

LÍSIAS E O “CASAMENTO GAY” NO *FEDRO* DE PLATÃO

LYSIAS AND “GAY MARRIAGE” IN PLATO’S PHAEDRUS

Felipe Ayres de Andrade

Doutor em Filosofia pelo PPGLM da UFRJ

<https://orcid.org/0000-0002-5137-6484>

<http://lattes.cnpq.br/1836805276146414>

fayres415@gmail.com

Resumo: Neste artigo, defenderei que o discurso de Lísias no *Fedro* apresenta uma concepção de relacionamento entre dois homens que pode ser aproximada a um casamento. Para tanto, mobilizarei a compreensão de Adkins (1996) do conceito de “amizade” (φιλία) e me atentarei para o contexto das relações amorosas na Atenas clássica. Em seguida, compararei a relação entrevista no discurso de Lísias com aquela perfilada no segundo discurso de Sócrates, a palinódia, argumentando que, na palinódia, há uma transformação ainda mais radical dessas relações, que vai além da institucionalidade almejada por Lísias e desafia as estruturas sociais vigentes de então. Chegarei, dessa forma, a uma compreensão mais clara do problema do amor, evitando os anacronismos que soem acompanhar a sua recepção.

Palavras-chave: Amor; Casamento; Lísias; Fedro; Platão.

Abstract: I shall advance here that Lysias’ speech in the *Phaedrus* presents an account of the relationship between two that can be likened to that of a marriage. To do so, I shall turn to Adkins’ (1996) understanding of the concept of “friendship” (φιλία) and consider the particular context of erotic relations in classical Athens. Then I shall compare the relationship displayed by Lysias’ speech to the one made by Socrates in his second speech, the palinode. I shall make the case that in the palinode there is an even more radical transformation of erotic relations, going beyond the institutional aspect desired by Lysias, and challenging the then current social structures. I shall thus arrive at a clearer understanding of love in the *Phaedrus*, avoiding the anacronisms that often accompany its reception.

Keywords: Love; Marriage; Lysias; Phaedrus; Plato.

Introdução

Adkins (1996) propõe uma leitura heterodoxa do discurso de Lísias sobre o amor no *Fedro*. Resgatando um matiz da “amizade” (φιλία), pouco explorado nos estudos sobre o diálogo, ele defende, em linhas gerais, que (i) Lísias defende uma reforma da pederastia e (ii) Platão a rechaça por seu elitismo aristocrático. Neste artigo, partirei de Adkins para elaborar a tese (i) e qualificar a tese (ii).

Mais concretamente, pretendo argumentar, indo além de Adkins, que o que Lísias sugere, em última instância, é uma forma de “casamento” nos limites das instituições da Atenas clássica: uma espécie de “união estável”, mutuamente benéfica, só que entre dois homens, regida não por contratos e certidões, mas pelo acordo tácito deles e de seus pares, eles mesmos envolvidos em arranjos similares. Assim, torna-se possível entender a oposição de Sócrates a Lísias diversamente e, a meu ver, de uma forma que melhor contribui para a compreensão da posição do diálogo, como um todo, sobre o amor.

Nesse sentido, trata-se menos de uma discussão aprofundada sobre a instituição do casamento e de uma possível aplicação sua a pessoas que atualmente poderíamos compreender como “gays”, e mais de uma forma de chamar atenção para a tendência precipitada da literatura especializada de fazer de Lísias uma espécie de libertino cioso de corromper jovens impressionáveis (em um gesto que aparenta remeter a sensibilidades e preconceitos mais próprios de agora do que da época em questão). Em suma, o anacronismo do “casamento gay” visa combater aquele presente nos pudores da recepção de Lísias e seu discurso, não passando de uma forma de ilustrar mais didaticamente, por um lado, que é possível ler Lísias diferentemente e, por outro, situar mais adequadamente o horizonte a partir do qual o problema do amor será explorado no *Fedro*: não apenas como um embate entre a libertinagem e a castidade (o que arrisca ser anacrônico), mas como um embate entre duas diferentes formas de viver (onde essas coisas podem até estar incluídas, mas não constituem o cerne da questão).

No caso, costuma-se entender o contraponto de Sócrates a Lísias de forma simplista: Sócrates o “mocinho” e Lísias o “vilão”, Sócrates que quer o bem de Fedro, e Lísias que deseja manipulá-lo ou seduzi-lo. No entanto, segundo a leitura de Adkins (1996), Lísias dá voz a uma crítica procedente à instituição ateniense

da pederastia, à qual Platão acudiria com todo seu arsenal filosófico por meio do segundo discurso de Sócrates no *Fedro*, a famosa palinódia ou retratação.

Mas, ao contrário de Adkins – que faz de Platão uma espécie de “conservador”, cioso de preservar as instituições aristocráticas –, defendendo que Platão, em vez de salvar a pederastia, termina por subvertê-la e, quiçá, dinamitá-la no *Fedro*.

Como os casamentos da época, o de Lísias não celebrará suas núpcias motivado pelo “amor” (ἔρως), mas por uma noção mais forte e quase institucionalizada de “amizade” (φιλία). Transformados os amantes e amados em “amigos”, Lísias terminará os aproximando de cônjuges, funcionalmente membros de uma mesma família a lutar por interesses comuns.

Mas Sócrates não está preocupado em alianças políticas e ampliação de patrimônio. No cerne da sua visão sobre o amor, encontra-se uma inovação: a admissão da reciprocidade do amor e do desejo entre dois homens (Halperin, 1986). Rompido o tabu constitutivo da pederastia, da assimetria do poder e do desejo, e falta de reciprocidade do amor, esses namorados viverão eternamente a loucura (μανία) apregoada pela palinódia, desprezando a riqueza e a honra mortais, em prol dessa cálida intimidade que lhes permite filosofar e se voltar para o divino.

