

DUAS PERSPECTIVAS SOBRE O AMOR: PLATÃO E SCHOPENHAUER¹

MIGUEL ANGEL BARRENECHEA²

Para Inês.

Introdução: o pensar sobre o amor para além dos tempos

As reflexões que perpassam este trabalho surgiram a partir das ideias de Platão e Schopenhauer sobre o amor. Esses autores tão diversos, de momentos históricos tão distantes, apresentaram teses originais e relevantes sobre a paixão erótica. Acredito que o confronto entre essas perspectivas, oriundas de épocas e posturas tão diferenciadas, muitas vezes até opostas, pode ser de grande interesse ainda nos nossos dias. Esses dois pensadores souberam refletir com profundidade sobre um sentimento fundamental para a existência humana. Na contemporaneidade, em que todas as instituições e valores estão sofrendo um profundo abalo,

¹ Neste trabalho apresento algumas das principais reflexões oriundas da palestra que proferi no *III Colóquio Nietzsche da UNB. A obra em debate: leituras e interlocuções*, realizado em Brasília, em 2013. Anteriormente, já elaborei um texto sobre a questão do amor em Platão e Schopenhauer (Platão e Schopenhauer: duas visões do amor. In: LUZIE, M. et al. (Org.). *Linguagem e filosofia: II Simpósio Nacional de Linguagem e Filosofia*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000, p. 79-93). Neste artigo, a minha proposta consiste em discutir algumas ideias que atualmente estou tecendo sobre uma questão tão visceral para a existência humana, como é o amor.

² Doutor em Filosofia (IFCS/UFRJ). Professor Associado das Pós-graduações em Memória Social, em Educação, da Faculdade de Filosofia, da Escola de Educação e da Disciplina de Filosofia e Educação do Curso de Educação à Distância da UNIRIO.

torna-se premente refletir sobre as atividades que ainda dão sentido à vida. Em uma época em que assistimos à queda geral de valores tradicionais, à bancarrota de instituições e ideais, em que as convicções religiosas, metafísicas, morais e políticas parecem encontrar-se numa dura encruzilhada, o amor se apresenta como um afazer privilegiado que permite ainda estabelecer significados, sentidos para a existência humana.

Nessa era em que aparentemente não haveria mais valores universalmente reconhecidos, parece que o “anúncio” da “morte de Deus”, apresentado por Nietzsche há mais de um século, confirma a derrocada da crença metafísico-religiosa que durante milênios foi o *suporte* dos valores no Ocidente, surge como uma exigência premente indagar de onde virá o sentido para uma humanidade que sente o vácuo e padece a sensação de estar sem rumo.³ Perante o pessimismo e o niilismo que dominam o Ocidente, é preciso refletir sobre os novos caminhos que poderiam se abrir para um homem que deixou de sonhar com uma utópica redenção, com uma quimérica salvação num mundo do além. Uma vez que fica cada vez mais claro que a terra é o genuíno lar do homem, após o abandono das quimeras do além, é preciso encontrar novos significados e novos valores a partir de uma ótica imanente, terrestre. Assim, é necessário redefinir as tarefas, os afazeres do homem, sem nostalgias desse utópico mundo ideal cuja vacuidade tornou-se evidente nesta época. E o amor se apresenta como uma das *tarefas* que ainda podem outorgar sentido à vida humana. Para avançar no aprofundamento da questão levantada, considero importante analisar inicialmente as reflexões de Platão sobre a paixão erótica, pois ele é um pensador relevante na tradição idealista. O filósofo ateniense parte de uma visão *transcendente*, que coloca o sentido do amor para além da vida humana; conforme a sua ótica, esse sentimento *terrestre*, que começa no *nosso* mundo, seria um primeiro passo para aproximar-nos do Belo em si mesmo, e *elevarmo-nos* ao perfeito mundo das ideias. Schopenhauer, por sua vez, sustenta uma postura *imanente*, talvez chegando a conclusões extremadamente naturalistas e biologistas sobre o significado da paixão erótica. O pensador alemão questiona qualquer visão transcendente sobre a vida humana, rejeita categoricamente qualquer perspectiva escatológica que outorgue ao amor um significado para além *deste mundo*. O aprofundamento dessas duas interpretações parece relevante para avaliar as nossas próprias concepções sobre o amor nos nossos dias. Para realizar essa indagação teórica, a minha proposta é, inicialmente, refletir sobre algumas questões levantadas em *O banquete* de Platão; posteriormente, discuto a ótica schopenhaueriana em *O amor na natureza*; na etapa conclusiva, algumas reflexões de Nietzsche me permitirão dialogar com as teorias de Platão e Schopenhauer para tentar tecer as minhas próprias conclusões sobre a questão levantada.

³ É conhecida a imagem, cunhada por Nietzsche, da “morte de Deus”; ela aparece em algumas passagens de sua obra, muitas delas exprimem uma visão profundamente crítica dos rumos do Ocidente. Essa imagem alude ao processo de esvaziamento e *necrose* de todos os valores e crenças do homem ocidental, que teria como corolário um momento de descrença generalizado, que assola a vida humana desde a Modernidade. Trata-se do esgotamento da crença num mundo do além, ou mundo verdadeiro, que foi o alicerce fundamental da concepção de mundo socrático-platônica e judaico-cristã. Em *A gaia ciência*, 125, encontra-se uma das mais expressivas apresentações da “morte de Deus”, através da singular figura do “desvairado” ou “homem louco” que anuncia, de forma desesperada e agônica, o “assassinato de Deus”, perpetrado pelos homens modernos.

