

Eros e Cupido: o reciclar dos mitos

Eros and Cupid: the recycle of myths

Miguel Spinelli*

Resumo: O objetivo principal deste artigo consiste em expor a importância histórica da linguagem do mito como forma de elucidação, sobretudo, dos fenômenos cósmicos e humanos que não se deixam facilmente explicar e compreender. O artigo parte de uma exposição do conceito grego de Eros, a fim de, na sequência, especificar como, através da fábula de Apuleio, os latinos o reciclaram sob o conceito de Cupido. Dado que o mito se expandiu e teve grande presença no desenvolvimento histórico da Filosofia, este breve artigo se atém igualmente aos enleios do mito enredado no *logos* que se caracteriza por uma continuada busca de maior sensatez e razoabilidade.

Résumé: Cet article a pour objectif principal de souligner l'importance historique du langage du mythe comme élucidation des phénomènes cosmiques et humains difficiles à expliquer et à comprendre. L'article commence par l'exposition du concept grec de Eros et montre comment, basés sur la fable d'Apulée, les latins l'ont recyclé sous le concept de Cupidon. Étant donné l'expansion du mythe et son importance dans le développement historique de la philosophie, cet article s'intéresse par ailleurs aux enchevêtrements du mythe mêlé au logos dans une recherche continue de sagesse et de raisonabilité.

Palavras-chave:

Eros/Cupido;
Afródite/Vênus;
Explicação mítica;
Explicação racional.

Mots clés:

Eros/Cupidon;
Aphrodite/Venus;
Explication mythique;
Explication rationnelle.

Recebido em: 25/07/2016
Aprovado em: 05/09/2016

* Professor de História da Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul.

As origens de Eros na descrição dos poetas e dos filósofos

Hesíodo, na *Teogonia*, cuja obra trata justamente da geração <gónos> dos *deuses* primordiais, foi quem, por escrito, forneceu à cultura grega o mais antigo preceituário a respeito de uma gênese *divina* do *Kósmos*. Na *Teogonia*, sob a escritura do pensar poético, ele registrou a existência de quatro seres *divinos* primordiais: o Caos, a Terra, o Tártaro, e, enfim, Eros. Os primeiros três “deuses” estão entre si tão unidos a ponto de coincidirem com o próprio ser e acontecer do Cosmos; Eros, entretanto, coincide com o acontecer que dá ser ao Cosmos a partir de suas duas primordiais instâncias divinas: Terra e Tártaro. Hesíodo as concebeu como *divinas*, sob dois termos: um, porque são *gerações* excelsas, que, enquanto tal, ultrapassam a nossa humana compreensão; outro, é *divina* em razão de que, rigorosamente, a origem do *Kósmos* se sujeita apenas à explicações que fogem da comprovação ou elucidação empírica, de modo que se deixa conceber e proferir apenas pela conjectura, no que implica um certo manejo intelectual do discurso que promove o entendimento humano.

A conformação de *Eros* à figura de um deus aparenta estranho para nós hoje, mas tinha um motivo essencialmente cultural: promover o entendimento, ou seja, fornecer explicações e promover compreensões. A própria figuração divina do Cosmos deriva de uma motivação excelsa: porque só mesmo um *deus* poderia ter feito uma obra tão extraordinária. “Só um deus (dizia o sofista Górgias) é mais vigoroso que um homem em força, em sabedoria e em tudo o mais” (*Elogio de Helena*, in DK 82 B 11, 6).¹ *Deus* vem em minúsculo porque não diz respeito rigorosamente a um ser, e sim a um acontecer. Na instância explicativa do *mito* (no qual se inclui o da sofística), o *divino* (*tò theîon*) se apresentou entre os gregos sob um nível de excelência *melhorado* relativo ao humano, de modo que “divino” dizia respeito a tudo o que foge dos limites e das possibilidades de nossas forças e de nossa capacitação intelectual. Já na instância do *logos* filosófico “*divino – tò theîon*” veio a expressar o sumo bem enquanto excelência: trata-se de um *bem* que em si congrega o belo e o justo sem fissuras. Nas duas instâncias, entretanto, o divino (*tò theîon*) se impôs entre os gregos como um fator intelectual da explicação teórica, e, mais que isso, como um modelo de agir prático, ou seja, como um protótipo intelectual sobre o qual o humano haveria de, tomando o que é divino como guia, pautar o seu próprio comportamento.

Em seu registro a respeito da geração dos quatro *deuses* primordiais, o *logos* mítico de Hesíodo profere que, *antes de tudo* (*prótista*) nasceu o Caos, *depois* (*épeita*) veio a Terra, depois, no fundo da terra, veio o tenebroso Tártaro, e, por fim, nasceu o formoso Eros

¹ Fragmento atribuído a Górgias, retirado do *Elogio de Helena*: DK 82 B 11, 6.

(*Theogonia*, vv.116-120). Sob os termos *prôtista* (primeiro, bem antes) e *épeita* (depois, na sequência) não há uma delimitação temporal, e sim a marcação de um ritmo cronológico, feito uma harmonia. Não há uma delimitação temporal em razão de que, no Cosmos, não há propriamente um antes e um depois de sua geração: tudo nele é contemporâneo a ele mesmo, e nada do que nele existe tem existência separada fora dele. Só se submete ao cronológico o que, inerente ao Cosmos, está submetido ao ciclo de vida e morte, que, justo pela condição de "ser mortal", dá vida, ou seja, dá ao próprio Cosmos a condição do *acontecer* mediante o qual ele próprio "renasce" constantemente em si mesmo, e perpetua. É a condição de "ser mortal" (condição que atinge todos os que se põem no ciclo do tempo) que alimenta a manutenção ou perpetuidade da vida.

Não foi, aliás, sem razão que a epopeia fez de Cronos um deus de segunda geração, cuja soberania se restringe ao fazer-se inerente ao Cosmos, por cujo fazer-se viabiliza o renascer e/ou o acontecer da vida. Cronos é o deus que devora tudo o que se põe (se submete) ao decurso do tempo! Homero e Hesíodo (*Ilíada*, II, v.205; *Theogonia*, v.17)² ao atribuir a Cronos uma inteligência ou saber (*metis*) oblíquo, astucioso (*agkýlos*), fora dos padrões (do ordenamento ou da retitude habituais), põe nele a condição daquele que embaralha, que põe fora da ordem, desarranja, o estabelecido.

Sob a proferição – "por primeiro (*prôtista*) nasceu o Caos" (*Theog.*, v.116) – logo se observa como a expressão de Hesíodo, de um ponto de vista de "nossa" mentalidade, é lacunar. Ela é "lacunar" em razão, sobretudo, de concebermos a origem do mundo dentro de uma mentalidade de tempo linear, e não do tempo cíclico que caracterizou tanto o *logos* mítico quanto o *logos* filosófico. Em primeiro lugar, sob nenhum aspecto, os gregos conceberam uma origem do Mundo fora do Mundo, ao modo como, imerso na "nossa" mentalidade judaico-cristã, o Mundo veio a ser prevalentemente concebido (dentro de uma concepção abstrata de tempo linear) com um começo e um fim explícitos e determinados. Daí que, sob a fórmula *prôtista*, o que, do ponto de vista da genealogia de Hesíodo, esteve (ou está) em questão, não é um começo no tempo em termos de que antes "nada existia", era o não-ser, e "algo veio a existir", veio a ser.

