



Errâncias de Eros: discussões sobre o erótico sagrado no *banquete* de Platão e no *erotismo* de Bataille

Eros wandering's: arguments about erotic in the Plato's *symposium* and in Bataille's *eroticism*

Matheus Felipe Bezerra¹

Resumo: Resultado de uma iniciação científica entre os anos de 2019 a 2020 na Universidade Federal da Paraíba, o presente artigo busca analisar e levantar um debate acerca da manifestação do erótico a partir de *O banquete*, obra de Platão, filósofo grego do século V AEC sobre a essência do deus Eros, aliado aos comentários filosóficos acerca do erotismo na teoria do filósofo francês Georges Bataille, em seus aspectos ambíguos das pulsões favorecedoras do erótico: vida e morte; continuidade e descontinuidade. Tem-se como ponto de partida para as discussões uma interpretação do mito do deus Eros da tradição do poeta Hesíodo na *Teogonia*. Por fim, compreendendo a instauração do sagrado na consciência humana por meio de uma transcendência em relação ao mundo em sua volta, isto é, a dicotomia do humano opostamente à animalidade, aspecto o qual Bataille aborda.

Palavras-chaves: Mitologia Greco-Romana. Platão. Georges Bataille. Erotismo e Sagrado.

Abstract: Result of a scientific initiation between 2019 to 2020 at the Federal University of Paraíba, this article sought to analyze and raise a theoretical debate about the manifestation of the erotic from *Symposium*, work of Plato, 5th century greek philosopher, about nature of the god Eros, associate with philosophical comments about eroticism in the theory of the french philosopher Georges Bataille, in yours favorable ambiguous of the erotic: life and death; continuity and discontinuity. Has as starting point for the discussions an interpretation of the god Eros's myth the poet's tradition Hesiod in *Theogony*. Finally, understanding the establishment of the sacred in human conscience thought of a transcendence in relation to world around you, namely, the human dichotomy opposite to animality, aspect with Bataille tackles.

Keywords: Greco-Roma Mythology. Plato. Georges Bataille. Erotism and Sacred.

¹ Bacharel em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (2023), membro do corpo discente do Núcleo de Estudo e Pesquisa Eros da UFPB. Email: matheus.bezerra@academico.ufpb.br



Introdução

A discussão sobre as forças e laborações de Eros, enquanto energia cósmica sexual vem de uma longa tradição. Ainda em Hesíodo, poeta grego do século VII AEC, há uma reflexão mítica em busca de uma elaboração das atuações e manifestações de seres favorecedores da procriação no cosmo: com o mito de Eros nas primeiras instâncias da criação do universo na *Teogonia*. Portanto, é com base nas narrativas míticas de Hesíodo acerca da origem, atuação e estabelecimento de Eros no cosmo, que partiremos para um entendimento da complexidade do erotismo no humano, mas também em seres outros que se manifestam o erótico em seus corpos, ou seja, seres divinos e do mundo natural, em Platão e Bataille.

A partir desse remonte mitológico na *Teogonia*, tem-se a aparição de Eros no que chamamos de a Primeira Linhagem: a era dos primordiais, na criação e significação mitológica do universo manifestado, que são Caos (Abismo, Χάος), um ser primordial imemorial; e os que surgiram por si mesmos: Gaia (Terra, Γαῖα), Tártaro (Τάρταρος), e Eros (Ἔρως). Em vista disso, podemos perceber como há ainda nos primeiros momentos de origem do universo, seres que, por meio de movimentos de contraste, favorecem a sucessão da aparição do cosmo: sendo Caos e Eros as duas forças as quais proporcionam a manifestação da vida, por cissiparidade (Caos) e por união (Eros). Hesíodo, contudo, não dá a essas duas forças favorecedoras uma representação personificada, apenas o retrata Eros como sendo *o mais belo*, fazendo-o aparentar um estado de natureza o qual não recebe uma antropomorfização como acontece posteriormente com os olímpianos.

É com esse entendimento da instância erótica estando em um movimento de contraste que partiremos com a análise. Já em alguns discursos de *O banquete* de Platão, Eros aparece nessa relação de dessemelhança, que ora é uma relação de real oposição, ora é de complementação. Algo que Bataille (2017) também traz em sua tese: o erotismo estando em constante movimento; entre proibições e transgressões, pulsões de vida e morte, que nos faz ter uma tomada de consciência, separando-nos assim da animalidade. Na história, ao menos na historiografia das sociedades complexas, há esses instantes de contrastes: se por um lado temos o “interdito” presente no Puritanismo nos



séculos XVIII e XIX, por outro lado temos a “transgressão” vivenciada no Movimento de Contracultura da década de 1960.