O banquete de Platão: uma visão idealista sobre o amor

Platão, no seu diálogo *O banquete*, apresenta um dos mais belos e profundos discursos sobre o amor já realizados na filosofia ocidental.⁴ Esse diálogo está, sem dúvida, vinculado à sua concepção metafísica, que sustenta uma categórica bipartição da realidade. Por um lado, temos a enganosa existência do mundo sensível, mera aparência ou sombra da genuína realidade. Por outro, existe o mundo inteligível que permanece eterno, imutável, além dos sentidos, num *topos ideal*, num *além-mundo*.⁵ Sem dúvida, a reflexão sobre o amor não poderia estar desvinculada desses pressupostos metafísicos que são os alicerces de todo o pensamento platônico. Daí que sua interpretação na compreensão do fenômeno amoroso esteja totalmente condicionada pelas teses principais dessa visão idealista, decorrendo a sua afirmação de que o mais importante do *pathos* amoroso seria *transportar* o homem para além da terra: o encontro erótico seria, então, o primeiro passo para *libertarmo-nos* de um mundo sensível totalmente limitado pela precariedade, pela imperfeição, pelo erro e pela falsidade oriunda dessa realidade sensorial aparente. O amor, portanto, seria entendido como uma forma privilegiada de aproximação ao mundo do além. A paixão amorosa seria uma forma de aceder – seria o primeiro passo em direção ao âmbito suprassensível – à contemplação do paradigmático mundo das ideias.⁶

O banquete narra os diversos discursos sobre o amor proferidos na ocasião da festa oferecida pelo poeta Agaton, para celebrar seu triunfo em um concurso teatral. A comemoração é regada com generosas doses de vinho, conta com a presença de homens de elevado caráter, com figuras notáveis da Atenas – como artistas, pensadores, cientistas entre outros. Por isso, antes do começo da festa, os participantes concordam que a beberagem deveria ter uma finalidade “mais nobre” que a simples embriaguez coletiva. Seria necessário, então, para justificar, “espiritualizar” a beberagem, produzir belos discursos, dignos da elevada condição intelectual e social dos participantes da etílica celebração.

Nesse clima de beberagem e descontração, o amor é proposto como um tema relevante, essencial para a vida humana, para todos dissertarem e tecerem encômios. Todos partem da convicção de que o amor é um deus que ainda não recebeu os elogios necessários por parte dos poetas e dos pensadores.⁷ No confronto oratório sobre o amor, se apresentam sete expositores,

⁴ As referências e notas relativas a *O banquete*, de Platão, são realizadas a partir da tradução brasileira de J. Cavalcante de Souza (Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001); consultei também a tradução ao espanhol realizada por Luis Gil (*El banquete: obras completas*. Madri: Aguilar, 1966).

⁵ Platão apresenta sua concepção da bipartição da realidade em mundo inteligível e mundo sensível, em diversos diálogos. Lembremos, por exemplo, uma das mais significativas apresentações, presente no famoso *mito* ou *alegoria* da caverna, presente no Livro VII, d'*A república*. (Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1993).

⁶ Cf. *O banquete*, 209e-212b.

⁷ Fedro é quem declara enfaticamente que ainda não foram realizados os necessários elogios ao amor; para ele, resulta um esquecimento “irritante” por parte de filósofos e artistas: “Não é estranho, Erixímaco, que para outros deuses haja hinos e peãs, feitos pelos poetas, enquanto que ao Amor todavia, um deus tão venerável e tão grande, jamais um só dos poetas que tanto se engrandeceram fez sequer um encômio?” (Ibidem, 177a-177b).

entre os quais se destacam o dramaturgo Aristófanes, com a narração do seu célebre mito do andrógino originário; Sócrates, que lembra as reflexões tecidas pela sugestiva figura da sacerdotisa Diotima, sábia nas questões do amor; e, finalmente, a chocante aparição de Alcebiades que chega no final da festa, completamente bêbado. Contudo, Alcebiades consegue realizar um inflamado discurso de amor, uma eloquente declaração de paixão por Sócrates; paixão não correspondida e, por isso mesmo, dolorosa para esse jovem ousado, exaltado e impertinente. Perante uma gama tão rica de reflexões sobre a paixão amorosa, neste trabalho me restringirei a apresentar, de forma sintética, as posturas de Aristófanes e de Sócrates que, no meu entender, estão no âmago da compreensão platônica sobre o amor.

O andrógino originário: o mito do par-gêmeo de alma

No discurso de Aristófanes, encontramos um relato que pretende explicar as origens do amor sexual. O dramaturgo apresenta o conhecido mito do andrógino originário.⁸ Segundo esse mito, os homens, inicialmente, eram seres com uma conformação corporal dicotômica: tinham quatro mãos e quatro pernas, movendo-se de forma circular, como os acrobatas. O andrógino tinha duas faces coladas, situadas na mesma cabeça, no mesmo pescoço, e os dois sexos conviviam nessa mesma *natureza*. Nesse passado longínquo, evocado no relato de Aristófanes, o homem era forte, pleno e dono de si mesmo; a fusão de dois seres em um mesmo corpo garantia a força e plenitude: esses dois seres se complementavam e se incentivavam a grandes ações. Esse ser humano misto era, naqueles tempos longínquos, detentor de um grande poder, de uma força imensa, e por isso desejou ultrapassar os seus limites. Essa ambição extremada o levou à sua própria derrocada: a convicção de sua força e poder o fez perder a noção de medida.

O andrógino foi vítima da soberba, da desmedida; ele tentou transgredir as normas divinas, as inflexíveis regras olímpicas. Ele tentou subir até o Olimpo para derrocar os deuses, e até destronar o próprio Zeus, deus dos deuses. Este ato ímpio foi muito caro, muito doloroso e sua punição foi também dura e implacável. Zeus castigou os andróginos e lhes tirou sua enorme força; para limitar a sua potência, eles foram cindidos: literalmente foram cortados ao meio. Assim, surgiu a separação entre os sexos. Por isso, a condição sexual do ser humano decorre de uma *falta*, é oriunda de um castigo. A característica sexuada aponta, assim, para a *carência*, indica um estado de isolamento, de fragmentação de uma parte da própria natureza. Dessa forma, o destino dos andróginos foi triste, melancólico: eles começaram a morrer, pois ao procurar a sua metade originária e não encontrá-la, sofriam a carência, padeciam a falta do seu complemento de nascença e morriam de solidão e tristeza. Contudo, Zeus, tomado pela piedade, tentou dar uma outra chance à outrora soberba raça dos andróginos, agora homens