Nem Hesíodo ousou dar ser ao não-ser! Parmênides, de sua parte, mais de uma vez insistiu que não podemos considerar que, rigorosamente, "nada é", mas apenas que "algo é". Trata-se de um pressuposto que levou Platão, no *Sofista*, a observar que não podemos "supor o não-ser como ser" (*Sof.*, 237a). Daí ser preciso considerar que o Caos, desde o mais remoto tempo que ao pensamento humano é dado conceber, sempre existiu.

² Comparece ainda na *Ilíada*, II, v. 319; IV, v.59 e v. 75; na *Teogonia*, versos 137, 168, 473, 495, sendo que, no v.546, Hesíodo adjetiva igualmente a inteligência de Prometeu como *agkýle*.

O que disse Parmênides a respeito da genealogia do Cosmos, merece aqui destaque:

Só nos resta (disse ele), uma única via da qual se possa falar: que é. Sobre ela há um grande número de sinais: que sendo não-gerado é imperecível, um todo inteiro, inabalável e sem fim. Jamais foi e nem será, porque é todo presente, um e contínuo. Que origem poder-se-ia atribuir-lhe? Como e do que cresceria? Não te permitirei dizer nem pensar que ele possa ter crescido do não-ser; porque o que não é não pode ser dito e nem pensado. Se viesse do nada, qual necessidade o teria impelido a nascer mais cedo ou mais tarde? Assim, pois, é necessário que ele seja absolutamente ou não seja [...]. Ele é, e, portanto, nada lhe falta; não sendo, faltar-lhe-ia tudo (DIELS; KRANZ, 1989, B 8, 5-33).

Em segundo lugar, não tendo o tempo cíclico começo ou fim, sob esse pensar, o Mundo que os poetas e também os filósofos conceberam é um *ser* que se expande. E o faz, diríamos, “de dentro para fora”; porém, de tal modo que este *expandir* não implica um “fora do Mundo”, e sim, digamos, um vazio (lacunar) infinito que coincide com o próprio ser do Mundo. Daí, sob esse aspecto, a questão que mais importa considerar, diz respeito à “intelecção” da genealogia cósmica concebida por Hesíodo, que pressupõe, em sua explicação, um Mundo existente, ou seja, que sempre existiu, e que, portanto, não teve um começo no tempo cíclico e não terá um fim. Mas, aqui, sob o ponto de vista da mentalidade cíclica que caracteriza o pensar grego, cabe ainda logo observar, que o intelecto humano, ao conceber uma *origem* (*arché*) constitutiva do Cosmos, essa *origem* não diz a rigor respeito ao Cosmos, e sim ao próprio intelecto humano que pensa (concebe) o Cosmos.

Aqui, como forma de explicar o que está dito, torna-se necessário logo dizer que o intelecto humano só é capaz de “pensar” à medida que profere *ordens*, não desordens. Mesmo uma desordem intelectual há e haverá de ser humanamente concebida sempre numa ordem, não numa desordem! Uma música, por exemplo, tem ou se constitui numa harmonia porque o pensamento põe ordem nos sons! Um discurso vem a ser um *kósmos* quando ele deixa de ser um caos de palavras desconexas ou desordenadas. Vale aqui o mesmo princípio que orienta o agir humano: mesmo o malfeito, para ser benfeito, carece de se pautar pelo benfazer! Daí, conseqüentemente, que a fórmula *prótista*, dita como sendo “lacunar”, assim o é em razão de que manifesta (põe na expressão como elucidação) uma ausência de explicação, cuja *ausência* é, ela própria, tomada como se fosse a explicação: “antes de tudo nasceu o Caos”!

Por “antes de tudo” cabe entender, de um lado, um vir-a-ser inerente ao ser: era o Caos, e, *depois* (*épeita*) veio a Terra, depois o Tártaro e, depois, o formoso Eros; por outro lado, este jogo entre um *antes* e o *depois* (que não se restringe a um) põe em evidência a geração do ser a partir do Caos, quer dizer, no *antes* (*prótista*) era justamente *aquilo* (um

inabordável, em si mesmo enigmático, indecifrável, lacunar) que o intelecto humano não é capaz de explicar e compreender, isto é, o Caos. O intelecto humano é incapaz, como já visto, porque ele só trabalha com ordenamentos (com ordens, com arranjos) e não com o caótico. Uma mente humana caótica, destituída de ordem e de harmonia, resulta insensata, louca, insana! Ocorre algo semelhante com um malfeitor que não faz benfeito a sua “malfeitoria”, de tal modo que jamais será um bom malfeitor! Sem arranjo não há harmonia, e, sem harmonia, não há explicação ou entendimento.

Não foi sem razão que Eros, segundo os termos da genealogia de Hesíodo, nasceu por último. Ele, mesmo nos primórdios, nasceu por último justamente em razão de que, perante o Caos, veio a ser o deus ordenador: “aquele que, dos deuses e dos homens, doma dentro do peito a inteligência e a sensatez da vontade” (Hes., *Theog.*, vv.116-122). Ele é o deus que doma, porque, dentro do peito humano mora igualmente o caos: a ebulição dos sentimentos os mais diversos, concordantes e discordantes entre si. A própria inteligência humana, que, *no peito*, tem igualmente a sua morada, é, em si mesma, ou seja, antes de qualquer empenho educador (aliás, muito oneroso),³ “caótica”, a ponto de, por si só, sem educação e estímulos, e mediante apropriação de símbolos, a começar pela linguagem alfabética, não criar ordens. Daí que, por certo, foi por este *domar* (*dámnnatai*), que Eros logo estendeu o seu domínio sobre o Caos, sobre a Terra e sobre o Tártaro; foi igualmente por este *domar* que ele agendou na alma humana a união, feito uma complementaridade do concordante e do discordante, e na qual promoveu, dentro dos limites plausíveis do *amor*, harmonia e paz.

Tudo Eros recolheu à sensatez: ao governo pelo qual os deuses e os homens, e todos os demais seres e coisas, viessem a existir movidos pelo desejo de se unir e de se reproduzir em um outro de si mesmo. Foi, então, a partir de Eros, por força de sua natureza ou índole, que, no Caos e na Terra, o desejo (*Hímeros*) se moveu, e, com ele, Afrodite, que em tudo fez prosperar a união dos complementares e estimular a fecundação em favor da continuidade da vida. Desde então Eros (o amor) e Hímeros (o desejo de amor) se acompanham: um desperta e ativa o outro (Hes., *Theog.*, v. 201). Ambos, de Afrodite, são parceiros inseparáveis, tanto que Platão, no *Banquete*, chegou a dizer que “sem Eros não há Afrodite” (*Symp.*, 180 d): que um não existe sem o outro. Por todos os lados estão sempre juntos promovendo na alma humana, sobretudo, na dos mais jovens, “a ebulição e a efervescência” do desejo, do *thymós* (*Fedro*, 251 c-d).