Para dar conta disso, dividirei este artigo em duas seções. Na primeira seção, tratarei do discurso de Lísias, introduzindo a leitura de Adkins, contextualizando a pederastia ateniense, e apontando as limitações filosóficas do discurso. Na segunda seção, tratarei da palinódia, mostrando a forma sutil com que Sócrates solapa os alicerces constitutivos da pederastia e abre caminho para uma vida a dois que passa ao largo das preocupações que tanto ocupam o discurso de Lísias, aludindo à própria caracterização de Sócrates no diálogo para corroborar esse ponto. Concluirei que o contraponto de Sócrates a Lísias no *Fedro* revela não só o valor do amor e da filosofia na vida mortal (como se costuma corretamente apontar), mas também a importância da construção de formas de relacionamento novas, capazes de contornarem as tensões próprias da vida em sociedades hierárquicas e desiguais.

1 A amizade (φιλία) no discurso de Lísias

No discurso de Lísias, um homem se dirige a um jovem para cortejá-lo. O homem tenta seduzi-lo, afirmando que não o ama e que, precisamente por essa razão, será melhor para o jovem ceder às suas investidas do que aos pretendentes que o amam. Ao longo do discurso, o homem passará por diversas situações em que o amor vertido pelo amante se volta contra o amado após o término da relação.

Não reconstruirei integralmente aqui o discurso em virtude do seu caráter repetitivo.¹ Em vez, começarei me detendo em passagens que me permitam exibir sua lógica geral. Em seguida, destacarei as necessárias para introduzir e encampar a leitura de Adkins. Por fim, apontarei as limitações daquilo que chamei de “casamento gay”. Ao longo desse percurso, contextualizarei a instituição ateniense da pederastia, a fim de aclarar as pressuposições do discurso de Lísias, que abre assim:

Dos meus assuntos, você já sabe. Da mesma forma, já ouviu de que maneira considero que vamos nos beneficiar disso. Mas estimo não sair prejudicado por causa disso, de não calhar de ser seu amante (οὐκ ἐραστής), como aqueles que depois se arrependem do bem (εὖ) que fizeram, quando acaba o desejo (τῆς ἐπιθυμίας) – embora, para estes, não haja tempo em que o arrependimento seja cabível. Pois, não é pela necessidade (οὐ γὰρ ὑπ’ ἀνάγκης ἀλλ’ ἐκόντες), mas de bom grado que, querendo o melhor dos interesses próprios (ἄριστα περὶ τῶν οἰκείων), fazem o bem (εὖ) na medida das suas capacidades (Platão, *Fedro*, 230e6-231a6²).³

De partida, o homem, que se identifica como um “não amante”, estabelece que há algum grau de intimidade entre ele e o jovem, que pelo menos, já ouviu uma versão desse apelo. Amante e não amante fazem o bem (εὖ) para o jovem, mas apenas o amante se arrepende de tê-lo feito, porque o amante age

1 Sobre o poder persuasivo dessa estrutura repetitiva ou “periódica”, cf. Robin (1933, p. lxxv-lxxvi).

2 περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι, καὶ ὡς νομίζω συμφέρειν ἡμῖν γενομένων τούτων ἀκήκοας· ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχεῖσαι ὧν δεόμεαι, ὅτι οὐκ ἐραστής ὧν σου τυγχάνω. ὡς ἐκείνοισι μὲν τότε μεταμέλει ὧν ἂν εὖ ποιήσωσιν, ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσονται·

3 Os trechos citados em português de textos originalmente em outros idiomas foram traduzidos por mim.

constrangido pelo desejo (ἐπιθυμία) e o não-amante não. Como observa Rosen (1969, p. 433), o não-amante não está negando aqui que esteja sob influência do desejo, mas afirmando que seu desejo está livre do poder que o amor (ἔρως) tem de nublar o entendimento:

Pois também eles [os amantes] concordam que estão mais doentes (νοσεῖν) do que em sã consciência (σωφρονεῖν), e sabem que raciocinam mal (κακῶς φρονοῦσιν), mas não conseguem se controlar (οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν). Dessa maneira, como considerariam, já com o senso recuperado (εὖ φρονήσαντες), que essas coisas são aceitáveis, quando as desejaram nesse estado? (231d2-5).⁴

O não-amante está livre dessa doença das faculdades mentais que é o amor e, por isso, ele dispõe do autocontrole que, via de regra, falta aos amantes. Por conta disso, para cada falta do amante com relação ao antigo amado, o não-amante pode fornecer (ou deixar entrever) uma boa explicação do que porquê jamais faria isso, conforme listado abaixo:

1. O amante descuidará dos seus negócios e depois culpará o antigo amado por isso (231a7-b3). O não amante não descuidará dos seus negócios e, por isso, não terá motivos para se queixar ou culpar o jovem (231b2-7).
2. O amante exporá abertamente sua associação com o amado para provocar a inveja (ζηλοῦσθαι – 232a1) alheia (231e1-2a3), ao passo que o não amante conseguirá resistir à tentação de contar vantagem (232a3-5).
3. Ainda quando não tiver a intenção de publicizar a relação, o amante não conseguirá ser suficientemente discreto e as pessoas ficarão sabendo do caso (232a6-b1) – o que, novamente, o não-amante conseguirá evitar (232b1-4).
4. Os amigos do amante notarão que ele vem agindo contrariamente aos próprios interesses, dominado pelo amor (234b2-3). Como o não amante não perderá o juízo, ele não se prejudicará e, portanto, ninguém terá razões para pensar que ele está envolvido intimamente com alguém (234b3-5).

⁴ καὶ γὰρ αὐτοὶ ὁμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν, καὶ εἰδέναι ὅτι κακῶς φρονοῦσιν, ἀλλ' οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν· ὥστε πῶς ἂν εὖ φρονήσαντες ταῦτα καλῶς ἔχειν ἠγήσαιντο περὶ ὧν οὕτω διακείμενοι βουλευόνται;

5. O amante se voltará contra um antigo amado para agradar um novo (231c1-6). Mas, como o não-amante consegue se controlar e manter a discrição, um novo parceiro não teria como saber de um anterior.
6. O amante tecerá falsos elogios por medo de indispor o amado (233a6-b1). Mas, por não ter perdido a razão, o não amante não verá o propósito de bajular o jovem.
7. O amante isolará o amado, privando-o da amizade (φίλων – 232d2) de outros (232c4-d3) – esta última será melhor examinada quando Adkins for introduzido na discussão.