⁸ Aristófanes, ao relatar o mito do andrógino, retoma, em linhas gerais, a narração tecida por Homero na *Odisséia* (11:305) – tradução Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

individualizados. Permitiu-lhes a união sexual, o reencontro amoroso com aquele que estava fusionado desde nascença, antes da punição olímpica. Colocou os órgãos genitais na parte externa do corpo dos andróginos, de tal forma que eles pudessem fundir-se em êxtase sexual e, ao mesmo tempo, pudessem procriar, garantindo a continuidade da espécie, já ameaçada de extinção. Os andróginos constituídos por duas partes femininas ou duas partes masculinas, mesmo que não procriassem, também podiam unir-se sexualmente e obtinham satisfação, se confortando com a proximidade do(a) parceiro(a) e com o prazer erótico obtido nessa ocasião.⁹

O discurso de Sócrates sobre o amor: a procura do Belo e do Bom em si mesmos

O discurso de Sócrates está baseado na história que lhe contara a enigmática figura de uma sacerdotisa: Diotima. Conforme esse relato – que alude a outro importante mito helênico: o nascimento de Afrodite –, o amor é resultado de duas forças essenciais: Pobreza e Recurso. A mãe de amor chamava-se *Pobreza*, pois era pobre, andava sempre descalça, não tinha lar e sempre estava desabrigada; por causa dessa precariedade de nascença, o amor sente-se sempre obrigado a empregar inúmeros recursos para conquistar o ser amado; essa capacidade lhe permitiria suprir suas carências, sua condição mendicante no plano dos afetos. Contudo, *Recurso*, pai do amor, compensa as deficiências maternas, já que possui múltiplas qualidades para a conquista: é belo, bom, corajoso, decidido, enérgico e se desempenha como filósofo, mago e feiticeiro. Por esses motivos, o amor tem uma ascendência, materna e paterna, bem diversa. Pobreza, sua mãe, simboliza a falta e a precariedade que instiga os seres a se unirem; por outra parte, Recurso, pai de amor, mostra a condição ardilosa e criativa desse deus que, por todos os meios, deseja suprir a sua carência, visando a conquista do amado.¹⁰

Inspirado nesse mito do nascimento do amor, Sócrates conclui seu discurso afirmando que os amantes desejam a continuidade, a manutenção daquilo que é Belo e Bom; eles desejam, com todas as suas forças, afastar-se da precariedade, do efêmero e mortal, buscando o que é pleno, eterno e imortal. O contato inicial com belos corpos, desde jovens, levará os amantes a procurarem ainda outros corpos jovens ao longo da vida, permitindo-lhes enxergar muito além

⁹ É importante trazer à tona aqui a análise do mito do andrógino realizada por Droz no seu texto “Aristófanes e o mito do andrógino” (*Os mitos platônicos*. Brasília: Edunb, 1997, p. 29-39). Ele destaca a proximidade da interpretação de Aristófanes com a do próprio Sócrates. Conforme a sua ótica, não haveria oposição na concepção de ambos, senão uma visão complementar, embora as críticas de Sócrates aos poetas em geral e a Aristófanes em particular sejam contundentes e conhecidas. Para Sócrates, Aristófanes é um “poeta embriagado”, carente da sobriedade discursiva exigida pela concepção racionalista do filósofo ateniense. Porém, na estratégia demonstrativa de *O banquete*, o mito do andrógino anteciparia, de alguma forma, a própria concepção socrática, que será desenvolvida posteriormente, quando o filósofo relembra o diálogo que teve com a sacerdotisa Diotima: “É realmente de se estranhar que Platão tenha posto na boca desse adversário odiado imagens tão belas, tão próximas de seu próprio pensamento. A questão é tanto mais perturbadora porque, aparentemente, essa concepção de amor, expressão de uma falta e marca de um desejo, parece apresentar-se mais adiante nas palavras de Diotima, retomadas por Sócrates. [...] Não consideramos o mito de Aristófanes como a ‘expressão bufa’ da teoria de Platão nem como sua ‘antítese estrita’; é seu esboço e assinala um primeiro ponto”. (p. 37-38).

¹⁰ Cf. *O banquete*. (203b/204b). Cf.: DROZ, 1997, p. 41-46.

da beleza corporal individual. A percepção da beleza sensível instigará à elevação espiritual, conduzindo finalmente à contemplação do “vasto oceano do Belo”, no mundo inteligível, isto é, a apreciação dos corpos terrestres será o primeiro passo para uma ascensão gradual que, após uma longa aprendizagem, permitirá enxergar o Belo em si mesmo.

Nesse relato, Platão, através do seu porta-voz, Sócrates, formula uma teoria idealista sobre o amor. A paixão erótica permite apreciar o belo em um indivíduo em particular; porém esse sentimento é apenas o primeiro movimento num processo que leva à visão do mundo transcendente. O amor individual será apenas o primeiro degrau no processo ascensional rumo à percepção da Beleza em si mesma. Após as nossas primeiras experiências ofertadas pelo gozo do belo sensível, teremos a capacidade de valorizar a harmonia que há nas formas supremas do mundo inteligível; poderemos amar, após apreciar, de forma sucessiva, os belos corpos, as belas ações, as belas ciências. Finalmente, esse demorado e paulatino percurso de aperfeiçoamento espiritual nos permitirá contemplar a Beleza ideal.¹¹

O amor na concepção idealista: carências, fantasias, idealizações, decepções...

Ao lembramos que no mito narrado por Diotima – sempre conforme o relato apresentado por Sócrates –, a Pobreza é a mãe do amor, entenderemos porque os amantes, seres carentes pela sua condição de origem, tentam preencher uma falta originária, uma deficiência de nascença, pois nascer é individualizar-se, é perder a unidade pré-natal oferecida pelo útero materno. Ao nascer, o homem se vê *jogado* no mundo, separado dos outros existentes; percebe, assim, sua fragilidade, sua vulnerabilidade, sentindo arrepios perante os perigos do universo. A segurança total seria retornar ao útero materno; ao voltar ao líquido amniótico se eliminariam, numa utópica reversão vital, todas as ameaças do mundo. Porém, viver é irreversível; uma vez nascidos, não há nenhuma possibilidade de retornar ao seio materno. O indivíduo padece sua separação, sua solidão, sua insuficiência; por isso, procura, ao tentar a reunião erótica com o outro, suprir, de alguma forma, essa falta. Reencontrar a alma gêmea – aludindo agora ao mito relatado por Aristófanes – consistiria na *cura* da ferida da separação, na restauração da unidade perdida. O ser amado, assim, tornar-se-ia o objetivo, o sentido e *telos* da nossa existência: esse *outro* seria a fonte de todo significado, a chance privilegiada, única, de encontrar a plenitude no nosso percurso vital.¹²

¹¹ “Quando então alguém, subindo a partir do que aqui é belo, através do correto amor aos jovens, começa a contemplar aquele belo, quase que estaria a atingir o ponto final. Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo”. *O banquete*, 211b-211d.