³ Não é na primeira pedida, tampouco na segunda, sabe-se lá quantas, que o filho às duras penas diz “mamãe”. E não é por que diz “mamãe” que já sabe exatamente o que está dizendo ou que detém as regras da gramática. E a tal da tabuada?! Não é nada fácil se apropriar dos símbolos com os quais exercitamos o nosso humano “pensar”! Difícil, do mesmo modo, é usá-los adequadamente na tarefa do pensar. Daí a extraordinária importância, mais do que qualquer outro, do ensino fundamental. É nele que obrigatoriamente deveríamos direcionar os nossos melhores mestres.

Inclusive, Aristóteles, na *Metafísica*, diz de Hesíodo que ele foi o primeiro a considerar “o amor (*érotá*), juntamente com o desejo (*epithymían*), o princípio (a *arché*) dos entes” (*Metafísica*, I, 4, 984 b 26-27). Por *epithymía*, Aristóteles, em seu dizer, expressou justamente o que a *hímeros* caberia significar: o estímulo que promove o desejo e, com ele, a atração, que enuncia e provoca a paixão, e que trava o enlaçamento amoroso dos complementares.⁴ Diz ainda, Aristóteles, na sequência, que, depois de Hesíodo, foi Parmênides quem buscou “explicar a geração do todo”, para o que se valeu destas palavras: “o primeiro de todos os deuses concebido em sua mente foi Eros” (*Met.*, I, 4, 984 b 26-27).

Platão, no *Banquete*, registrou o mesmo dizer de Parmênides sob idênticas palavras (*Symp.*, 178 b). Se, entretanto, observarmos com atenção o dito de Parmênides veremos que em seu dizer – *o primeiro de todos os deuses concebido em sua mente* – falta um sujeito, ou seja, *quem concebeu? qual mente? de quem?* Mesmo que ausente, o sujeito é, de um modo geral, suposto como sendo Afrodite. A justificativa de ser Afrodite decorre do fato de ela ser tida (isto no corriqueiro da mitologia proferida no tempo de Platão e de Aristóteles) como a mãe de Eros. Há, entretanto, aos invés de Afrodite, outras atribuições, como a Justiça ou a Necessidade, “divindades” que, no contexto das proposições de Parmênides e de sua mentalidade filosófica, seriam mais adequadas que Afrodite (SPINELLI, 2012, p. 262ss.).

Também Empédocles (visto que remontamos a Parmênides), a partir de Hesíodo, fez do *amor*, sob os termos da *Philótes* e do *Éros*,⁵ o princípio gerador movente do *Kósmos*. Segundo relato de Simplicio (um fecundo comentador de Aristóteles do VI século), Empédocles, em outras palavras, dizia que tudo o que está sujeito à mistura e que tem a capacidade de se conformar entre si, obedece às leis dos liames promovidos por Eros e por Afrodite.⁶

Quanto à origem de Afrodite, há controvérsia: Homero, na *Ilíada*, diz que ela “é filha do poderoso Zeus” (*Il.*, V, v.131,)⁷ e de Dione. Hesíodo faz dela filha de Urano, que é pai de Cronos, que, por sua vez, é pai de Zeus.⁸ Platão, no *Banquete*, sob discurso atribuído

⁴ Para o conceito de *hímeros*, ver *Fedro*, 251 c; para o de *epithymía* ver Spinelli (2006, p. 76 ess.).

⁵ Hipólito e também Simplicio fazem referência ao amor nos termos da amizade, ou seja, da *Phília*, enquanto que Plutarco reporta-se a *Éros* e à *Phília* (DK 31 B 16 e ss.).

⁶ DK 31 B 22, apud SIMPLÍCIO. *Comentário sobre a Física de Aristóteles*, 160, 26. O que diz Aristóteles na *Física* – que é da mistura, que Anaximando, Empédocles e Anaxágoras fazem, por dissociação, germinar do Caos as coisas que existem – vem de encontro com o relato de Simplicio (*Física*, I, 4, 187a 20).

⁷ Comparece também em *Ilíada*, V, vv. 312, 815, 820.

⁸ O sentido filológico de *Ouranós* expressa aquele que “envolve”, que “cobre”; justo por isso, designa ao Céu, a abóbada celeste. *Ouranós* vem a ser o deus primordial germinador de tudo o que existe. Diz o mito que ele foi retalhado por seu filho Cronos (o Tempo), e que de suas partes e de seu sangue nasceram outros tantos deuses. Afrodite nasceu de seus órgãos genitais caídos nas águas do mar, dos quais o esperma neles contido deu origem à calda branca espumosa (*leukôs aphrós, aphrogenéa*) da qual nasceu Afrodite (*Theogonia*, vv. 190-191 e 196).

a Pausânias (um contemporâneo de Platão), faz referência a duas Afrodites: “Uma anciã, sem mãe, e que é filha de Urano [...]; outra, mais nova, que é filha de Zeus e de Dione” (*Symp.*, 180 d-e). No *Fedro*, Platão faz de Afrodite a mãe de Eros, do qual diz que é “um deus ou algo divino – *theòs hē ti theîon*” (*Fed.*, 242 d-e). No *Banquete*, diz, por um lado, sob discurso atribuído a Fedro, que Eros não teve genitores, nem pai e nem mãe (*Symp.*, 178 b); por outro, sob o discurso de Diotima (*Symp.*, 203 b-c), afirma que Eros foi concebido numa festa de aniversário de Afrodite, fruto do consórcio entre *Penía* [*Penúria*, Pobreza, Indigência, vida aflitiva] e *Póros* [*Recurso*, aquele que conforta, abriga, refugia, sossega].

O fato é que Eros tem várias origens. Duas delas são muito expressivas quanto ao que ele representa no contexto das explicações do mito. Como deus do amor, ele representa todos os sentimentos e os anseios da alma humana que vieram a ser sintetizados na palavra *amor*. Uma de suas origens diz que ele nasceu de Afrodite e, portanto, da deusa que promove, sob a incitação da alegria e do gosto de viver, os enlaços da fertilidade. A outra origem, ao invés de filho de Afrodite, diz que ele nasceu justamente no dia em que os deuses imortais se reuniram no Olimpo para festejar o nascimento de Afrodite. Do fato de Eros nascer numa festa, isso combina com a tradição que fez dele um deus festivo, e também com o hábito costumeiro de se atribuir à Afrodite a função de andar sempre às voltas por banquetes nupciais, e de exalar sempre como perfume, nos poros e nas vestes, buquês de vinho.⁹ Nessa tradição, é relevante o companheirismo inseparável de Eros e de Afrodite, sobretudo, em razão de que ambos andavam, feitos *silenos* majestosos, sempre no séquito de Dionísio, o Baco, o *Liber Pater* dos latinos, e o deus do folguedo e do vinho.

