “preso a si”.

O enamoramento, mesmo o mais forte, encontra um limite. O limite da doença da identidade humana. Esse limite deixa, mesmo aí, nesse estágio assintótico, o humano no seu estado de sempre: na separação de si de tudo o mais, inclusive do ser amado. Não há verdadeira fusão sujeito-objecto no enamoramento, há só uma aproximação. Se quisermos, há, quanto muito, uma miragem. O enamoramento é um “quase”, quando o “quase” é manifestamente insuficiente. Quer dizer, o máximo que se pode dizer é que o auge da miragem da experiência da paixão possa corresponder ao sabor do imediato no mediato, da transformação ainda no mesmo. Porque não é possível reverter o corte original, a doença do humano aparece incurável e o enamoramento um mero paliativo.

¹⁰⁰ O que também é característico da comédia. Os elogios na comédia normalmente “trazem água no bico”, quer dizer, normalmente são um modo ainda mais incisivo de “deitar abaixo”.

Dito de outro modo, o homem, estando separado de tudo e de todos, está e estará sempre separado de si mesmo. Kerényi no seu livro sobre Prometeu escreve algo que se aplica também ao nosso caso e que em poucas palavras remata a questão: “Um deus pode ferir e ser ferido, pode curar e ser curado; o homem pode ferir e ser ferido; enquanto médico, pode curar e, considerado como homem ferido, ser curado. Mas considerado como homem, ele é incurável.” (p. 31; *vide* bibliografia) Isto é, sempre que de um ponto de vista antropológico falamos de “esfericidade”, de plenitude e de totalidade¹⁰¹ está subentendido o paradoxo de se tratar de uma plenitude deficiente, de uma totalidade relativa e assim sucessivamente. Na medida em que o plano humano é o plano do relativo, do limitado e da dependência.

Há um outro ponto essencial da paleantropologia aristofânica que aponta para isto, nomeadamente aquele que diz respeito à cirurgia feita por Apolo depois do corte, a qual torna o lado de *dentro* primitivo no novo lado de *fora*¹⁰², e que exprime o facto de o ser humano estar constantemente, em todos os instantes, virado para a sua própria “falta”. Isto é, o homem, em tudo o que lhe aparece, seja a “metade certa” seja uma “ninharia”, vê isso mesmo como qualquer coisa que lhe é devido, que lhe pertence, ou seja, vê sempre e inarredavelmente qualquer coisa da sua “falta” inerente e da própria miséria que ele mesmo é. A cada momento da vida, em tudo o que há fora de si, o homem contempla um espelho que lhe devolve a imagem do doente que ele próprio é. E este ponto do discurso não deve ser esquecido. A forma como estamos constituídos é tal que em tudo e a todo o momento vemo-nos a nós próprios, o que quer dizer que vemos, com maior ou menor acuidade, uma *mutação*, uma confusa falta de qualquer coisa de *superlativo* que é como se nos fosse devida. Neste sentido, o enunciado de Kerényi, de que o homem, enquanto homem, é incurável, assenta como uma luva à antropologia de Aristófanes, onde este está sempre a ser recordado disso por *tudo* o que lhe aparece, até por aquilo a que o cómico chama “metade certa”, que não é, afinal, cura nenhuma.

*

¹⁰¹ Cf. III.1

¹⁰² Cf. III.2, p. 106.

O último ponto para o qual gostaríamos de chamar a atenção tem que ver com a possibilidade de não ser, na verdade, o enamoramento o “mais eficaz” paliativo da doença da identidade humana, mas outra coisa.

Ora, como vimos na secção anterior, *eros* significa antes de mais *tensão de plenitude*, tensão essa que corresponde à componente de desejo de um *si pleno* que acompanhada do *si que se tem* constitui a doença da identidade. Ou seja, o hiato *impossível* que exigimos a nós mesmos percorrer pode nada ter quer que ver com o acontecimento da paixão. O texto é ambíguo ao ponto de também permitir uma interpretação deste género – uma vez que: (1) *eros* é desejo e procura de plenitude, (2) a plenitude não pressupõe, evidentemente, os limites que o enamoramento deixa por suprir e (3) ignoramos por completo qual o “rosto” do *si mais* em falta.