¹² Erich Fromm é um pensador contemporâneo que refletiu sobre as diversas manifestações do amor, frisando que o isolamento é o aspecto da condição do homem que denuncia uma carência, uma falta originária; essa “falta” tem

Durante séculos reeditou-se a fantasia do amor absoluto, a utopia de encontrar a alma gêmea que, num suposto início primordial, seria parte da nossa *natureza*. O ideal do amor platônico – a expectativa de encontrar alguém que nos complete totalmente e que na fusão erótica nos *transporte* além do mundo até enxergarmos a beleza ideal – teve grande importância na história do Ocidente. Aliás, foi um ideal caro e doloroso para a nossa civilização. Durante longo tempo, o amor foi idealizado e considerado, muitas vezes, a *salvação*, a *cura* para as nossas carências, a promessa de uma plenitude permanente. De fato, no momento em que nos apaixonamos, o amor adquire um valor enorme, nos “transporta” para além da vida cotidiana, parece que nesse momento atingimos um estado ideal, uma existência sublime. É como se, pela força desse afeto extraordinário, se quebrassem os limites da vida banal e corriqueira; é como se nos *elevássemos* além-do-mundo, como se transitássemos para além da terra; pareceria concretizar-se a teoria platônica de que o erótico nos transportaria para um âmbito ideal. Nesse instante, a emoção amorosa superaria qualquer droga, qualquer estímulo, qualquer gratificação. A crença na paixão eterna subjaz no mito da alma gêmea, que nos completaria já que teria sido nossa outra metade numa existência originária. O ideal de concretizar o amor eterno, assim, constituiu-se na quimera que acalentou muitos sonhos, mantendo vivas muitas das nossas mais aneladas fantasias.

Nos momentos de paixão arrebatadora, acreditamos que o ser amado seria uma espécie de divindade mundana. Esse ser amado nos ajudaria a vencer o tempo, a eliminar a angústia perante a morte, pois através do amor poderíamos viver a eternidade na própria temporalidade. Todavia, após os momentos de comunhão, de fusão profunda com esse parceiro idealizado – que podem durar dias, meses e até anos – é muito comum que a paixão mude totalmente, transformando-se em algo apenas corriqueiro, perdendo a sua aura extraordinária de outrora. Os amantes, então, costumam padecer uma profunda frustração. Após aqueles momentos iniciais de encontro, de entrega quase *sublime*, começam a aparecer as reclamações, as diferenças, as incompatibilidades entre esses amantes. Aparece a face terrível da *desidealização* do outro, a sua dolorosa *des-platonização*. Esse momento grave e crucial, em que se rasga o véu mágico daquele que amávamos, permite rever o complexo e irracional jogo de instintos que estão na base do encontro erótico. O sexo, após a desmistificação do amado, recupera a sua animalidade, a sua anárquica espontaneidade. Nesse momento, sofremos, já que somos obrigados a aceitar que o outro não é “o único”, que não se tratava da imaginada alma gêmea supostamente *destinada* a preencher e dar sentido às nossas vidas, desde o início das eras, desde uma suposta origem primordial. O outro aparece então como alguém que

como corolário o sentimento de angústia e solidão que surge pelo fato de nos sentirmos separados da natureza e dos outros seres. Fromm emprega o termo “separatidade” para exprimir essa dolorosa sensação de isolamento; o amor seria a possibilidade privilegiada de superar o sentimento de culpa e angústia, decorrente da *separatidade*: “A vivência da separatidade provoca angústia; é, com certeza a fonte de toda angústia. Esta separado CONFERIR COM ORIGINAL significa estar isolado, sem possibilidade alguma para utilizar todos os poderes humanos. [...] A consciência da separação humana – sem a reunião pelo amor – é a fonte da vergonha. É, ao mesmo tempo, fonte da culpa e da angústia. A necessidade mais profunda do homem é, então, a necessidade de superar sua separatidade, de abandonar a prisão da sua solidão.” (FROMM, Erich. *El arte de amar*. Buenos Aires: Paidós, 1980, pp. 18-19).

escolhemos, numa opção terrestre, sem a celestial anuência dos deuses. Esse ser amado não seria então o nosso complemento forçoso, fatal, necessário; ele seria apenas uma escolha contingente: uma escolha entre outras. Admitir que aquele que amamos é só um parceiro na caminhada de hoje, uma opção que pode ser mantida, mas em qualquer momento pode ser rompida, nos decepciona. A não necessidade, a contingência do amado, nos coloca novamente cara a cara com as nossas carências, com a nossa condição mortal e efêmera. Por isso, as juras de amor exigem a palavra “sempre”. A angústia de aceitarmos a nossa condição temporal, o medo de nos sentirmos fugazes faz com que procuremos construir uma *eternidade amorosa*: o nosso amor durará “para sempre”, imaginam os amantes. Esta exigência de uma continuidade para além da fugacidade do presente está ligada ao nosso anseio de eternidade, talvez – como no mito do andrógino – determinada pela nossa sensação de falta, de nossa condição de nos sentirmos sempre carentes.

O amor na ótica schopenhaueriana: uma perspectiva naturalista, biologista

Na atualidade, séculos após Aristófanes, Sócrates e Platão, o amor foi pensando de uma forma muito diversa. A crise da concepção metafísica do mundo levou à criação de outras perspectivas sobre a realidade, sem qualquer alusão a um mundo do além. Após a construção dessas perspectivas, também surgiram outras concepções sobre o amor, despojando-o de qualquer conotação transcendente ou ideal. A crise da compreensão platônica – e do idealismo em geral – também minou a sua interpretação sobre a paixão erótica. Nesse sentido, as reflexões de Schopenhauer sobre o amor constituem um genuíno signo desta época. Uma vez que a crença no mundo inteligível, num além perfeito, eterno e imutável, entrou em declínio, muitas coisas mudaram na história da humanidade. A derrocada da credibilidade em um mundo metafísico teve como correlato a decomposição de muitas instituições, de muitos valores longamente estabelecidos e vigentes. A crença no amor absoluto, a fé no possível encontro com a alma gêmea, foi um desses ideais que acabaram profundamente abalados.