A sátira da mitologia grega fez de Sileno o pai e o preceptor de Dionísio. Sileno fora um exímio contador de piadas e flautista, e, sobretudo, um grande apreciador de um bom vinho. Desde infante, Dionísio sempre acompanhava o pai em suas andanças. Além de pai, Sileno fora de Dionísio o *preceptor*, por que lhe ensinou a apreciar, sem moderação, os buquês e os benefícios do vinho. Sileno, entretanto, não era o tipo do alcoólatra janota, afetado no vestir, e sim descuidado. Da figuração mítico-satírica de Sileno, os gregos passaram a representá-lo em estatuetas que angariaram entre os populares muito sucesso. Da abundância de estatuetas, da figura mítica de Sileno, temos não um, mas vários *silenos*, como tal uma *trupe* de divindades campestres, de sátiros, de flautistas, e, sobretudo, de apreciadores exagerados de um bom vinho; temos, enfim, um bando de beberrões, sempre festivos e alegres, que acompanhava Dionísio.

Os *silenos* beberrões da Grécia vieram a se transformar em seres reais, enquanto

⁹ “[...] Vênus regressa do banquete nupcial encharcada de vinho (*vino madens*) e exalando perfumes [...]” (Apuleio, *O asno de ouro*, VI, 11, 1). “Estas são as provisões necessárias para uma noite de amor (de Vênus): azeite na lâmpada e vinho no cálice” (Apuleio, *O asno de ouro*, II, 11, 3).

que Dionísio, o padroeiro condescendente, restou sempre a entidade protetora. Era com sua preciosa “arma”, o bom vinho, que Dionísio animava Afrodite (a Vênus): sorvendo-o, ela em si dissipava a timidez e o recato, e dele tirava muita alegria e descontração. O vinho apaziguava nela e, do mesmo modo, nos que ela unia nos enlaços da fertilidade, qualquer acanhamento, animava a fraqueza e revigorava a libido.¹⁰ Consta, no Banquete de Xenofonte, como palavras de Sócrates, que o vinho, antes de adormecer, “acordava Afrodite” (Xen., *Symp.*, III, 1).

Nesta relação entre Dionísio e Afrodite, e isto para além da tradição construída pela sátira, temos a de Homero, que fez de ambos (de Dionísio e de Afrodite) filhos de Zeus. Da suposta irmandade de Afrodite com Dionísio, faz sentido o que observou Ateneu no *Deipnosophistas*: “Aristófanes foi muito correto em dizer que o vinho é o leite de Afrodite”; mas isto é o que dizia Aristófanes: “O vinho, o leite de Afrodite, é doce de se beber” (*Deipn.*, X, 12, 444 d). Foi, pois, com “doce” vinho que Afrodite, a irmã de Dionísio, amamentou Eros e Hímeros!

Fato relevante e que merece, enfim, destaque decorre de um relato do historiador Pausânias, 115-180 d.C., que, na sua *Descrição da Grécia*, atribui a Platão ter mandado erguer, na entrada da Academia, um altar dedicado a Eros (*Desc. da Gr.*, I, 30, 2). Trata-se de um fato que dissolve o profundo mal-entendido dos que inadvertidamente dizem que “Platão despreza o sensível”! Ora, se *desprezasse* (fato que, evidentemente, não faria dele um sábio, mas um tolo),¹¹ não teria feito o que fez: erigir um altar para Eros, o deus do amor, e justo do amor sensual, apaixonado, amor que promove, na interioridade humana, a partir do sensível, um intenso e profundo arrebatamento a ponto de tiranizar a alma humana (Platão, *República*, IX, 573b; 575a).¹² Platão, no *Fedro*, comparou o *amor* referido a Eros com a *loucura* (*manía*, extravagância, furor), da qual diz existir entre os homens dois gêneros (*eíde*): “a loucura gerada por doenças humanas e a que, por uma promoção divina, nos tira da normalidade cotidiana” (*Fed.*, 265 a-b).

Platão sabia – ele, afinal, era um sábio, e não um tolo – que, desde que nascemos, somos submetidos aos vigores (às *pulsões*) e às *instruções* do sensível, a ponto de sermos fundamental e primordialmente educados por eles. Ele sabia ademais que é através de nossos sentidos que nos relacionamos com o mundo, que aprendemos a escolher o que

¹⁰ “Eis que chega Baco (Liber), de Vênus o socorrista, oferecendo-lhe as suas armas. Beberemos hoje todo vinho, até a última gota, a fim de com ele desestimular qualquer acanhamento, animar a nossa fraqueza e revigorar a libido (*libidinis*)” (Apuleio, *O asno de ouro*, II, 11, 2).

¹¹ Dá-se que é muito usual se ouvir por aí que “Platão despreza o sensível”, “despreza o corpo”, ou expressões do tipo, ele “é um racionalista radical”, “um racionalista exclusivista” – chavões que, em geral, propondo-se dizer muito, não dizem coisa alguma, e, o que é pior, não ensinam nada! Cf. Platão e alguns mitos que lhe atribuímos. *Revista Trans/Form/Ação*, v. 30, n. 1, p. 191-204, 2007.

¹² Sobre a distinção entre *éros* e *phília* ver Spinelli (2013, p. 98-126).

atiça em nós o *prazer* e a rejeitar o que promove o sofrimento ou a *dor*; ele sabia, enfim, que é pela via dos nossos cinco sentidos que solidificamos em nós o *crédito*, a ponto de neles espontaneamente nos colocar (prender, aprisionar) o máximo de nossa confiança (*pístis*). Os nossos sentidos são, pois, como que as nossas portas e janelas com as quais nos comunicamos e interagimos com o mundo! É para isto que, sobretudo, nos valem (usamos) de nosso cérebro: para, com ele, dar eficiência e qualidade e, em vista disso, explicitar a nossa comunicação e interação quer relativa a nós mesmos (mediante as *pulsões* de nós mesmos) quer com o que nos cerca (mediante as interações com o fora de nós). É através de nossos sentidos que nós trazemos o mundo para dentro de nós, e é em dependência das representações sensíveis (representações que sujeitamos aos dizeres simbólicos do exercício do pensar), que, enfim, levamos significações ao mundo fora de nós.

O Eros dos gregos reciclado (por Apuleio) no Cupido dos latinos

Os mitos se mesclam e se reciclam: esse fenômeno se deu já no contexto da cultura grega e, depois, no da posteridade latina. Prevalece entre os gregos a figuração de um Eros essencialmente infante (jovem) adolescente, um efebo, enquanto que, na posteridade do helenismo, sobretudo entre os romanos, veio a ser uma criança de cabelos encaracolados como os de Baco. Eros é, em ambos os casos, prioritariamente *infante* em razão de que se recusava a crescer: queria se manter *sempre o mesmo* no fluxo do tempo, viver uma vida inocente e ingênua, festiva e sem dramas, e, ademais, sempre inflamado da mesma ebulição e efervescência que atiça o fulgor do *desejo*. Tendo, entretanto, Afrodite por mãe, dela era inseparável: vivia em seu costado, a fim de receber assistência e cuidados, sobretudo, ponderação e bom senso, faculdades das quais muito carecia. A razão dessa indissolúvel união decorre de que o amor não vive sem amor! Daí por que, para *Eros*, para o Amor, não vinha a existir maior drama e perturbação, como consta no *Fedro*, que o abandono: o permanecer restrito em si mesmo, sem a possibilidade de exalar (*Fed.*, 351 c) ou compartilhar as impulsões do amor, ou seja, sem compartilhar a *solidão* e o desamparo que o caracterizam em sua essência.¹³