Partindo do que dissemos anteriormente, de que há uma diferença entre o máximo do enamoramento (**B+**) e a plenitude (**A**), isso pode também significar que o *quase* que falta preencher para que o enamoramento constitua verdadeiramente um ultrapassamento do *si* não tenha esteja na verdade relacionado com a paixão, mas com algo diferente. No sentido em que esse algo diferente seria o que está na raiz da inquietação humana e, portanto, na raiz da inquietação que acaba por dar ao amor humano a sua força de transgressão-do-si ou, como estávamos a dizer, de *quase* transgressão ou de *aparente* transgressão. Ou seja, como também já vimos, a própria montagem do discurso deixa em aberto a possibilidade de que nem tudo é para ser tomado literalmente, de que, feitas as contas, o essencial não está no lugar onde *parece* – na intenção mais literal que defende a paixão como “chave” da vida, mas naquilo a que corresponde à *completude enquanto tal* (o **A** verdadeiro), e que não se acha reduzida ao acontecimento do amor humano.

Ora, esta possibilidade de leitura é uma à qual, no decurso deste estudo, demos particular relevância. Em primeiro lugar, vimos no “retrato” do homem-esfera que as suas características apontavam não para um somatório limitado de qualidades humanas hipostasiadas, mas, por arredondamento, para uma “plena acumulação de plenitudes”, ideia igualmente sugerida pelo significado simbólico da sua forma esférica¹⁰³. Em

¹⁰³ Cf. III.1.

segundo lugar, vimos que Aristófanes introduz um novo conceito de *eros*, revolucionando o entendimento do fenómeno erótico no qual a plenitude “sobe” enquanto “desce” o enamoramento propriamente dito. Em terceiro lugar, a análise que fizemos do esquecimento mostra que o humano não sabe o motivo da sua “inquietação”.

Sendo assim, pode-se afirmar existirem elementos mais do que suficientes para sustentar (a) que o melhor modo de suprir o mais possível a distância que separa o humano de si mesmo pode nada ter que ver com paixão amorosa, e (b) que o empreendimento da vida humana não é tal que possa ter um qualquer ponto de fuga, porque a plenitude não pertence ao plano do humano.

*

A doença da identidade é uma nostalgia da “totalidade”.

A patologia do humano é uma incurável megalomania do absoluto, tornando a vida num projecto falhado de antemão.

O humano é doente porque a sua condição implica querer sempre mais, cujo fito último só pode ser expresso por uma ideia simbólica, que aponte justamente para um plano relativamente ao qual não só lhe escapa o ângulo como lhe é inacessível.

O humano está condenado à “falta”, mas, enquanto não souber que assim é, pode encontrar consolação no “ir-se andando” – apoiado ora no paliativo da paixão ora em qualquer outro, eficaz q.b. e que o permita continuar a “faltar-se”.

Bibliografia

Obras de Platão (edições comentadas e traduções)

BURY, R. G. (ed.), *The Symposium of Plato*, W. Heffer and Sons, Cambridge, 1909

DOVER, K. (ed.), *PLATO, Symposium*, Cambridge University Press, 1980

ROBIN, L. (ed.), *PLATON, Le Banquet: Oeuvres complètes*, tome IV, Les Belles Lettres, Paris, 1929

PLATÃO, *O Banquete*, edições 70, Lisboa, 2019

PLATO, *The Dialogues of Plato*, Volumes I, II, III & IV, B. Jowett (trad.), Oxford at the Clarendon Press, 1953

Outra obras

AESCHYLUS, SOPHOCLES, EURIPIDES, ARISTOPHANES, *The Great Books Of the Western World*, volume 5, The University of Chicago, Chicago, London, Toronto, 1952

ARISTOPHANES, *Aristophanes in three volumes*, ed. B. B. Rogers, William Heinemann, London, 1924

ARISTOTE, *Rhétorique*, ed. M. Dufour, Les Belles Lettres, Paris, 1960

BAUDELAIRE, C., *Œuvres complètes* (Bibliothèque de la Pléiade, vol. I), ed. C. Pichois, Paris, Gallimard, 1975.