Conforme Nietzsche, após a “morte de Deus”, isto é, após o esvaziamento do mundo metafísico platônico e da crise dos ideais judaico-cristãos – após a exaustão da crença na “fábula” do “mundo verdadeiro” –, outras perdas, outros desabamentos aconteceram. Schopenhauer foi um dos iconoclastas que denunciou, de forma clara e contundente, a vacuidade desses ideais milenares. Para o filósofo alemão, o amor é uma das mistificações, dos ideais que é imprescindível questionar. A promessa da felicidade eterna, a possibilidade de atingir o Belo e o Bom supremos, partindo da experiência da paixão erótica, foram utopias que nos iludiram, nos enganaram e nos alucinaram. É importante, então, que aprofundemos a tese de Schopenhauer sobre o amor, que se opõe de parte a parte à interpretação platônica sobre a paixão erótica. Para ele, o *topos uranos* da teoria platônica é apenas um ideal escatológico, sem qualquer sustentação e viabilidade teórica. Não há *outro mundo* para além da terra, deste

mundo imanente que habitamos. Este universo careceria de todo sentido e finalidade, sendo regido por uma cega e irracional *vontade de viver*; vontade que comanda o agir de todos os seres.¹³ Tudo aquilo que encontramos na natureza – minerais, vegetais, animais, homens – está permanentemente impulsionado a querer viver. A vontade de viver se patenteia em cada desejo individual: cada indivíduo é mobilizado pela vontade; em cada ser se manifesta, em cada impulso específico, essa poderosa força motriz. Todos os seres apetezem, sem que este desejo tenha qualquer finalidade ulterior, sem que exista um *télos* final, um objetivo definitivo que conduza e outorgue sentido às ações. Cada desejo se esgota em si mesmo; quando um apetite é satisfeito, surgem novos desejos.

Assim, não há nenhuma teleologia, nenhum fim absoluto na realidade. Para Schopenhauer – opondo-se radicalmente às doutrinas que afirmam a existência de supostos fins na realidade –, na natureza, os seres apetezem sem que procurem uma meta última ou um estado de plenitude final. A vontade de viver se repete eternamente, e não há nada para além dos desejos individuais, não há prêmios nem castigos, nem prévios nem ulteriores; tampouco há uma inteligência reitora nesse mundo. A vontade de viver é cega e eterna, desprovida de metas e objetivos. Schopenhauer, ao contestar a existência de qualquer *telos* transcendente ou imanente, chega a uma visão extremamente *pessimista* sobre a existência em geral. Na sua interpretação, a atividade de desejar tem duas possibilidades: obter satisfação ou, caso contrário, permanecer insatisfeita. Quando um desejo é satisfeito, imediatamente padecemos *tédio* e a conseguinte necessidade de encontrar novos objetos para procurarmos satisfação. Caso contrário, se o desejo permanece insatisfeito, o indivíduo padecerá um tormento e uma ansiedade contínuos até obter a satisfação. Às vezes, o desejo continua latente, insatisfeito, e o indivíduo padece um sentimento de *carência*. Na interpretação schopenhaueriana, o homem, como todo ser vivo, está preso a um processo circular e vicioso, já que se o desejo é satisfeito, então padecemos *tédio*; se não é satisfeito, padeceremos a *carência*...e assim sucessivamente.¹⁴

Esse círculo de ferro que caracteriza a dinâmica da vontade de viver, que afeta todos os seres na natureza, nos coloca perante à permanente insatisfação, na alternância dolorosa entre a falta e o tédio. Por isso, o filósofo alemão sustenta, adotando uma perspectiva metafísica –

¹³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005 – principalmente *Livro segundo*. Do mundo como vontade, p. 149-232.

¹⁴ A visão pessimista do mundo fica claramente exposta na obra principal, já citada em nota anterior, de Schopenhauer: *O mundo como vontade e representação*. Nela, o filósofo alemão mostra com crueza a permanente insatisfação de todos os seres, que são apenas *joguetes* de uma vontade de viver, cega, irracional, sem sentido nem finalidade. O comentarista Brum realiza uma importante síntese dessa tese de Schopenhauer, que está no centro de todas as reflexões da sua obra principal: “Schopenhauer, nesse texto, lembra da monotonia laboriosa da vida animal para mostrar que essa é a dinâmica da vontade em geral: trata-se de um mundo absurdo que não é regido por ordem nem por finalidade. A partir desta imagem do caráter maquinal da vontade de viver, Schopenhauer concebe sua posição pessimista face à existência em geral: a condição do mundo é insatisfação e miséria. Aos animais é dado apenas ‘um instante de bem-estar, um gozo passageiro’ no ‘combate incessante’ que constitui sua vida. A imagem de uma vida humana em que o ‘lucro está longe de cobrir os gastos’ é moldada por essa imagem geral da vontade de viver. [...] a monotonia presente no trabalho repetitivo da vontade reaparecerá no mundo humano, sob a forma do tédio ou do desejo nascido de uma necessidade, de uma falta qualquer.” (BRUM, J. T. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 30-31).

embora ele tenha pretendido questionar e ultrapassar toda perspectiva metafísica –, que a *essência da realidade*, entendida como vontade de viver, consiste em um estado de permanente constrangimento. O mundo, assim, é basicamente um lugar de tormentos, de carências, de objetivos fadados à dor e ao fracasso. Daí que todos os indivíduos padeçam esses sofrimentos, pois a vontade de viver, permanentemente insatisfeita, sem sentido, nem finalidade, se caracteriza pelo seu contínuo constrangimento, pela sua permanente dor. Em resumo: a vontade de viver é essencialmente *dor originária*: esfacelamento, sofrimento, fracasso e destruição final de todos os seres.¹⁵