¹³ O *amor* é solitário porque ele só encontra amparo no *amor*! Trata-se, com efeito, de um amparo "ilusório". Ele é *ilusório* em razão de que o amor que ampara o amor deixa sempre os amados no desamparo de si. Eles restam desamparados por requisição do próprio amor, que, juntando os que se amam, deles exige – a fim de que o amor venha efetivamente a germinar e a realizar o verdadeiro amor – que ambos (os amantes) se mantenham, em si mesmos, senhores de si, sem jugo. Dá-se que a costumeira proposição – "eu e você somos um" – só não é ilusória na medida em que cada um vem a ser *um* no sentido de "ser a si mesmo" sob o amparo (do desamparo) do amor. Ocorre que é da natureza do amor incitar o *desamparo*, a fim de que um e outro, na união pelo amor, venham a germinar e a realizar, cada um em si mesmo, o próprio amor. É, enfim, justamente por este *germinar* do amor que um e outro vêm a ser *um*,

Mas assim como Eros não vive sem a proteção de Afrodite, *Psyché* não vive sem Eros. Sem *Psyché*, Eros não tem repouso nem morada. Convém observar que Afrodite, na relação com *Eros*, e de um ponto de vista filosófico, proporcionava o mesmo que a Filosofia no confronto do aprendiz: cuidado e vigilância. Eros, na relação com *Psyché*, e sob todos os aspectos, oportuniza o desejo criador (gerador) que mescla e fecunda os *elementos*, que, dispersos e indomáveis, deram origem aos Caos. *Psyché* move Eros, que, por sua vez, dá vida à Afrodite: juntos, os três fecham um círculo. Daí que foi da união entre eles – de Afrodite com Eros, de Eros com *Psyché*, de *Psyché* com a Afrodite, e assim circularmente – que se produziu o ciclo eterno e infundável da fecundação pela qual o Todo, de em tempos, procria e se regenera.

Do consórcio entre Eros e *Psyché*, isto na posteridade grega, é no livro *Metamorfoses* (*Metamorphoseon*) de Apuleio, conhecido sob o título de *O asno de ouro*, que, certamente, encontramos a mais bela e expressiva helenização de Cupido sob as *vestimentas* de Eros. A fábula,¹⁴ é muito eloquente e elucidativa, uma vez que contém inúmeros indícios que servem de explicação às pulsões amorosas que se manifestam na alma humana. Dividida em onze capítulos, a obra de Apuleio (de meados do II século depois de Cristo) comporta uma série de contos com um fio condutor: Lúcio, um jovem de nobre descendência, da aristocracia romana, que roda o seu país em viagens de negócio. De início, entre um negócio e outro, ele se entrega a uma vida dissoluta: de festanças e de prazeres. Tudo muda quando, em viagem de negócios pela Tessália [“a terra dos encantamentos, berço da magia, cuja arte todo o orbe conhece” (Apuleio, *Metamorphoseon/O asno de ouro*, II, 1)],¹⁵ ele se afeiçoa pela magia (SILVA, 2012), com a qual, disposto a se tornar um pássaro, vem, por algum descuido ou erro de dosagem, a se transformar – eis a primordial *metamorfose* – num asno, “na pele” do qual mantém todas as faculdades humanas, menos a voz.

Sob a nova e infeliz condição, Lúcio vem a ser capturado e posto a serviço de um bando de ladrões e assaltantes que, em seu poder, tinha também uma bela e rica jovem, igualmente de nobre família. Ela fora raptada pelo bando em meio a seu casamento, em sua própria festa de núpcias. A jovem, como não poderia ser diferente, vivia triste e desconsolada a ponto de contar seu drama à cozinheira mãe dos ladrões. Comovida, e

desfazendo-se, deste modo, o “um e outro” visto que ambos, juntos, se realizam como “um e um”, ou, se quiser, como “outro e outro”, que, cuidando, cada um de si, se cuidam reciprocamente. A retórica do amor que funde dois em um: ou desaparece com os dois ou com apenas um!

¹⁴ Quanto ao conjunto da obra *O asno de ouro*, existem duas versões: uma, sintética, atribuída a um “autor” que se denomina de Pseudo-Luciano, e, outra, estendida, atribuída a Apuleio. Ninguém sabe exatamente quem é o autor: se o Pseudo-Luciano, que sintetizou, ou Apuleio, que amplificou. Há o agravante de existem outras versões anteriores, sem que também se saiba exatamente qual o autor... Quanto à fábula *Eros e Psyché* existem poucas dúvidas que seja de autoria de Apuleio, visto que ela apenas comparece na versão de *O asno de ouro* concebida por ele.

¹⁵ Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius2.shtml>>

no intuito de acalmar a jovem, a senhora então lhe narra uma cativante e fabulosa estória de Eros e de *Psyché*. A inserção da fábula no contexto do conto de Apuleio tem por objetivo específico evidenciar uma profunda analogia entre os dois dramas: o da jovem raptada, que vive da solidão de seu amor, e o de Lúcio, que aspira ardentemente por se *metamorfosar* na anterior condição de homem.

Esta é a fabulosa estória:

Cupido, apaixonado, esvoaça no escuro da noite, sob as asas do Vento (de Zéfiro), e, feito uma brisa suave, invade o esconderijo de *Psyché*, da “escrava fugitiva de Vênus” (Ap. , *Met.*, VI, 8) que fora se esconder nos cumes das montanhas. Cupido, na penumbra do quarto sombreado pela noite, a possui de amor e, no enlaço amoroso, lhe propõe casamento, mas sob um penosa e indispensável condição: que, perante os olhos de *Psyché*, continuasse para sempre oculto, misterioso e invisível, longe de qualquer luz mediante a qual ela viesse a elucidar (dar a conhecer) sua face. Este seria o trato: caberia a *Psyché* jamais se empenhar em conhecer o semblante do esposo; qualquer empenho neste sentido redundaria numa curiosidade sacrílega, que colocaria a perder todo motivo de felicidade, privando, assim, *Psyché* para sempre dos abraços de seu amado. *Psyché* deu a sua palavra: “prefiro morrer mil vezes que desfazer a felicidade de nossa união” (Ap. , *Met.*, V, 6).

Por inveja de duas irmãs, que lhe inflamaram no imaginário a desconfiança, e por audácia nascida da debilidade (promovida pela paixão), *Psyché* acabou por trair sua palavra de tão duradouro propósito. Certo dia, no escuro calmo da noite, com uma lanterna, ela ilumina e desvela o rosto de seu amado adormecido! O que ela vê, sob profundo espanto, é, por suas palavras, “o mais doce e amável dos animais selvagens: o próprio Cupido, o deus da formosura, graciosamente dormindo” ao seu lado. Ela fica extasiada e estática perante tanta beleza. Tem diante dos olhos o deus do amor: um ser extraordinário, com “nobre cabeleira aloirada”, feito raspas de fios de ouro encaracolados e perfumados “de ambrosia”; nas costas do amado, ela confere “as asas brancas do deus voador”; aos pés da cama estavam “o arco, o estojo e as setas: as armas benignas de seu divino poder” (Ap. , *Met.*, V, 22). Perante o Amor, *Psyché* se arde de amor (*in Amoris incidit amorem*): perante Cupido, o deus das paixões, ela se abrasa na paixão. No fluir deste êxtase, embriagada de tanta felicidade, com o coração fora do prumo, com todo o corpo aturdido de amor, se desequilibra e deixa cair uma lava inflamada “de azeite no ombro direito” do amado... “Oh! Lâmpada audaz e imprudente, ineficaz servidora do amor!” (Ap. , *Met.*, V, 23).