Mas também, para além das formações antropológicas e sociológicas humanas, Bataille (2017) direciona suas análises para o aspecto do sagrado no humano, ou seja, a experiência sagrada, nas religiões a fim de uma elaboração teórico-filosófica do erotismo. Se por dado momento temos Platão voltando-se aos mitos gregos antigos para uma compreensão da manifestação erótica, Bataille volta-se para a experiência interior, uma experiência sagrada.

1. O erotismo sagrado em O banquete

É comum buscarmos na teoria contemporânea de Bataille (2017 [1957]) um alicerce para a compreensão da essência do erotismo. Contudo, a busca racional pela ação erótica é de uma longa tradição filosófica, Platão já tecia em seu *Banquete* uma sequência de elogios a Eros, a fim de encontrar uma compreensão da completude do erótico, do amor e do deus Eros, o qual exerce forte influência e poder sobre as relações amorosas na natureza, nos deuses e nos homens. N’*O banquete*, as interlocuções dos elogios ao deus do amor, feitas pelos debatedores presentes, partem de algumas tradições míticas helenísticas e variações dos mitos que trazem o nascimento de Eros, como, por exemplo, a fala de Aristófanes, Pausânias e Fedro, a fim de proporcionarem uma base mitológica e filosófica para as falas proferidas na festividade. Ao todo, tem-se sete interlocutores no banquete, sendo considerado mais importante – e o mais esperado – o de Sócrates. Como também se trata de uma festividade comum na antiguidade grega: a conversação filosófica em meio a uma bebedeira, preces e cânticos. Contudo, é com Platão que os banquetes ganham um novo caráter, unindo as tradições de escolas filosóficas a essas festividades, criando um novo tipo de socialização entre mestres e alunos, “o que não acontecia antes quando essa prática servia para pontificar a verdadeira *areté* (virtude) masculina e sua glorificação em palavras poéticas e cânticos” (DIAS et al, 2001, p. 02 – grifo dos autores).

Duas correntes mitológicas, trazidas nos discursos, são bem conhecidas; a de Homero e a de Hesíodo. Um desses interlocutores que traz as duas tradições mitológicas



em sua fala é Pausânias, recordando que Eros não é um, e sim dois. Um mais antigo, Eros Urânio, e o mais jovem, Eros Pandemo, pois sua atuação não é desacompanhada da de Afrodite. E já que se tem duas deusas Afrodite na mitologia grega – a urânia, nascida de Urano (HESÍODO, *Teogonia* 195 – 206 v) sendo a mais antiga, e a pandêmia, nascida de Zeus e Dione (PLATÃO, *Banquete* 180 d 1 – 10) sendo a mais jovem – há também duas atuações de Eros na natureza, algo que Pausânias aborda em sua fala; o mais jovem Eros relativo ao amor vulgar, um amor baseado na atração dos corpos unicamente, uma atração pelo corpóreo. Os amantes regidos por esse Eros não buscam compreender em seus atos as noções de bondade e beleza, suas ações são despidas do que Bataille chama de *interdito*. Um conceito que Bataille trabalha a partir de dados antropológicos e históricos; uma instituição humana constituída na passagem do período histórico paleolítico para o neolítico, sendo um dos mais importantes para a solidificação da sociedade humana, o trabalho, o qual distancia os seres humanos, sobretudo, da violência, o que Bataille trata como sendo o mundo da sexualidade e da morte (BATAILLE, 2017, p. 65). O mais antigo Eros não tem a participação do feminino em seu nascimento, apenas a atuação do masculino, por isso, diz Pausânias, que os inspirados por esse Eros buscam o amor nos mais inteligentes e mais justos. Sendo assim, nem todo Eros é digno de louvor, sendo apenas aquele que nos leva a amar belamente (PLATÃO, *Banquete* 181 a 1 – 5).

Outro orador que também parte da idealização de que Eros é duo é Erixímaco, propondo-se a finalizar o discurso de Pausânias, falando como o deus Eros não exerce atividade e se manifesta apenas nas almas humanas, mas em todos os seres que nascem da terra; algo que o poeta Hesíodo também traz em seus versos da *Teogonia* quando mostra-nos Eros através de seus epítetos². Buscando alicerça-se no discurso médico, Erixímaco fala em como a natureza dos corpos tem a dualidade de Eros: um agindo no corpo doente e outro no corpo saudável, sendo modalidades aparentemente antagônicas de Eros e que buscam complementar-se (PLATÃO, *Banquete* 186 b), uma busca pela harmonia – ou plenitude – dos corpos. Ele também busca referências além do campo da