O amor na natureza: apenas um imperativo biológico

Todos os seres padecem essa insatisfação originária e irreversível. E o amor é um dos maiores engodos produzidos pela natureza para atenuar e disfarçar essa dor originária. Schopenhauer se pergunta: por que os amantes se atraem tão intensamente? Por que motivos eles são capazes dos atos mais heroicos, dos gestos mais sublimes até adotar inclusive as atitudes mais extremadas? Por que os homens tomam as decisões mais dramáticas quando a sua paixão é contrariada? Por que, frequentemente, os amantes quebram toda lógica, afastando-se da sensatez para possuir o amado? Por que, na literatura, por exemplo, Otelo perde a razão por ciúmes de Desdemona? Por que Romeu e Julieta tiraram as suas próprias vidas quando sentiram a impossibilidade de continuarem se amando? Por que as pessoas comuns, além das ficções literárias, chegam muitas vezes a cometerem suicídio, ao assassinato, à loucura quando o encontro amoroso é impossibilitado? Aparentemente, trata-se de uma luta para encontrar a felicidade individual. Parece que no amor o outro nos ofertaria a plenitude. Sem ele, a vida não teria sentido, tornar-se-ia absurda e sem finalidade. O amado seria o único ser que poderia outorgar valor e significado à nossa existência e sem ele seria preferível a morte. Assim, pareceria confirmar-se a tese de Aristófanes: sem o par originário, sem a alma gêmea de nascença, sem essa metade raigal, a vida seria insuportável, tornar-se-ia apenas um deserto de dor e solidão.¹⁶

¹⁵ A vontade de viver tem uma dinâmica que determina uma eterna insatisfação, que leva permanentemente ao sofrimento; todos os seres participam dessa insatisfação primordial, dessa dor originária. A vida, em geral, é absurda, sem sentido, sem objetivos, sem qualquer finalidade. A vida humana, em particular, é uma sucessão de dores, contradições, lutas desnecessárias, impotências, fracassos. Por esse motivo, Schopenhauer considera que a tragédia seria o gênero mais adequado para ilustrar os tormentos, as dores da existência: “[...] o objetivo dessa suprema realização poética não é outro senão a exposição do lado terrível da vida, a saber, o nominado sofrimento, a miséria humana, o triunfo da maldade, o império cínico do acaso, a queda inevitável do justo e do inocente. É o conflito da Vontade consigo mesma, que aqui, desdobrado plenamente no grau mais elevado de sua objetividade, entra em cena de maneira aterrorizante.” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005 – III, O mundo como representação, 51, p. 333).

¹⁶ Em *A vontade de amar*, Schopenhauer desenvolve a tese sobre a fundamental importância que o desejo amoroso tem no conjunto das necessidades vitais, estreitamente ligado à continuidade da espécie. O impulso erótico seria tão poderoso, tão relevante na dinâmica geral da vontade de viver – inspirador da imaginação de poetas, filósofos e homens em geral –, que não poderia depender *apenas* da felicidade individual, mas dos mais profundos interesses da espécie e da natureza: “Tratado pelos poetas de todos os tempos, o desejo amoroso jamais se esgotou como

Todavia, Schopenhauer pretende destituir o sentimento de amor de qualquer idealização ou exaltação mística. Ele considera que a paixão erótica é um simples instinto vital; trata-se apenas de uma das tantas manifestações da vontade de viver. A concepção naturalista schopenhaueriana sobre amor, de um caráter marcadamente biologista, considera os amantes como meros bonecos do interesse de reprodução da espécie. Nessa ótica, o que realmente atua na paixão erótica é exclusivamente a necessidade natural de impulsionar os homens à reprodução, para garantir a continuidade da espécie. Todos os requintes da afeição individual, todas as sofisticções do agrado e da sedução, todos os intentos de conquista são apenas um epifenômeno do imperativo natural de encontrar o melhor parceiro em potencial para gerar a cria mais adequada:

Na escolha decisiva e determinada do par, no desejo intenso que nos leva à satisfação desse instinto chamado amor, palpita o anelo da geração futura, manifestando-se já a vontade de viver do novo ser, que os amantes podem e desejam gerar. [...] A vontade de viver, evidente em toda a espécie, é a força soberana que atrai duas pessoas de sexo diferente, procurando realizar seus fins na criança que deve nascer deles.¹⁷

A escolha sutil, muitas vezes demorada, minuciosa, paciente, das qualidades do(a) parceiro(a), consiste apenas em uma *representação* consciente do imperativo natural que nos instiga a escolher um reprodutor para garantir a continuidade da espécie. É notório que tudo aquilo que é obrigatório na natureza tem um prazer correlativo. A alimentação, a eliminação, o descanso, todas as tarefas impostas, necessárias, imprescindíveis para a sobrevivência individual possuem na sua consumação um prazer correlativo. Porém, a natureza, na satisfação de cada uma dessas necessidades, só visa a continuidade e a manutenção da espécie, sendo o prazer apenas uma compensação que o indivíduo obtém ao cumprir com cada exigência orgânica.

No caso da reprodução, imprescindível para garantir a continuidade da espécie, encontramos como compensação dessa exigência vital os prazeres mais intensos. É tão forte esse impulso, o oculto desejo de acasalamento e de garantir a descendência, que os indivíduos acreditam que o ser amado poderia ser o fundamento único da sua felicidade. Por esse motivo, por essa impreterível obrigação de consumir a reprodução, que fica oculta pelo prazer no ato amoroso, Schopenhauer afirma que o amor é uma artimanha, um artil da natureza. Na *representação consciente*, os seres humanos atribuem românticos e ideais benefícios à paixão erótica, sendo que, no fundo, na *realidade corporal*, é a vontade de viver que impulsiona os amantes a consumir o encontro sexual, apenas para a continuidade reprodutiva: “O instinto do

tema. Esse desejo que relaciona a ideia de uma felicidade infinita à posse de uma determinada mulher (...) e esse desejo de amor não pode ser a manifestação de criar um ente efêmero, condenado a desaparecer. É a ânsia do gênio da espécie que percebe a ocasião de lograr seu fim. Unicamente a espécie, cuja vida não tem limite, é capaz de causar dores ou prazeres infinitos.” (SCHOPENHAUER, Arthur. *A vontade de amar*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d, p. 39-40).