Sob o efeito da queima, Cupido desperta, e, no sobressalto, confere que seu segredo tinha sido desvelado, que a eternidade da promessa de *Psyché* havia se destilado no tempo. Com sua lâmpada, ela profanara a si mesma e suas palavras, submetera à vileza seus nobres desejos! Ela profanara até mesmo o despertar do Amor, que, ao se acordar, se

depara com uma realidade distanciada das antigas promessas. Vendo-se traído, Cupido (o Amor) dela imediatamente subtrai os beijos e os abraços, e, no silêncio, sem dizer palavra, empunha suas armas, e levanta voo (Ap. , *Met.*, V, 23). *Psyché* resta só e no desamparo.¹⁶ Desnorteada, começa logo a se dar conta de que, cindida dos enlaços do amor, principia a sentir-se escrava do amor! De agora em diante, na desventura, passa a correr dia e noite em busca de nova ventura.

Vênus, a mãe de Cupido, toma as dores do filho! São muitas as provações e os tormentos que *Psyché* se vê levada a sujeitar-se nas mãos das escravas de Vênus – de Inquietude e de Tristeza – antes de reaver seu amor. Ela se vê submetida a uma espécie de ritual de libação antes de encontrar o perdão de Vênus: da mãe que, ao tomar para si as dores do filho, gostaria logo de casá-lo com Sobriedade, e jamais com *Psyché*, sua escrava destrambelhada e fugitiva. Daí que Cupido, sabendo das intenções da mãe, e já “cicatrizado da profunda ferida”, entretanto, sentindo-se ainda “devorado pelos impulsos do amor”, se apressa em recorrer a Júpiter, seu pai, na busca de aprovação para um enlace definitivo com *Psyché*.

E consegue!

Sob a proteção de Júpiter, Cupido dribla os anseios da mãe, e, inclusive, põe em crise os ditames dos *mores* costumeiros, uma vez que quer se casar com uma escrava. Por isso procurou a proteção de Júpiter, porque sob o consentimento do pai poderia legitimar a sua união, e assim, mesmo com uma escrava, ter filhos legítimos e não bastardos. “Não posso falar de neto” – exclamou Vênus, confabulando consigo mesma: “Porque a condição dos nubentes é ilegal; o enlace é ilegítimo: foi consumado no isolamento, sem testemunhas, sem o consentimento do pai, e por isso o filho que poderá nascer, se é que deixarei completar a gestação, será ilegítimo” (Ap. , *Met.*, VI, 9).

Tendo em vista todas essas circunstâncias, a decisão de Júpiter de casar seu filho com uma escrava não foi tomada de modo solitário ou isoladamente. Júpiter pediu imediatamente a Mercúrio, ao deus mensageiro (o Hermes dos gregos), que convocasse todos os deuses para uma assembleia, advertindo que os faltosos pagariam “uma multa de dez mil sestércios” (Ap. , *Met.*, VI, 23). Todos, sob o receio da ameaça, prontamente compareceram! Os “dez mil sestércios – *decem milium nummum*” surtiram efeito. Tratava-se, certamente, de um valor considerável, a ponto de nenhum dos deuses, ilustres membros do Congresso celeste, dispor-se a abrir mão deles!

Júpiter discursou:

¹⁶ Não podemos esquecer que, entre gregos e latinos, a mulher é sempre subalterna, e nela, em geral, recai as contravenções do amor!

[...] todos vós bem sabeis que eduquei este jovem (*adolescentem*) com minhas próprias mãos. Agora decidi por um freio nos acalorados ímpetos de sua primeira desordens infames de todo tipo. É o momento de pôr um basta em seus pretextos e de conter sua libertinagem juvenil (*luxuria puerilis*). Em razão disso decidi submetê-lo aos laços do matrimônio. Ele já escolheu uma jovem, da qual privou da virgindade; ele possuiu *Psyché*, pois então que a guarde, que a tenha em seus braços, e que usufrua de seu amor para sempre (Ap. , *Met.*, VI, 23).

Com a participação de todos os deuses, o matrimônio foi festivamente realizado. Regularizada a situação, *Psyché* e Cupido tiveram uma filha, legítima, à qual deram o nome de *Voluptuosidade: Voluptatem*, para os latinos, e, *Hedoné*, para os gregos.

Voluptuosidade – cabe, enfim, considerar – veio a ser uma síntese da Alma (da *Psyché*) e do Amor (de Eros/Cupido): ela arranhou na feitura de si mesma uma aparência com o pai (com o Amor), mas herdou toda a beleza cativante da mãe (de *Psyché*). Na mistura das sementes, do pai herdou o ímpeto inflamado e luxurioso, da mãe o caráter destrambelhado e fugidio. Daí que, desde os gregos *Psyché*, por força de sua índole, não era naturalmente tida como racional, ajuizada, e sim apenas dotada da potência da razão e do juízo.

Do fato, entretanto, de *Psyché* deter a sede da razão não se segue que ela fosse reconhecida como espontaneamente racional; ao contrário, possuída por Amor, e por essa relação, gerar Volúpia, tornou-se, dentro da alma, uma prisioneira do corpo: sujeitou-se “naturalmente” aos arrebatamentos das paixões sensíveis antes que da razoabilidade e da sensatez inteligível. Daí porque, só com muito custo, *Psyché* desperta em si o exercício da razão e o uso do juízo! Dessa explanação, qual seja, de como os arrebatamentos do sensível submetem a Alma numa enredada prisão (da qual, forçosamente, carece de se libertar), Platão veio a ser o grande mestre: descreveu a situação e indicou a solução.

Os enleios do mito e do logos nos enredos da explicação humana

Em geral, há o costume de se traduzir a palavra grega *mythos* por *fábula*, mas isso não confere exatamente com as intensas significações que o termo no escriturário grego comporta. Não cabe aqui uma explicitação demorada; entretanto, importa dizer que *mythos* expressava muito mais que uma simples fábula: designava a palavra ou discurso proferido, o anúncio ou a recitação de uma mensagem com finalidade elucidativa, educativa e prescritiva. Bem por isso que o *mythos* veio a se constituir entre os gregos na principal fonte da educação da infância. Não sendo apenas fábula, o *mythos* era o que detinha o *logos* depositário de mensagens e de recursos da *paideía*. Daí que era por esta retenção ou guarda, que, no escriturário filosófico, a partir sobretudo do projeto educador

dos pitagóricos, veio a perspectivar um *plus* que consistia justamente numa como que obrigação de acercar-se da razoabilidade e da sensatez que todo *logos* germinado pela mente humana haveria de conter e de expressar.