² “[...] e Eros, que é o mais belo entre os deuses e imortais, o solta-membros, e de que todos os deuses e todos os homens subjuga, no peito, espírito e decisão refletida” (HESÍODO, *Teogonia* 120 – 122v).



medicina, como no campo das artes. Na música, por exemplo, os sons graves e agudos isolados são divergentes, mas quando combinados entre si entram em harmonia e tornam-se notas musicais (PLATÃO, *Banquete* 187 a 4 – 8). Quando olhamos para a tese de Bataille de como se fundamenta o dispositivo do erotismo nas nossas estruturas socioantropológicas, encontramos o que ele chama de aspectos *descontínuos* e *contínuos*. Nós nascemos e mantemos uma vida distinta em relação aos outros à nossa volta, por mais que haja algum interesse dos outros sobre algum aspecto da vida do ser, “mas ele é o único interessado diretamente” (BATAILLE, 2017, p. 36).

Portanto, podemos buscar um nexos entre a teoria contemporânea de Bataille e os discursos antigos de Platão sobre a atuação de Eros? O que se mostra é que há essa possibilidade, um exemplo é diante o pensamento de Bataille (2017) acerca da descontinuidade, estabelecemos uma proximidade ao que Erixímaco argumenta em sua fala no banquete, acerca da atuação de Eros no corpo doente, não necessariamente em relação à desarmonia, mas à ação de busca pela plenitude, que a harmonia traz no corpo são. Bataille nos fala como há, em início, pensando na reprodução sexuada, a *descontinuidade* nos organismos/corpos/células, e que após a demasia sexual (pletora) há uma “morte” desses dois seres para a formação do outro e com isso o estabelecimento da *continuidade* (BATAILLE, 2017, p. 120 – 121), uma espécie de plenitude e completude do ser, e após o nascimento restabelece a individualidade do ser, a *descontinuidade*; ocorrendo o rompimento com esse aspecto apenas na morte. Ou seja, pensando na reprodução da vida pelo ato sexual, temos o espermatozoide e o óvulo, seres descontínuos, que quando se tem a pletora sexual “morrem” e dão existência a outro ser, o zigoto, tem-se, então, nesse preciso momento de união uma unidade plena dos corpos/organismo/células e logo em seguida a instauração da cisão da *continuidade* tendo, por conseguinte, a instauração das individualidades, a *descontinuidade*, e a partir disso começamos nossa busca pela nossa continuidade, pela “harmonia” dos corpos – numa interpretação do Eros do corpo são de Erixímaco, pela teoria de Bataille –, que só será alcançada, fala Bataille, na morte. E sendo essa elaboração dos aspectos contínuos e descontínuos diferentes a depender do tipo da reprodução:

Mas a reprodução sexual, que em sua base coloca em jogo a divisão das células funcionais, do mesmo modo que na reprodução assexuada,



faz intervir um novo tipo de passagem da descontinuidade à continuidade (BATAILLE, 2017, p. 38).

Com isso, não há como desassociar erotismo e morte, e essa morte para além da fisiologia, ou seja, da morte física. É, nesse sentido, uma morte da individualidade, das estruturas que salvaguardam nossas identidades e consciência; nossa individualidade.

Diferentemente de Pausânias e Erixímaco, Fedro, outro orador no banquete, não vê Eros como duo ou que tenha duas formas de atuações na natureza e no humano, mas sendo apenas um. Fala isso baseando-se na tradição mitológica de Hesíodo, o qual traz Eros como um dos primordiais que nasceram logo após o surgimento do universo, do cosmo. Com isso, Eros é, para Fedro, o mais antigo dos seres divinos e, portanto, sendo a razão pela sua admiração entre os homens, e por essa admiração dos homens, Eros desperta no humano as boas ações e a maior delas, o amor. Ele pensa, portanto, que essa atuação de Eros se dá na alma humana a partir da relação amante-amado (PLATÃO, *Banquete* 179 a 2 – 180 a 2). Afirmando, sobretudo, acerca dessa primordialidade de Eros, como seus pais não são citados nos versos de Hesíodo, constando apenas que seu surgimento vem após o nascimento de Caos, Abismo; um sendo pela cissiparidade outro pela atração³, como no nascimento de Éter e Dia após Noite e Escuridão unir-se em amor – pela mediação de Eros – e o nascimento de Urano após Gaia gerá-lo – pela mediação de Caos:

De Abismo nasceram Escuridão e a negra Noite;
de Noite, então, Éter e Dia nasceram,
que gerou, grávida, após com Escuridão unir-se em amor.
Terra primeiro gerou, igual a ela,
o estrelado Céu, a fim de encobri-la por inteiro
para ser, dos deuses venturosos, assento sempre estável (HESÍODO,
Teogonia 123 – 128v).