¹⁷ SCHOPENHAUER, s/d, p. 25-26.

amor é meramente subjetivo, mas sabe iludi-los, ocultando-se sob a máscara de uma admiração objetiva. Para conseguir seus fins, a natureza emprega a sua astúcia. Por mais que haja o amor perfeito e desinteressado por alguém, o supremo fim é a geração de um novo ser.”¹⁸ Os apaixonados, obrigados pelos impulsos naturais, consagram os mais profundos desvelos de sua imaginação a cultivar e a concretizar a sua paixão. Daí, a fantasia fecunda dos poetas e dos filósofos que celebram e tecem inúmeros elogios ao amor. O impulso à reprodução, cego e inconsciente, usa a “artimanha” do amor para que trabalhe forçados – sem sabê-lo – e com prazer; essa exigência de nossa condição biológica é tão poderosa que, no afã de concretizá-la, os amantes realizam os gestos e atos mais sublimes e às vezes mais desesperados e dramáticos.

As qualidades femininas e masculinas preferidas na escolha amorosa

Schopenhauer, com bastante crueza e até com um grau de cinismo e ironia, analisa quais seriam as qualidades físicas e psíquicas preferidas pelos homens e pelas mulheres. Como comentei acima, os amantes espelham apenas nessas escolhas conscientes o interesse oculto da espécie que os impulsiona a concretizar uma boa gestação, com o melhor reprodutor em potencial. A escolha do suposto melhor parceiro nada tem a ver com a felicidade individual dos amantes. Em cada escolha individual, o objetivo oculto é acatar o impulso da espécie: possibilitar a melhor reprodução. Em outras palavras, no fundo, o homem escolherá a mulher que ele acredita que será a mãe mais adequada para gerar o seu futuro filho. A mulher, por sua vez, buscará o pai mais protetor do lar, aquele que brindará mais segurança a ela e ao seu descendente. Vejamos, então, de forma breve, quais as características femininas mais cobiçadas pelos homens. Qual seria a mulher ideal? Conforme afirma Schopenhauer, inicialmente, os homens procuram aquilo que eles não têm, para que o descendente seja mais completo; procuram na mulher os atributos que lhes faltam. Se o homem é viril e rude, escolherá uma mulher suave e doce. Se a mulher é indefesa, desejará um homem forte e protetor. Um homem alto procurará uma mulher pequena. Cada ser humano encontrará no parceiro idealizado àquilo que não tem para que o seu filho possa estar dotado das características mais completas.¹⁹

Schopenhauer frisa que os homens, em geral, desejam as mulheres que têm entre 15 e 28 anos, ou seja, aquelas que estão na plenitude de sua capacidade reprodutiva; e por esse motivo se afastam das mulheres mais velhas. Estas, mesmo que sejam bonitas, em princípio não estariam no cume de sua capacidade gestativa, comprometendo as condições de saúde da futura cria. As mulheres saudáveis são, então, as mais procuradas, principalmente aquelas com um esqueleto bem conformado para garantir um corpo formoso no futuro herdeiro. Uma coluna ereta, esguia, é preferível a um belo rosto, pois o esqueleto é fundamental para o

¹⁸ Ibidem, p. 24.

¹⁹ Cf. SCHOPENHAUER, s/d, p. 36-38.

descendente. Os seios arredondados e as formas fartas são os mais visados pelos homens, pois garantem uma alimentação boa e abundante para o filho. Já as gordas exageradas repugnam o gosto, pois a obesidade mórbida pode ser um sintoma de atrofia do útero, portanto, um sinal de infecundidade.²⁰

E as mulheres? Quais os atributos masculinos preferidos por elas? Elas, mesmo que apreciem os mais jovens como ideal de beleza, escolhem os homens que têm entre 30 e 35 anos de idade, pois eles conjugam juventude e experiência. Isto é, elas optam por um homem que possa oferecer segurança à futura cria, à manutenção e proteção do seu filho, e que garantam assim o cuidado e a manutenção do lar. Por isso, elas privilegiam, na escolha do seu parceiro, as qualidades psíquicas em detrimento das físicas. As mulheres preferem um homem de vontade firme, decidido, bondoso e de caráter íntegro. Todas essas características estão ligadas à proteção do lar, à segurança e ao cuidado do herdeiro.²¹

Para além do idealismo e do naturalismo no amor

Se com uma concepção metafísica idealista, Platão afirmou que o amor é uma *ponte* que nos leva à contemplação de um mundo eterno e perfeito, situado além do mundo terrestre; se para ele o amor era, essencialmente, uma forma de aproximar-se do Belo absoluto, permitindo a visão do mundo das ideias; se na sua concepção do erotismo ele coloca o amor como aquilo que permite ultrapassar a condição terrestre para *elevantar-se* a um mundo ideal, agora é importante indagar quais seriam as consequências do frio naturalismo e até mesmo prosaico de Schopenhauer. Parece que a sua categórica rejeição do idealismo amoroso incorre em outra simplificação, em outra deturpação do sentimento erótico. O amor, para o filósofo alemão, nos transforma em meros reprodutores, em bestas cultas ao serviço de uma cega e ardilosa natureza.

O idealismo platônico e o naturalismo cego de Schopenhauer, no meu entender, são duas posturas extremadas e opostas com relação ao amor. O platonismo postula uma compreensão idealizada do erotismo cuja meta não está ligada à terra, mas a um suposto além-mundo. A interpretação de Schopenhauer, por sua vez, reduz o erotismo a um “ardil” da natureza em que o homem e a mulher são manipulados, reduzidos a marionetes da vontade de viver, obrigados a cumprir imperativos reprodutivos. Se, após a “morte de Deus”, a noção de mundo verdadeiro, de além-mundo, já não nos ilude, ainda ficam as tarefas terrestres e singelas. Não somos angélicos nem bestiais. Se abandonarmos as utopias milenares da metafísica e da religião, também é necessário questionar as reduções ou simplificações dos afazeres humanos. Se não há uma impossível salvação para além da vida terrestre, se o ser

²⁰ Cf. . SCHOPENHAUER, s/d, “Preferências físicas dos homens”, p. 32-34.