Sob nenhuma hipótese o mito foi pela filosofia excluído como meio eficiente de comunicação e de explicação. Platão se valeu abundantemente dos mitos para *difundir* e fazer germinar, entre os gregos, a filosofia, e, com ela, remodelar a cultura e o *éthos* da civilidade. Ele não se serviu só dos mitos, mas também, e copiosamente, dos provérbios e máximas que corriam de boca em boca,¹⁷ e, sobretudo, dos textos dos poetas (dos *aedos*) que circulavam nos recintos educadores feito *bíblias* portadoras dos princípios fundamentais da civilidade e da educação grega. Platão, pois, não teve qualquer receio de, em seu favor, se valer da linguagem arcaica quer em benefício das coisas novas quer como forma de habilitar o universo das velhas mentalidades. Bem por isso foi levado a sujeitar a palavra *mythos* às fontes (matrizes) da educação ancestral, e o fez de modo a restringir o termo, sob a alcunha de um *logos* não filosófico, à expressão de um modelo de educação arcaica. *Mythos*, na linguagem de Platão, continuou a significar o mesmo que o termo sempre significou – palavra, discurso, relato, narrativa –, porém, a partir de Platão, e de modo decisivo, passou a se restringir ao enunciado fantástico, fabuloso, imaginoso, suposto como sem compromisso com a realidade e/ou com a verdade (o que, todavia, não é totalmente verdadeiro). A partir de Platão, portanto, a palavra *mythos* veio a remeter não ao “*logos*” filosófico, e sim ao *logos* da epopeia: àquele que continha a narrativa das ações e dos feitos dos deuses e dos heróis.

Platão, em termos de linguagem, e de um ponto de vista semântico, promoveu uma grande modificação. Não quer dizer, entretanto, e como já posto, que ele desprezasse o *mythos*. Nada disso! Ele apenas configurou e especificou, de modo claro e sem equívocos, dois universos distintos de anúncio ou recitação de mensagem: o da literatura (da poesia) e o filosófico. Mas também aqui, não cabe o costumeiro mal-entendido de que ele, em seu projeto educador e legislador da *pólis*, expresso na *República*, tivesse proposto “expulsar”

¹⁷ São inúmeros os provérbios citados por Platão no decurso de sua obra. Só para citar alguns exemplos (para os quais nos valem da tradução de Carlos Alberto Nunes, do tradutor primaz da obra platônica entre nós): a) no *Laques*: “o provérbio que nos fala do aprendiz de oleiro que quis principiar pela jarra” (187b); “segundo o provérbio: não sendo coisa que qualquer porco conheça, não haverá porco corajoso” (196 d); “amparar-nos-emos na autoridade de Homero, quando afirma que a vergonha é ruim companheira de quem necessita” (201 b); b) no *Cármides*: “Aprendi isso com Hesíodo, quando diz: ‘Trabalhar não é vergonha’” (163 b); c) no *Protágoras*: “Sou de opinião que Homero tinha toda razão, ao dizer: ‘Quando são dois, se um não vê, o outro logo percebe o caminho’” (348 c-d); d) no *Górgias*: “é bom, como dizem, repetir e considerar duas ou três vezes as coisas belas” (498 e – 499 a); “segundo antigo provérbio, arranjar com o que tenho e aceitar o que me deres” (499 c); “como se diz, ‘não é bom deixar por acabar nenhuma história’” (505 d); (já referido no *Laques* e repetido no *Górgias*): “como diz o provérbio, ‘começar pela jarra o aprendizado da arte do oleiro’” (514 e); e) no *Fedro*: “Para bom entendedor meia palavra basta” (237 d); “Entrego minha história ao seu próprio destino, o que tiver de ser, será” (241 e).

os poetas (ele próprio que, na juventude, fora um poeta) ou descartar do *mythos* a função educadora na edificação do *éthos* cívico da *pólis*. Se tivesse tido por propósito “expulsar os poetas”, deles não teria dito o que sentenciou no *Lísis*: “Os poetas são, para nós, os pais e os guias da sabedoria” (*Lísis*, 214 a). O que se deu, então, foi apenas isso: a necessidade de, primeiro, compreender e delimitar o universo de cada um, ou seja, do poeta, do rapsodo, do sofista e do filósofo; segundo, ter a ciência de que uma coisa é o *logos* mítico, e, com ele o universo da educação pelo mito, outra, bem distinta, o *logos* filosófico, e, com ele, a educação filosófica destinada à capacitação do uso do intelecto sob propósitos de qualificação humana e cívica. Sócrates, no *Fedro*, fez, inclusive, uma verdadeira *palinódia* perante Eros,¹⁸ a fim de expressar com clareza o que concebia a respeito do verdadeiro amor: “Seja esta, meu querido Eros, a melhor e a mais bela palinódia que eu te poderia oferecer para expiar a minha falta” (*Fed.*, 257 a). A *falta* a que Sócrates se refere tinha a ver com o seu aparente descaso do real valor da divindade de Eros, de sua importância e de seu verdadeiro significado. A sua palinódia teve, pois, por propósito se retratar e promover intelectivamente uma explicitação de seu real significado e valor.

Enquanto portadores de mensagens, tanto o Eros dos gregos quanto o Cupido dos romanos detém uma significação específica: ambos se constituem em expressão mítica e consuetudinária do acontecer afetivo que atinge a todos os humanos. E foi isto justamente o que os filósofos, em particular Sócrates e Platão, se empenharam e promover: dar ao tradicional Eros grande importância que ele, na expressão do consuetudinário, representou quanto a uma inteligência humana das afecções que atingem a alma e o bem-estar existencial dos apaixonados. Verbalizado enquanto deus infante, Eros (e o mesmo vale para Cupido) sintetizou o complexo universo das pulsões humanas, sobretudo, o das afecções que se esquivam a uma fácil e tranquila explicação. Existem, com efeito, uns quantos fatores que fizeram tanto de Eros quanto de Cupido a representação de um *ser* divino; porém, o filosoficamente mais expressivo consistiu em conceder-lhes uma *essência*, e isto quer dizer prover-se uma *substantivação* em termos de uma realidade conceitual concreta, observável. Quer dizer: ao conceder-lhe uma “substância” (*ousía*) ficava igualmente expresso um *ser assim* enquanto expressão e sustento de determinada condição natural. Ao lhes dar uma *substância*, um “ser assim”, resultou, pois, como se tivesse lhes concedido uma “contingenciação” do que o *amor* é em si mesmo ou do que, em sua realidade própria, ele consiste. Quer dizer: ao dar um *ser* a Eros/Cupido, ao transformá-los numa realidade

¹⁸ Sob este termo, o da *palinódia*, os gregos expressavam uma espécie de *regeneração* e de *retração* decorrente de alguma ofensa dirigida, voluntária ou involuntariamente, aos deuses e aos heróis, e, inclusive, a outros homens. A respeito da *palinódia*, Platão, no *Fedro*, diz que ela era uma forma antiga de *purificação* praticada pelos que faltavam com a verdade contra os homens, e, sobretudo, contra os deuses (*Fedro*, 243 a).

empírica, ficou dado igualmente uma especificação, nos termos de uma determinação ou caracterização, das propriedades intrínsecas da realidade ou do fenômeno humano do *amor*. Visto, entretanto, que o fenômeno do amor é interno ao humano, e não externo, então, e acima de tudo, tivemos igualmente uma objetivação (em termos da *entificação* ou do dar ser a um conceito) daquilo que só se deixa explicar e compreender por experiência própria ou mediante abstrações teóricas de quem, entretanto, subjetivamente o experimentou.