EMPEDOCLES, *The poem of Empedocles*, ed. B. Inwood, University of Toronto Press, Toronto, 2001

FREEMAN, K., *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, 1948

HESIOD, *Hesiod, The Homeric Hymns and Homeric*, ed. H. Evelyn-White, William Heinemann, London, 1967

HOMÈRE, *Illiade – Odyssée*, ed. P. Brunet, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1955

Estudos

BURCKHARDT, J., *The Greeks and Greek Civilization*, ed. O. Murray, Fontana Press an imprint of HarperCollins, 1998 (1st. Ed.)

BURGESS, T. C., *Epideictic Literature*, University of Chicago, 1902

CANGUILHEM, G., *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris, 1966

CARRIÈRE, J.-C., *Le carnaval et la politique. Une introduction à la Comédie grecque, suivie d'un choix de fragments*, Université de Franche-Comté, Besançon, 1983.

CARSON, A., *Eros the Bittersweet: An Essay*, Princeton University Press, New Jersey, 1986

CARVALHO, M. J., *Die Aristophanesrede in Platons Symposium: die Verfassung des Selbst*, Königshausen & Neumann, 2009 [apesar de este livro não ter sido por nós directamente consultado, muitas das teses apresentadas na presente dissertação descendem de teses já aí expostas]

DOVER, K. J., *Greek Homosexuality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1989

DROBOV, G. W. (ed.), *The City as Comedy: Society and Representation in Athenian Drama*, UNC PRESS, USA, 1998

EHRENBERG, V., *The People of Aristophanes*, Harvard University Press, USA, 1962

ELIADE, M., *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1963

ELIADE, M., *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1952

ELIADE, M., *Traité D'Histoire des Religions*, Payot, Paris, 1949

ENTRALGO, P. L., *La Medicina Hipocratica*, Revista de Occidente, Madrid, 1970

FIRPO, L. (dir.), *Storia delle Idee Politiche Economiche e Sociali, vol. primo: L'antichità classica*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1982

GRONINGEN, B. A. van, *In the Grip of the Past*, Philosophia Antiqua: a series of monographs on Ancient Philosophy, ed. W. J. Verdenius and H. Waszink, Vol. VI, Leiden E. J. Brill, 1953

HUNTER, R., *Plato's Symposium*, Oxford University Press, 2004

- KERÉNYI, C., *The Gods of The Greeks*, Thames&Hudson, London, 1951
- KERÉNYI, C., *The Heroes of The Greeks*, Thames&Hudson, London, 1959
- KERÉNYI, C., *Prometheus: Archetypal Image of Human Existence*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1963
- NAILS, D., *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 2002
- NILSSON, M. P., *Greek Piety*, Oxford at the Claredon Press, Oxford, 1948
- OTTO, W. F., *Theophania: Lo spirito della religione greca antica*, il melangolo edizioni, 1983
- OTTO, W. F., *Las Musas: el origen divino del canto y del mito*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1981
- RECKFORD, K. J., *Aristophanes' old-and-new comedy*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill & London, 1987
- REINHARDT, K., *Les mythes de Platon*, Gallimard, Paris, 2007
- ROMILLY, J., *Tragédies grecques au fil des ans*, Les Belles Lettres, 1995
- ROMILLY, J., *The life of Alcibiades: Dangerous Ambition and the Betrayal of Athens*, Cornell University Press, 2019
- THORNTON, B. S., *Eros: The Myth of Ancient Greek Sexuality*, Westview Press, Oxford, 1997
- VERNANT, J. P., *Mythe et pensée chez les grecs I*, FM, Paris, 1965
- WEIL, S., *Intuitions pré-chrétiennes*, Éditions du Vieux Colombier, 1951