²¹ Cf. Ibidem, “Preferências físicas das mulheres”, p. 34-36.

amado não é um “emissário” de uma felicidade eterna, tampouco é possível reduzir a escolha amorosa a um mero mecanismo biológico, imposto por uma natureza arbitrária e enganosa.

Schopenhauer conclui suas reflexões sobre o amor, afirmando: “Porque estes dois amantes trabalham secretamente para perpetuar a miséria do mundo: são traidores de seus semelhantes cujas dores e desgraças acabariam rapidamente se eles não houvessem proposto eternizá-las, como fizeram outros antes deles”.²² Na minha interpretação, é possível questionar essas conclusões schopenhauerianas sobre a paixão erótica; sua concepção pessimista desvaloriza e reduz totalmente uma atividade que, mesmo sem ser uma promessa de uma felicidade eterna outorga sentido à vida humana. Mesmo que amar não seja uma tarefa de anjos, mesmo que o amor não tenha a função salvadora de levarmos ao reencontro da suposta alma gêmea, não podemos reduzir um impulso natural à sua caricatura. No encontro erótico, não somos apenas animais em estado de excitação, visando apenas à procriação. Na nossa condição de seres naturais, obviamente, todos os impulsos naturais nos afetam, todas as pulsões corporais formam parte da nossa humana condição. O fato de estarmos obrigados à alimentação, à eliminação, à reprodução e a outras necessidades fisiológicas, não implica forçosamente que essas atividades sejam *somente* obrigações de uma natureza arbitrária e ardilosa. Mesmo que não haja um mundo inteligível nem metas finais na realidade, mesmo que não existam paraísos prometidos, todos os processos vitais, longe de pertencerem a um simples mecanismo determinista ou a uma mera causalidade biológica, são próprios do ser humano. E o humano, mesmo na sua imanência, sem um *telos* para além da terra, pode ser uma festa.

O que Schopenhauer não enxergou é que o ato de amar permite celebrar a terra. Longe de tratar-se de um mero automatismo biológico, em que seríamos apenas vítimas de um instinto cego, na paixão erótica somos *criadores*. A criação de valor não depende nem de um quimérico além-mundo nem de um simples automatismo natural, de um mero imperativo biológico, trata-se de uma tarefa imanente em que os seres humanos conferem sentido à terra. No encontro amoroso, os seres humanos avaliam e interpretam todos os sucessos do devir, atribuem sentidos e valor a cada encontro de forças; essa característica avaliadora não é própria dos animais, é um signo fundamental do humano. No amor, celebramos, criamos, damos medida a todas as coisas. O sentimento erótico é então uma possibilidade de comemorar a terra, de consagrar, de celebrar a vida; sem iludirmos com pretensos além-mundos, sem considerarmos vítimas do instinto da espécie que nos obrigaria à reprodução, o erotismo abre as portas da alegria criativa. O amor é um ato festivo de geração de valor, em que, com o parceiro de hoje, interpretamos e “fazemos-mundo”. Amar, mesmo reconhecendo que seja um condicionamento, uma exigência natural, é uma festa terrestre. Esse aspecto ritual do amor, de celebração, de afirmação existencial, de profundo gozo de viver foi consagrado em um mistério da piedade grega arcaica. Trata-se do *mistério das dionisíacas*, que exaltava as dores do parto – e também consagrava a sacralidade de todas as dores –, considerando todas as etapas, todas as

²² SCHOPENHAUER, s/d, p. 49.

nuances do amor, como algo sagrado. Nesse ritual, a dor da gestação torna possível e simboliza a alegria de viver; nos tormentos da parturiente se celebrava o triunfo da vida coletiva, a continuidade da espécie; o sofrimento não era uma *objeção contra a existência*, mas diferentemente era considerada uma possibilidade de criar, de fomentar e afirmar a vida. Vejamos como Nietzsche, na sua interpretação desse mistério das dionisíacas, com a qual concordo, sustenta uma ótica sobre o significado do amor bem diversa da defendida por Platão ou daquela apresentada por Schopenhauer:

Para os gregos, o símbolo sexual era por isto mesmo o símbolo mais louvável em si a verdadeira profundidade do sentido no interior de toda a devoção antiga. Tudo o que há de singular no ato de geração, da gravidez, do nascimento, provocava os sentimentos mais elevados e festivos. Na doutrina dos mistérios, o *sofrimento* é dito sagrado: as “dores das parturientes” sacralizam o sofrimento em geral – todo o vir a ser e todo crescimento, tudo o que se responsabiliza pelo futuro condiciona o sofrimento... Para que haja o eterno prazer da criação, para que haja também eternamente o “martírio das parturientes” [...] não conheço nenhuma simbologia mais elevada do que esta simbologia *grega*, a simbologia das *dionisíacas*. Nela o instinto mais profundo de vida, o instinto do futuro da vida, da eternidade da vida, é sentido religiosamente – o caminho mesmo até a vida, a procriação, enquanto caminho *sagrado*...²³

O amor é uma tarefa imanente, uma forma de celebrar o que se reproduz eternamente: a perene continuidade da vida; eis uma atividade de permanente criação, uma fonte de alegria e de afirmação da existência. O amor, apesar da precariedade de nossa condição finita e natural, apesar dos limites de nossa felicidade terrestre, apesar das mudanças dos sentimentos, é uma das mais profundas e intensas formas de afirmar a vida. Amar não é tarefa de anjos nem de bestas, é simplesmente uma tarefa humana.

Rio de Janeiro, junho de 2015.

Referências

BARRENECHEA, Miguel Angel de. Platão e Schopenhauer: duas visões do amor. In: LUZIE, M. et al. Org. *Linguagem e filosofia: II Simpósio Nacional de Linguagem e Filosofia*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000.

BRUMM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000 – “O que eu devo aos antigos”, p. 117.

DROZ, Geneviève. *Os mitos platônicos*. Brasília: Edunb, 1997.

FROMM, Erich. *El arte de amar*. Buenos Aires: Paidós, 1980.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

_____. *A gaia ciência*. Tradução Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PLATÃO. *A república*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *El banquete: obras completas*. Tradução Luis Gil. Madri: Aguilar, 1966.

_____. *O banquete*. Tradução J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de Jair Baboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *A vontade de amar*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.