Tomado no seu mais imediato, o grande trunfo do não amante é desejar o jovem sem amá-lo, o que lhe permite manter a cabeça no lugar antes, durante e depois do interesse sexual dele pelo jovem acabar (ao contrário de um amante). No entanto, é curioso que esse autocontrole sirva quase que exclusivamente para preservar a discrição do relacionamento e impedir que o não amante se transforme em um inimigo do jovem. O quão fulcral é essa preocupação para o jovem fica claro na passagem abaixo:

E, na verdade, se o temor te toma, quando você acha que é difícil conservar a amizade, e que uma desavença pode surgir por alguma razão diferente, arruinando aos dois em comum, é, contudo, depois de ter aberto mão daquilo que mais tem valor, que você incorrerá no maior dos prejuízos. Sendo assim, é claro que você receará mais aos amantes, uma vez que eles sofrem de muitas coisas e estimam que tudo acontece para o prejuízo deles (232b5-c4).⁵

No discurso de Lísias, o não amante não se furta de observar o quão custoso o amor é para o patrimônio do amante. Não obstante, é o jovem quem corre mais riscos. Por mais desagradável que seja uma relação terminar mal e um amigo ou parceiro virar um estranho, ou até mesmo um inimigo, o tom do não amante parece demasiado exagerado, quando não melodramático. Mas, para

⁵ καὶ μὲν δὴ εἶ σοι δέος παρέστηκεν ἡγουμένῳ χαλεπὸν εἶναι φιλίαν συμμένειν, καὶ ἄλλῳ μὲν τρόπῳ διαφορᾶς γενομένης κοινὴν <ἄν> ἀμφοτέροις καταστῆναι τὴν συμφορὰν, προεμένου δέ σου ἅπερ πλείστου ποιῆ μεγάλην ἂν σοι βλάβην ἂν γενέσθαι, εἰκότως ἂν τοὺς ἐρῶντας μᾶλλον ἂν φοβοῖο· πολλὰ γὰρ αὐτοῦς ἐστὶ τὰ λυποῦντα, καὶ πάντ' ἐπὶ τῇ αὐτῶν βλάβῃ νομίζουσι γίγνεσθαι

entender a pertinência das promessas do não amante, será necessária contextualizar um pouco das relações de que o discurso de Lísias trata, a saber, das relações próprias da pederastia.

A pederastia na Atenas clássica era uma relação fundamentalmente assimétrica e rigidamente codificada entre dois parceiros que dividiam entre si papéis e objetivos distintos. De um lado, encontrava-se o amante (ἐραστής), geralmente um homem mais velho, o parceiro ativo na penetração (quando e se ela ocorresse). Do outro lado, o amado (ἐρώμενος), geralmente um adolescente menor de idade (Dover, 1978, p. 16), o parceiro passivo na penetração.

Ao buscar um parceiro mais novo passivo, o amante buscava satisfação do seu desejo sexual, aflorado pela beleza do amado. No entanto, não se esperava que o amado, enquanto homem, buscasse prazer na penetração (Dover, p. 67-68) – ou, ao menos, que o admitisse abertamente (Winkler, 1990, p. 78).⁶ Na verdade, era dado ao amado almejar uma vasta gama de benesses advindas da associação com um homem mais velho, desde bens materiais até vantagens políticas (Dover, 1978, p. 87). Por conta disso, a pederastia assumia um aspecto fortemente transacional: o amante precisava “compensar” de algum modo o amado pela sua sujeição sexual. O assujeitamento sexual, porém, configurava um risco político vultoso para o amado.

As relações de poder atravessavam o âmbito público até alcançar e determinar o privado: o amor reproduzia as diferenças significativas entre homens e mulheres, ou, ainda entre cidadãos, escravos, estrangeiros e quem mais não detivesse poder político (Dover, 1978, p. 84). À primeira vista, a assimetria constitutiva da pederastia se conforma facilmente a essa dinâmica: ao amar um rapaz, ainda que de “boa família”,⁷ o homem mais velho submete um jovem, alguém destituído de poder político, ao seu desejo sexual (ainda que tal não se expressasse necessariamente pela penetração). O jovem, no entanto, era

6 Para um estudo mais detido sobre o prazer masculino na passividade sexual a partir do *Górgias* de Platão, cf. Freitas (2018).

7 O exercício de tamanha cautela e vigilância quanto às ações próprias e as dos outros pressupunha naturalmente o tempo livre peculiar às elites bem-nascidas, cf. Rodrigues (2015, p. 134). Existiam aqueles que ignoravam esses códigos de conduta e adotavam estilos de vida alternativos, por assim dizer, dos quais infelizmente se sabe quase nada, cf. Winkler (1990, p. 63-64).

potencialmente um cidadão: seu estatuto subalterno era apenas uma condição temporária a ser superada em uns poucos anos. Logo, o amado que demonstrasse entusiasmo pelo que era percebido como subserviência sexual tinha a sua masculinidade comprometida: era um devasso, um “efeminado” (κίναιδος), por oposição ao ideal masculino vigente de virilidade guerreira (Winkler, 1990, p. 90).

Em casos mais extremos, um cidadão que, mais jovem, tivesse colecionado muitos amantes, poderia ser, ele mesmo, acusado de prostituição e, assim, defenestrado da vida pública e, quiçá, condenado à morte: “se um homem que se prostituiu, depois disso, dirigir-se à assembleia, ocupar um cargo administrativo etc., então uma acusação, chamada ‘acusação de ἐταίρησις’, pode ser feita contra ele, e se for condenado, ele pode vir a ser executado” (Dover, 1978, p. 27). Um cidadão que se “vende” ou se “vendeu”, portanto, compromete seu futuro político, ainda que a prostituição, ela mesma, não fosse ilegal (Dover, 1978, p. 30-32).