Capítulos de livros ou revistas, artigos e outros

- BALDRY, H. C., "The Idler's Paradise in Attic Comedy", *Greece & Rome*, Vol. 22, No. 65 (Jun., 1953), pp. 49-60
- CARVALHO, M. J., "Do Belo como constituinte do Humano segundo Sócrates/Diotima", *Revista Filosófica de Coimbra*, 38 (2010), 369-468

CARVALHO, M. J., "Triumph of the ΠΑΝΤΟΠΟΡΟΣ? The Image of the Self-invented and Self-inventing ΔΕΙΝΟΝ in Antigone's First Stasimon", *Revista Filosófica de Coimbra* 55 (2019) 105-196

CRAIK, E. M., "Plato and Medical Texts: Symposium 185c-193d", *The Classical Quarterly*, 2001, Vol. 51, No. 1 (2001), pp. 109-114, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association

DOVER, K. J., "Aristophanes' Speech in Plato's Symposium", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 86 (1966), pp. 41-50, The Society for the Promotion of Hellenic Studies

GIORDANO, L., "Da Tucidide a Platone: il ruolo di Alcibiade nel "Symposium"", *Studi Classici e Orientali*, Dicembre 1998, Vol. 46, No. 3 (Dicembre 1998), pp. 1079-1110, Pisa University Press S.R.L.

GONZALEZ, F. J., "Temps discontinu, souvenir et oubli: les stratégies narratives du "Banquet"", *Revue de Métaphysique et de Morale*, OCTOBRE-DÉCEMBRE 2013, No. 4, Platon et l'art d'écrire (OCTOBRE-DÉCEMBRE 2013), pp. 477-489, PUF

HOBDEN, F., "How to be a good symposiast and other lessons from Xenophon's "Symposium"", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 2004, No. 50 (2004), pp. 121-140, Cambridge University Press

LUDWIG, P. W., "Politics and Eros in Aristophanes' Speech: Symposium 191e-192a and the Comedies", *The American Journal of Philology*, Vol. 117, No. 4 (Winter, 1996), pp. 537-562, The Johns Hopkins University Press

MUSURILLO, H., "The Problem of Lying and Deceit and the Two Voices of Euripides' Hippolytus 925-31", *Transactions of the American Philological Association* 104 (1974), pp. 231-238, The Johns Hopkins University Press

NICHOLS, M. P., "Philosophy and Empire: On Socrates and Alcibiades in Plato's "Symposium"", *Polity*, Oct., 2007, Vol. 39, No. 4 (Oct., 2007), pp. 502-521, The University of Chicago Press on behalf of the Northeastern Political Science Association

O'BRIEN, D., "Le empédocle de Platon", *Revue des Études Grecque*, Vol. 110, No. 2 (Juillet-Décembre 1997), pp. 381-398

PELLIZER, E., "Forme di Eros a simposio", Pallas, 2003, No. 61, Symposium: Banquet et représentations en Grèce et à Rome (2003), pp. 111-119, Presses Universitaires du Midi

SCOTT, D., "Socrates and Alcibiades in the "Symposium"", Hermathena, Summer 2000, No. 168 (Summer 2000), pp. 25-37, Trinity College Dublin

SEGOLONI, L. M., "*Homo bibens*. Forme di convivialità nel mondo antico: il simposio greco arcaico e classico. Dalla realtà alla mimèsi: il simposio come opera di letteratura filosofica e come genere letterario.", Traduzione Polifonica dai testi classici, Seminario di formazione per Docenti, 2017

VETTA, M., "Ambivalenza sessuale e condizione femminile nel mondo antico", Quaderni Urbinati di Cultura Classica , 1991, New Series, Vol. 37, No. 1 (1991), pp. 151-158, Fabrizio Serra Editore

WECOWSKI, M., "Towards a Definition of the Symposion", The Rise of the Greek Aristocratic Banquet, pp. 85-124, 2014, Oxford Scholarship Online