O fato, enfim, de Eros ter sido concebido (externado objetivamente) como um deus, e como um filho de deuses (de Júpiter e de Vênus), decorreu de uma “pedagogia” em favor da compreensão popular. A *entificação* de Eros e de tantos outros deuses admitidos como *seres* divinos existentes adveio da necessidade de se prover essa mesma educação popular: de dirimir medos, de criar esperanças e de desanuviar a mente humana de umas quantas inquietudes que nublam o seu bem-estar. Nas *entidades* divinas, os gregos (e assim os latinos) tiveram a necessidade de sobrepôr, a fim de tornar mais acessível, indícios próprios das abstrações teóricas que só o sujeito humano ilustrado tem facilidade de acessar. Daí que a invenção de deuses e de filhos dos deuses se deu como um meio eficiente de facilitar o entendimento popular de tudo o que escapa à mente de quem em si não educou a faculdade de pensar. Daí também a razão pela qual uma fábula (aqui, especificadamente, a de Apuleio), mesmo que imaginativa, veio a se constituir numa narrativa com função explicativa e educadora, em tudo semelhante à função da abstração raciocinativa.

Mesmo que o fenômeno (ou realidade), enquanto entificação divinatória, tenha sido fruto de um conceber puramente imaginativo, o mesmo não se dá com os indícios explicativos e/ou intelectivos inseridos no contexto do “real” imaginado. Daí que o *endeusamento* de Eros, a partir dos gregos, se constituiu e participou do mesmo *endeusar* característico da cultura grega: do atribuir dotes explicativos a determinados fenômenos para os quais urgia encontrar alguma explicação plausível em favor principalmente da tranquilização ou serenamento da alma popular. Concedendo também a Eros uma *substância*, com ela viria igualmente a ser especificada a realidade do *que é ser* o amor, de modo a em si conter as múltiplas (mutáveis e insondáveis) significações que as afecções amorosas humanas comportam. Por esse ponto de vista, o deus Eros serviria aos homens de suporte e de sustentáculo. Além de explicar, por ser um *deus*, seria a expressão daquilo que, entre os homens, subsiste sempre do mesmo modo e que, por este subsistir, sobretudo em termos do corriqueiro dito popular “isto é assim mesmo”, finda por promover, em meio a conflitos e incertezas, tranquilidade e resignação.

Isso posto, e no que concerne ao *éthos* da cultura, Eros, uma vez que veio a representar uma explicação mítica, consolidou essencialmente um auxílio quanto à compreensão (na

qual se insere uma certa explicação) dos estados afetivos da alma humana. A distinção, todavia, averiguada no *Banquete* (180 d-e) entre a Afrodite celestial (*ouranian*) e a popular (*pandemia*) comporta o tono, ou seja, contém o estado de ânimo diversificado da complicação que tendeu a se intensificar a partir ou em consonância com o meramente popular, que, entretanto, nunca deixou de ser o ancestral. Concernente a esse tono, o *éthos* veio, como em tudo o demais, e não só relativo a Eros (isto por força, sobretudo, dos ditames da reflexão filosófica), a se integrar na cultura a título de um *plus*: como um ânimo raciocinativo contingenciador da *qualificação* humana e da implementação de uma nova compreensão no que concerne a uma conduta *virtuosa*. Filosoficamente substantivado por esse *ânimo*, Eros veio a ser intelectivamente concebido (sem, entretanto, desfazer o ancestral) como um proposto mítico-teórico qualificador da compreensão tanto do que é o amor quanto da ação de amar. Daí por que Eros, na filosofia, se manteve igualmente um *deus*: porque tinha, desde a sua origem, uma finalidade essencialmente educadora, como tal expressava tanto um vigor natural imperante na natureza humana quanto uma certa razoabilidade (*ennóesis*) e, inclusive, *divindade* que o amor e a ação de amar forçosamente requerem.

Referências

Documentação textual

- APULEYO. *El asno de oro/Las metamorfosis*. Traducción de L. R. Fernández. Madrid: Gredos, 1978;
- APULEIO. *O Asno de Ouro*. Tradução e notas de R. Guimarães. São Paulo: Cultrix, 1963.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de V. G. Yebra. Madrid: Gredos, 1982.
- ATENEU DE NÁUCRATIS. *Les deipnosophistes*. Texte établi et traduit par A. M. Desrousseaux avec le concours de C. Astruc, Paris: Les Belles Lettres, 1956. I. I et II.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.
- GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. In: DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.
- HESÍODO. *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*. Text établi et traduit par P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Tradução de J. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HOMÈRE. *Iliada*. Traduit par E. Bareste. Paris: Lavigne, 1843.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de H. Campos, com introdução e organização de T. Vieira. São Paulo: Arx, 2003. 2 v.

- PAUSÂNIAS. *Descripción de Grecia*. Traducción de M. C. H. Ingelmo. Madrid: Gredos, 1994.
- PLATÃO. *Le banquet*. Traduction par P. Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- PLATÃO. *O banquete ou Do amor*. Tradução de J. C. Souza, J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- PLATÃO. *Phèdre*. Texte établi et traduit par L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- PLATÃO. *Fedro. Cartas. O Primeiro Alcibíades*. Tradução de C. A. Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.
- PLATÃO. *República*. A cura di F. Sartori. Bari: Laterza, 1997.
- PLATÃO. *Diálogos: Apologia de Sócrates. Critão. Laquete. Cármides. Líside. Eutífrone. Protágoras. Górgias*. Tradução de C. A. Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.
- PLATON. *Ouvres de Platon*. Traduit par V. Cousin. Paris: Bossange Frères, 1822-1840. 13 v. Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>>.
- XENOFONTE. *Banquete. Recuerdos de Sócrates. Económico. Apología de Sócrates*. Traducciones y notas de J. Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.
- XENOFONTE. *Banquete. Apologia de Sócrates*. Tradução de A. E. Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2008.
- XÉNOPHON. *Ouvres complètes*. Traduit par E. Talbot. Paris: Hachette, 1859. 2 v. Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/xenophon/index.htm>>.

Obras de apoio

- SILVA, S. C. *Magia e poder no Império Romano: a apologia de Apuleio*. São Paulo: Annablume, 2012.
- SPINELLI, M. Epicuro e o tema da amizade (II): a *philía* referida ao *êthos* legislador da *pólis* e ao *agápê* da virtude cristã. *Hypnos*, v. 30, n. 1, p. 98-126, 2013.
- SPINELLI, M. *Questões fundamentais da Filosofia Grega*. São Paulo: Loyola, 2006.
- SPINELLI, M. *Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.