O amado se encontrava em uma situação quase insustentável: por um lado, ele não podia buscar prazer algum do seu enlace com o amante e, por outro, ele não podia usufruir muito abertamente das benesses materiais ou políticas dessa associação, sob o risco de arruinar toda a sua pretendida carreira. A corte de um amado não era, portanto, compreendida como a mera conquista de um namorado ou, ainda, a fria contratação de um serviço, mas, antes, como uma caça: o amante deve perseguir obstinadamente o seu amado, o qual deve resistir até esse elusivo momento, em que a sua capitulação não revelaria nem o gosto pela submissão, nem o cálculo de um profissional do sexo (Dover, 1978, 87-88).

Muitos comentadores, atentos à transacionalidade peculiar às relações pederásticas, alegam que o não amante ou bem tenta enganar o jovem quanto às suas verdadeiras intenções (seduzi-lo para depois largá-lo como os amantes de que fala em seu discurso), ou bem tenta convencê-lo, com certa perversidade, a abraçar esse *quid pro quo* e basicamente praticar uma forma discreta e aceitável de prostituição⁸. No entanto, essas leituras desconsideram o papel determinante que a amizade (φιλία) desempenha na argumentação do não amante:

8 Cf. exemplos de tais leituras em Taylor (1960, p. 302); Rosen (1969, p. 432-433); Griswold (1986, p. 46); Ferrari (1987, p. 91); Hackforth, (2001, p. 31); Buccioni (2007, p. 17); Giannopoulou, (2010, p. 152); Bradley (2012, p. 104); Nembrot (2018, p. 58), entre outros. Há,

Mas, então, se você chegou a esta conclusão, de que não pode nascer uma amizade (φιλίαν) forte, a menos que alguém esteja amando, você deve ponderar que não faríamos muito caso dos filhos, nem dos pais e das mães, e sequer adquiriríamos amigos verdadeiros (πιστοὺς φίλους): nenhuma dessas relações proveio de um desejo (ἐξ ἐπιθυμίας), mas de outras ocupações (233c5-d3).⁹

A amizade que o amante nutre pelo seu amado é tão efêmera quanto o amor e o desejo. O não amante, então, precisa recorrer a outras relações baseadas na amizade que sejam duradouras. Mas se o não amante não é da família do jovem, nem é um dos seus amigos que não o desejam, de onde nasceria essa amizade forte, cuja existência e solidez ele pretende afirmar?

E, na verdade, muitos dos amantes cobiçam o corpo antes de conhecer o direcionamento [do amado] e se inteirar dos seus interesses, de modo que é nebuloso para eles se ainda desejarão ser amigos quando aplacarem o desejo. Já para os que não amam, e que já eram amigos antes disso acontecer, dificilmente as boas sensações advindas disso farão a amizade enfraquecer: ao contrário, elas serão lembranças daquilo que o futuro reserva (232e1-3a4).¹⁰

Nos amantes, o amor e a amizade que sentem pelo jovem estão condicionados pelo desejo. Nos não amantes, porém, a amizade preexiste o desejo e, por isso, independe dele. O jovem dispõe, então, da oportunidade de comparar o não amante e a amizade que eles têm com as demais relações estáveis da sua vida que também independem do amor a fim de avaliar a proposta.

Adkins (1996, p. 232) salienta que, embora φιλία possa ser aquilo que contemporaneamente compreendemos por “amizade”, isto é, uma afeição

porém, aqueles que leem no discurso de Lísias uma alegoria política (Burger, 1980, p. 26; Bentley, 2005, p. 236; Arruzza, 2016, p. 212), ou, ainda, uma representação de Sócrates, como personagem de Platão, de Xenofonte, ou mesmo histórica (Thompson, 1868, p. 150; Nussbaum, 2001, p. 202; Bryan, 2021, p. 10).

9 ταῦτα γάρ ἐστι φιλίας πολὺν χρόνον ἐσομένης τεκμήρια. εἰ δ' ἄρα σοι τοῦτο παρέστηκεν, ὡς οὐχ οἷόν τε ἰσχυρὰν φιλίαν γενέσθαι ἐὰν μὴ τις ἐρῶν τυγχάνῃ, ἐνθυμῆσθαι χρὴ ὅτι οὐτ' ἂν τοὺς ὑεῖς περὶ πολλοῦ ἐποιούμεθα οὐτ' ἂν τοὺς πατέρας καὶ τὰς μητέρας, οὐτ' ἂν πιστοὺς φίλους ἐκεκτήμεθα, οἱ οὐκ ἐξ ἐπιθυμίας τοιαύτης γεγόνασιν ἀλλ' ἐξ ἐτέρων ἐπιτηδευμάτων.

10 πλείων ἐλπίς φιλίαν αὐτοῖς ἐκ τοῦ πράγματος ἢ ἔχθραν γενέσθαι. καὶ μὲν δὴ τῶν μὲν ἐρῶντων πολλοὶ πρότερον τοῦ σώματος ἐπεθύμησαν ἢ τὸν τρόπον ἐγνώσαν καὶ τῶν ἄλλων οἰκείων ἔμπειροι ἐγένοντο, ὥστε ἄδηλον αὐτοῖς εἰ ἔτι τότε βουλήσονται φίλοι εἶναι, ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσονται.

desprovida de desejo sexual, para os antigos gregos, ela abarca uma gama maior de relações cooperativas. Em outras palavras, se φίλοι podiam ser grandes amigos, eles também poderiam ser aliados que, embora não nutrissem particular afeição um pelo outro, não deixariam de defender seus interesses comuns (ou atacar inimigos comuns) – o que Adkins chama de um “cálculo caloroso”.

No contexto específico do discurso de Lísias, Adkins propõe que a φιλία, em torno da qual o não amante procura erigir sua relação com o jovem, é similar àquela que, naquela época, unia um marido à mulher (Adkins, 1996, p. 233), isto é, uma amizade duradoura e mutuamente benéfica, por oposição àquelas associações notoriamente instáveis e ruinosas entre homens maduros apaixonados e jovens inocentes e imberbes (Adkins, 1996, p. 235). Mais sucintamente, o não amante reformula a base da pederastia, colocando a φιλία como fundamento da relação entre amante (ἐραστής) e amado (ἐρώμενος), no lugar de ἔρωσ, por mais paradoxal que isso possa soar.

Para os comentadores mais céticos, a amizade a que o não amante apela é um sentimento que, a princípio, pode ser tão fugidivo quanto o amor ou o desejo. Suas promessas de que eles têm interesses comuns que podem ser cultivados a longo prazo seriam galanteios vazios. Mas, se considerarmos que a amizade não é apenas uma forma de afeição ou carinho, chegando a ser quase uma relação de porte institucional, como os laços familiares ou de matrimônio, as palavras do não amante ganham outra dimensão.

Esse homem vê no jovem uma afinidade e estabelece relações cordiais com ele. Contudo, ao nascer o desejo, vê a oportunidade de levar as coisas adiante. Na Atenas clássica, o casamento não era uma instituição romântica: a constituição de família visava ampliação do patrimônio que seria conservada pelos filhos gerados pela união e, assim como o discurso de Lísias, nada tinha a ver com o amor (ἔρωσ), como recorda Adkins (1996, p. 233). Por conseguinte, um casamento entre dois homens seria despropositado. Logo, o que o não amante faz é propor uma união potencialmente tão estável e duradoura quanto um matrimônio sem, contudo, desrespeitar as convenções que imperavam sobre esse tipo de relação:

E, se você se deixar persuadir por mim, em primeiro lugar, não me unirei a você, para tratar do prazer presente, mas, sim, em vez disso, das vantagens futuras. Não serei debilitado pelo amor, mas dominarei a mim mesmo; nem dedicarei uma forte inimizade por coisas mesquinhas, e coisas maiores só me deixarão um pouco encolerizado. Perdoarei as faltas involuntárias, mas tentarei evitar as voluntárias. Essas são as evidências de uma amizade que perdurará por muito tempo (233b5-c5).¹¹

O não amante aborda o jovem porque vê um futuro com ele. Ele não promete necessariamente desejar o jovem para sempre ou nutrir por ele os sentimentos ternos que hoje em dia associamos às relações com tal grau de intimidade. Ele mantém as promessas e expectativas próprias do âmbito social que praticava a pederastia (alianças políticas, talvez uma sociedade comercial), mas as articula a partir de um horizonte distinto, livre da presença destrutiva do amor. Nesse sentido, desenha-se uma relação *sui generis*, em que, a uma amizade inicial, segue-se um período de intimidade sexual de duração indeterminada, que depois se transforma em uma aliança mais robusta que também pode se estender indefinidamente – não muito distante de um casamento para os padrões de então.

2 Amor e contra-amor (ἀντέρος) na palinódia

A reação de Sócrates ao discurso de Lísias é curiosa. Fedro lhe pergunta o que achou do discurso (234c7-d1) e Sócrates desconversa (234d2-6). Fedro insiste (234d7) e Sócrates revela certo desprezo: discurso repetitivo, sem grandes inovações e mal organizado (234d8-5a7). Mais adiante, a reprovação adota um tom mais moralizante: o discurso de Lísias é terrível (δεινόν – 242d4) e irreverente, ímpio (ἀσεβῆ – 242d7). Mas o cerne da crítica de Sócrates é o fato de, ao falar mal do amor, Lísias também injúria o deus Eros (242e1-4). Nada é dito

11 ἐὰν δέ μοι πείθῃ, πρῶτον μὲν οὐ τὴν παροῦσαν ἡδονὴν θεραπεύων συνέσομαί σοι, ἀλλὰ καὶ τὴν μέλλουσαν ὠφελίαν ἔσεσθαι, οὐχ ὑπ' ἔρωτος ἠττώμενος ἀλλ' ἑμαυτοῦ κρατῶν, οὐδὲ διὰ σμικρὰ ἰσχυρὰν ἔχθραν ἀναιρούμενος ἀλλὰ διὰ μεγάλα βραδέως ὀλίγην ὀργὴν ποιούμενος, τῶν μὲν ἀκουσίων συγγνώμην ἔχων, τὰ δὲ ἐκούσια πειρώμενος ἀποτρέπειν.

claramente a respeito da proposta do não amante, das preocupações que ele tenta aplacar, ou ainda, da visão de *φιλία* que ele apregoa.

Para Ferrari (1987, p. 53-55), a recusa ou incapacidade de Sócrates aprofundar suas desavenças teóricas com o Lísias seria uma forma de Platão ilustrar a incomensurabilidade entre a filosofia e a retórica. Já Adkins (1996, p. 237) identifica a origem dessa hostilidade no próprio Platão que tomaria as dores da aristocracia que Lísias está criticando.

Uma consequência interessante da leitura de Adkins é que ela ajudaria a entender por que Platão inseriu Lísias no diálogo. Em primeiro lugar, não se sabe se esse discurso foi composto originalmente pelo Lísias histórico e reproduzido fielmente por Platão,¹² ou, ainda, se Platão teria parodiado algum discurso similar de Lísias.¹³ Além disso, como tudo de que dispomos de Lísias são discursos forenses, o quão bem um discurso que não é forense se aproxima do estilo comum dele não é o melhor dos indícios para atestar legitimidade (Dover, 1968, p. 69-71). Em relação ao conteúdo, Nembrot (2018) tenta aproximar o discurso de Lísias do *Fedro* ao *Contra Simão*, discurso forense considerado legitimamente de Lísias, argumentando que ambos apresentam, por meio de relações tumultuosas entre homens enamorados, uma visão negativa sobre o amor.

Por mais promissor que isso possa soar à primeira vista, a própria Nembrot (2018, p. 64) aponta que essa era uma visão comum à época, de modo que fica difícil entender por que Platão enxergaria em Lísias um teórico rival à altura para polemizar a respeito do assunto. Logo, a saída de Adkins (1996, p. 236) explicaria por que Platão teria feito de Lísias o seu alvo no *Fedro*: não se trata de uma desavença teórica, como apostou Ferrari, mas de uma “luta de classes” – o estrangeiro democrata¹⁴ contra o aristocrata nato, o meteco contra o

12 Na antiguidade, não parece ter tido dúvidas de que o discurso tinha sido composto por Lísias (Diógenes Laércio, III, 25; Dioniso de Halicarnasso, *A Cnaios Pompeu*, 1.10; Hércias, 35.20). Nos últimos séculos, porém, a autoria do discurso passou a ser questionada e muitos passaram a supor que se trata de uma criação platônica (Todd, 2008, p. 5, n. 16; Lamb, 1967, p. ix, n. a; Robin, 1933, p. lxii).

13 Há exageros de certos traços estilísticos de Lísias, sugerindo um exagero ou paródia de Platão (Dimock, 1952).

14 Sobre a caracterização de Lísias como democrata no *Fedro* a partir da menção de sua estadia na casa de Epícrato (227b4), cf. Nails (2002, p. 139-140), Philip (1981, p. 455) e Thompson (1868, p. 2).

cidadão. No entanto, se Ferrari não dispõe de uma explicação tão satisfatória quanto a de Adkins para a presença de Lísias no diálogo, sua proposta não deixa de explicar melhor a sequência da discussão. Para Adkins, a palinódia socrática, o discurso que expressa a visão definitiva do *Fedro* sobre o amor (1996, p. 235) consiste em um elogio da pederastia tal como era entendida e praticada. Contudo, uma leitura mais atenta mostra que esse não é o caso.

Como visto na seção anterior, a pederastia reproduzia as muitas assimetrias próprias da sociedade ateniense na relação amorosa entre dois homens. O mais velho deseja o corpo do mais novo e o mais novo tolera a intimidade com o parceiro com vistas ao seu interesse político ou econômico. Lísias não mexe nisso: a amizade entre o não amante e o jovem nunca deixa de apontar para essas “vantagens futuras”. A desigualdade entre os dois parceiros não some: ela é apenas mais bem acomodada. A palinódia, porém, rompe com esse paradigma:

E quando o amado, depois de [admitir a companhia do amante], passa tempo e se aproxima dele, pelo contato no ginásio e nas outras agregações, então a fonte desse fluxo – a qual Zeus chamou de desejo ao amar Ganimedes – que muito já despejou na direção do amante, em parte se dirige ao interior e em parte jorra para fora. Como um sopro ou um eco ricocheteia do liso e do duro até o lugar de onde se originou e partiu, assim o fluxo da beleza retorna ao jovem belo, passando através dos olhos [...] enche agora a alma do amado de amor (ἔρωτος). Ele, então, ama (ἐρᾷ), mas não sabe o quê. E nem sabe o que sente, nem como o pôr em palavras. É como quem pegou de outrem uma oftalmia, e não sabe dizer o que tem: não percebe que é como se estivesse vendo a si mesmo no amante por um espelho. E quando o amante está perto, cessa a dor do amado como a do amante, mas, quando se separam, o amado também sente a falta como o amante sente, possuindo o amado um contra-amor, imagem do amor (εἰδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων). Não acha que é amor, mas que se trata de amizade (οἶεται οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ φιλίαν εἶναι), e o chama assim. E aproximada mas mais debilmente deseja (ἐπιθυμεῖ) ver, tocar, beijar e se deitar com o amante (255b6-e3).¹⁵

15 ὅταν δὲ χρονίζῃ τοῦτο δρῶν καὶ πλησιάζῃ μετὰ τοῦ ἄπτεσθαι ἔν τε γυμνασίοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ὁμιλίαις, τότε ἤδη ἢ τοῦ ρεύματος ἐκείνου πηγῇ, ὃν ἡμερον Ζεὺς Γανυμήδους ἐρῶν ὠνόμασε, πολλή φερομένη πρὸς τὸν ἐραστήν, ἢ μὲν εἰς αὐτὸν ἔδου, ἢ δ' ἀπομεστομένου ἔξω ἀπορρεῖ· καὶ οἷον πνεῦμα ἢ τις ἠχώ ἀπὸ λείων τε καὶ στερεῶν ἀλλομένη πάλιν ὅθεν ὠρμήθη φέρεται, οὕτω τὸ τοῦ κάλλους ρεῦμα πάλιν εἰς τὸν καλὸν διὰ τῶν ὀμμάτων ἰόν, ἢ πέφυκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἰέναι ἀφικόμενον καὶ ἀναπτερῶσαν, τὰς διόδους τῶν πτερῶν ἄρδει τε καὶ ὠρμησε πτεροφυεῖν τε καὶ τὴν

Na palinódia, ainda é o amante quem detém a iniciativa: é ele quem ama primeiramente o jovem. Mas, conforme a convivência avança, o que o amante sente pelo amado “volta” para ele, e o amado passa a amar. E, se o amante ama o amado, então o amado, de algum jeito, ama a si mesmo. De certa forma, ele mesmo é alçado a posição de amante por meio desse espelho que é seu parceiro. É um amor mais fraco do que o do amante, mas é amor não obstante e acompanhado de desejo. Em primeiro lugar, em que pesem as ressalvas, a admissão desse “contra-amor” é uma novidade linguística que não se pode desprezar:

Se um homem está enamorado de uma mulher e ela recíproca seu ἔρωσ, é dito que ela ἀντερῶν (Xenofonte, *Banquete*, 8.3, com referência a um jovem marido e sua mulher) e que o ἔρωσ que ela sente engendra amor (cf. o argumento em Platão, *Banquete*, 179b, de que Alceste ultrapassou os pais de seu marido, Admeto, ‘em amor, por conta de seu ἔρωσ’, de modo que ela, ao contrário deles, dispôs-se a morrer em seu lugar). Em uma relação homossexual, entretanto, não se esperava que o ἐρώμενος reciprocasse o ἔρωσ do ἐραστής; a palavra ἀντεραστής significa ‘amantes rivais’, não aquele que devolve ἔρωσ por ἔρωσ, e é notável que em Platão, *Banquete*, 192b, o homem predominantemente homossexual, quando não um παιδεραστής, fosse um φιλεραστής (i.e. ‘afeiçoado ao seu ἐραστής’). (Dover, 1978, p. 52).

O amado da palinódia, ao contrário do jovem no discurso de Lísias, não está pensando em vantagens futuras, aplicando algum “cálculo caloroso”. Em vez disso, ele está sentindo algo, uma imagem daquilo que seu parceiro nutre por ele. Ele rompe o tabu da pederastia e recíproca o desejo pelo contato com o corpo do outro homem. Ao mesmo tempo, porém, em que Sócrates admite que um homem pode amar outro como uma mulher amaria, correspondendo ao desejo erótico dele, ele também cuida de formular as coisas de um jeito que preserva o jovem da pecha de “efeminado”:

τοῦ ἐρωμένου αὖ ψυχὴν ἔρωτος ἐνέπλησεν. ἐρᾶ μὲν οὖν, ὅτου δὲ ἀπορεῖ· καὶ οὐθ’ ὅτι πέπονθεν οἶδεν οὐδ’ ἔχει φράσαι, ἀλλ’ οἷον ἀπ’ ἄλλου ὀφθαλμίας ἀπολελαυκῶς πρόφασιν εἰπεῖν οὐκ ἔχει, ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρᾶν λέληθεν. καὶ ὅταν μὲν ἐκεῖνος παρῆ, λήγει κατὰ ταῦτα ἐκεῖνῳ τῆς ὀδύνης, ὅταν δὲ ἀπῆ, κατὰ ταῦτα αὖ ποθεῖ καὶ ποθεῖται, εἰδῶλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων· καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ οἶεται οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ φιλίαν εἶναι. ἐπιθυμεῖ δὲ ἐκεῖνῳ παραπλησίως μὲν, ἀσθενεστέρως δὲ, ὁρᾶν, ἄπτεσθαι, φιλεῖν, συγκατακεῖσθαι· .

Sócrates afirma que o jovem belo vem a participar do desejo apaixonado do seu amante por ele mesmo. O jovem parceiro não mais sente mera honra ou estima por seu amante, mas é dito retribuir seu desejo – embora mais debilmente, acrescenta Sócrates rapidamente, a fim de alinhar sua descrição com os padrões morais de então e as regras tácitas do comportamento social. [...] Compreensivelmente, um jovem se desnorteia por essa sensação: nada, em sua criação ou treinamento social, preparou-o para isso. Não obstante, ele, de fato, compartilha da paixão erótica que sobrepujou seu amante, ou assim insiste Sócrates. A razão para a ênfase de Sócrates nessa passagem, deriva, em parte, da novidade de sua análise. [...] A doutrina platônica escapa da escandalosa acusação de aplaudir a passividade sexual [...]. Ao contrário, a abordagem platônica praticamente apaga a distinção entre amante e amado, entre o parceiro ativo e o passivo [...] segundo Sócrates, ambos os membros da relação se tornam amantes ativos, desejosos; nenhum deles permanece apenas um objeto passivo de desejo. (Halperin, 1986, p. 67-68).

Na palinódia, ocorre um deslocamento importante na relação amorosa, o qual só poderei contextualizar minimamente aqui. Grosso modo, os amantes no discurso de Lísias se atraíam por corpos belos e na palinódia isso se mantém, mas é expandido. No caso, os amantes amam a essência da beleza que veem instanciada nesses corpos belos (250e1-2). Dentro da palinódia, corpos belos, como o do amado, irradiam um fluxo que chega à alma do amante e a percorre (251b2-3). Assim, o contra-amor que o jovem da palinódia chega a sentir se origina de um “excesso” de beleza que ele irradiou para o amante e se voltou para ele próprio. Nada indica que essa diferença de grau entre o amor do amante e o contra-amor do jovem seja também uma diferença qualitativa importante: para todos os efeitos, ambos amam e desejam um ao outro.

Considerações finais

Neste artigo, apresentei uma leitura sobre o amor no *Fedro* por uma perspectiva não muito explorada na literatura secundária. Não só li o discurso de Lísias com certa simpatia, na esteira de Adkins, como, também, chamei atenção para o tipo de vida íntima que se pode entrever tanto no discurso de Lísias, quanto na palinódia (o que é desafiador sem entrar nas minúcias desse intrincado discurso). À guisa de conclusão, passarei brevemente por algumas questões que

os comentadores levantam ao abordarem o *Fedro* e o problema do amor e as responderei no intuito de aclarar ainda mais os resultados obtidos aqui.

Vlastos (1973, p. 31-32) identifica corretamente na palinódia o deslocamento que Sócrates prevê na relação amorosa: deixa-se de amar as pessoas, para amá-las enquanto imagens de entidades como a beleza ela mesma. Vlastos se questiona até que ponto isso pode ser chamado de amor, uma vez que passa inteiramente ao largo da individualidade daquele que seria o amado. Respostas como a de Griswold (1986, p. 129) e de Sheffield (2011, p. 260), que tentam respectivamente mitigar e refutar Vlastos, são pertinentes, mas ainda escapam ao cerne do problema.

No *Fedro*, o problema do amor não é um problema “interno”, de alguém que sofre por não ser correspondido, ou, ainda, de um jovem incauto que é enganado por promessas de uma raposa velha (embora obviamente tais problemas não fossem estranhos aos antigos gregos).¹⁶ Antes, é um problema institucional e o embate entre Lísias e Sócrates aponta para isso: um quer torcer a instituição, reformá-la sem alterar o *status quo*; o outro a dinamita. O pragmatismo do discurso de Lísias e a ternura poética da palinódia não devem ser lidos apenas como indicativos do estado emocional dos seus autores ou das suas “personagens”, mas em função dessa tensão entre o amor e a (alta) sociedade da época: o que se pode admitir no limite do aceitável, do respeitável, e o que se ousa dizer quando se aceita essa “loucura”, não obstante as perdas financeiras e sociais que ela pode acarretar.

Em uma direção parecida, vai a escolha pela caracterização provocadora da proposta do discurso de Lísias como um “casamento gay”. Muito da literatura secundária se preocupa com o quão sexual é a vida descrita na palinódia. Griswold (1986, p. 135), por exemplo, sugere que não se trata de um casal, mas de um filósofo e seu pupilo, dando a entender que uma tal relação seria necessária e completamente casta. Ele (1986, p. 129) e Yunis (2011, p. 151) chegam a afirmar que há uma condenação do sexo entre homens, porque uma menção *en passant*

16 Cf. Winkler (1990, p. 82-83) para ver como, mesmo naquela sociedade, os problemas amorosos provocavam reações extremas, como a depressão e o suicídio.

a um prazer “antinatural” (παρὰ φύσιν, 251a1) claramente só poderia se referir a algo desse tipo.

Leituras desse tipo costumam ignorar que a atração por qualquer gênero era considerada uma mera “compulsão natural” (Dover, 1978, p. 61) e que o cerne das críticas ao prazer na palinódia, por exemplo, é dirigido à “busca por prazer corpóreo que não vai mais além [do que isso]” (Dover, 1978, p. 163). O discurso de Lísias e a palinódia estão de acordo aqui: ambos os discursos condenam os amantes que meramente usam seus parceiros para satisfazerem caprichos sexuais e não entabulam relações mais duradouras com ele.

Em outras palavras, tentei mostrar neste artigo como nossa perspectiva atual sobre o amor e a individualidade e nossa preocupação com o sexo e sexualidade, por vezes, dificultam entender o quão mais concreta e coletiva é a lente pela qual o problema do amor é trabalhado no *Fedro*. Mas se tentarmos entender o problema nos seus próprios termos, não deixamos de ver algo que curiosamente não deixa de ser relevante para o nosso contexto histórico, no caso, a influência da sociedade, do coletivo, na forma que estabelecemos relações e institucionalizamos laços com vistas às nossas ambições mais íntimas.

Referências

ADKINS, A. W. H. The Speech of “Lysias” in Plato’s *Phaedrus*. In: LOUDEN, R. B.; SCHOLLMEIER, P. (Ed.). *The Greeks and Us: Essays in Honor of Arthur W. H. Adkins*. Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 224-240.

ARRUZZA, C. Bad Lovers and Lovers of the Demos in Plato’s *Gorgias* and *Phaedrus*. In: RIEDWEG, C. (org.). *Philosophie Für Die Polis: Akten Des 5. Kongresses Der Gesellschaft Für Antike Philosophie*, p. 201-218. De Gruyter, 2016.

BRADLEY, M. *Who Is Phaedrus? Keys to Plato's Dyad Masterpiece*. Eugene: Pickwick Publications, 2012.

BENTLEY, R. On Plato’s *Phaedrus*: Politics Beyond the City Walls. *Polis*, v. 22, n. 2, p. 230-248, 2005.

BRYAN, J. The role of Lysias’ Speech in Plato’s *Phaedrus*. *The Cambridge Classical Journal*, v. 67, p. 1-24, 2021.

BUCCIONI, E. Keeping it Secret: Reconsidering Lysias’ Speech in Plato’s *Phaedrus*. *Phoenix*, v. 61, n. 1/2, 2007, p. 15-38, 2007.

BURGER, R. *Plato's Phaedrus, a Philosophical Defense of Writing*. Alabama: University Press, 1980.

DIMOCK, G. Alla in Lysias and Plato's Phaedrus. *The American Journal of Philology*, v. 73, n. 4, p. 381-396, 1952.

DIÓGENES, L. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 2008.

HALICARNASSO, D. *Opuscles rhétoriques (tome 1)*. Text établi et traduit par Germaine Aujac. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

DOVER, K. J. *Lysias and the corpus lysiacum*. Los Angeles: University of California Press, 1968.

DOVER, K. J. *Greek Homosexuality*. Harvard: Harvard University Press, 1978.

FERRARI, G. R. F. *Listening to the cicadas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

FREITAS, L. E. A imagem do *kinaidos* no *Górgias* de Platão. *Archai*, n. 23, p. 77-107, 2018.

GIANNOPOULOU, Z. Enacting the Other, Being Oneself: The Drama of Rhetoric and Philosophy in Plato's *Phaedrus*. *Classical Philology*, v. 105, n. 2, p. 146-161, 2010.

GRISWOLD, C. L, JR. *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press, 1986.

HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus*. Translated with an Introduction and Comentary by R. Hackforth. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HALPERIN, D. Plato and erotic reciprocity. *Classical Antiquity*. v. 5, n. 1, p. 60-80, 1986.

HÉRMIAS. *On Plato's Phaedrus 227a-245e*. Translated by Dirk Baltzly and Michael Share. London: Bloomsbury Academic, 2019.

LAMB, W. R. M. *Lysias*. English translation by W. R. M. Lamb. London: William Heinemann, 1967.

NAILS, D. *The people of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

NEMBROT, M. L. Los *erotikoi logoi* de Lisias y la moral griega. *Symploké*. v. 8, 51-67, 2018.

NUSSBAUM, M. *The fragility of goodness, luck and ethics in greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

PHILIP, A. Récurrences thématiques et topologie dans le “Phèdre” de Platon. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 86, n. 4, p. 452-476, 1981.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de José Cavalcante de Souza, notas e posfácio de José Trindade dos Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.

ROBIN, L. *Phèdre*. Text établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1933.

RODRIGUES, N. S. Problemática da prostituição masculina na Atenas clássica. In: IRIARTE, A.; FERREIRA, L. (org.). *Idades e gênero na literatura e na arte da Grécia antiga*. São Paulo: Annablume, 2015, p. 129-166.

ROSEN, S. The non-lover in Plato's *Phaedrus*. *Man and World* v. 2, n. 3, p. 423-437, 1969.

RYAN, P. *Phaedrus: a Commentary for Greek Readers*. Introduction by Mary-Louise Gill. Norman: University of Oklahoma Press, 2012.

SHEFFIELD, F. C. C. Beyond Eros: Friendship in the *Phaedrus*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 111, p. 251-273, 2011.

TAYLOR, A. E. *Plato: the man and his work*. Londres: Methuen & Co. Ltd., 1960.

THOMPSON, W. H. *The Phaedrus of Plato with English Notes and Dissertations*. London: Gilbert and Rivington, 1868.

TODD, S. C. *A Commentary on Lysias, Speeches 1-11*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: University Press, 1973.

WINKLER, J. J. *Constraints of desire*. Routledge: Chapman & Hall, 1990.

YUNIS, H. *Phaedrus*. Edited by Harvey Yunis. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.