Puxando o pensamento de Fedro sobre a decorrência nas ações humanas do toque de Eros, é compreensível de ver uma importante face da teoria de Bataille sobre o

³ Uma das interpretações das instâncias de Caos e Eros na tradição mítica hesiódica: “A simetria entre Caos e Eros como nomes de ação permite-nos pensar que descrevem as duas formas de procriação pelas quais se desdobram as genealogias divinas da **Teogonia**, Caos nomeando a procriação por cissiparidade, e Eros nomeando a procriação por união amorosa” (TORRANO, Jaa., 2012, p. 32. Grifo do autor).



erotismo: o conceito de interdito, porque é através de relações ambíguas, a exemplo da de interdito e transgressão, que se tem a composição da estrutura do erotismo. Onde o amor despertado por Eros no ser humano o faz ter um estabelecimento de uma consciência acerca de seus atos e condutas na sociedade (PLATÃO, *Banquete* 178 d 1 – e 3). Mas por outro lado, esse toque de Eros nas almas humanas não necessariamente despertando apenas um conjunto de interditos em relação aos nossos comportamentos no meio social; promove uma mudança íntima também: o amor despertado por Eros também pode nos possibilitar uma transmutação mais íntima, algo mais *interior*.

A instituição do *interdito* instaura-se no homem a partir do momento em que o animal humano constituiu ferramentas e utensílios para um auxílio doméstico, há uma instauração do trabalho no mundo humano, pela objetividade, racionalidade e utilidade do objeto na sociabilidade. Isso sendo, portanto, uma primeira instância de separação entre o humano e a animalidade, “paralelamente, impuseram-se restrições conhecidas pelo nome de *interditos*” (BATAILLE, 2017, p. 54). O erotismo não se dá na *transgressão* em si dos interditos, mas na relação que há entre um e outro, a transgressão sendo a complementação e superação dos interditos (BATAILLE, 2017, p. 87). E essa relação pensada por Fedro entre amante-amado despertada pela inspiração de Eros, a fim de promover práticas e ações boas e belas, pode estar ligada com essa compreensão de interdito trazida por Bataille: uma transcendência em relação às condutas humanas, a partir da relação amante-amado, e com isso havendo uma composição de interditos que tece as estruturas antropológicas do humano.

Outro discurso muito conhecido é o de Aristófanes, que busca a compreensão de Eros fora dos mitos “tradicionais” dos poetas. Ele faz seu discurso a partir do mito do *andrógino*, segundo o qual, no início da raça humana, havia três sexos; o masculino, o feminino e o andrógino, o único que exercia uma participação em ambos os sexos – masculino e feminino – e que resta apenas um nome em censura:

Além do mais, no todo os homens eram redondos, com o dorso e os flancos como uma bola. Possuíam quatro mãos, igual número de pernas, dois rostos perfeitamente iguais num só pescoço bem torneado, e uma única cabeça com os rostos dispostos em sentido contrário, quatro orelhas, dois órgãos genitais e tudo o mais pelo



mesmo modo, como será fácil imaginar (PLATÃO, *Banquete* 189 e 1 – 190 a 4).

Temeroso com o poder dos andróginos, Zeus decidiu parti-los ao meio, para assim diminuir o poder deles e multiplicá-los a fim de não cessar os cultos aos deuses e torná-los mais úteis (PLATÃO, *Banquete* 190 b 5 – e 8). Porém, com essa partilha, a separação em metades, a nova raça humana ficou fadada a buscar a “parte” que lhe falta. Essa compreensão ainda permeia a discursividade acerca do “amor”; em que devemos, ao longo da vida, e experiências vividas, buscar pela nossa “cara-metade”. Essa procura é de tal intensidade, que quando se encontram, as metades, o desejo é de fundir-se o mais intimamente um ao outro, ao ponto de que se o próprio Hefesto perguntasse-lhes qual seu maior desejo, de certo seria a união ao modo “unir-se ao objeto amado e com ele fundir-se” quanto vivos e no pós-morte (PLATÃO, *Banquete* 192 d 8 – e 10). Portanto, outra vez vemos o erotismo como sendo uma busca em nós, seres descontínuos, no qual compreendendo nossa singularidade e individualidade em relação aos outros, percebemos como não temos uma ligação substancial e primordial em relação às outras pessoas. Com o passar desse estágio de entendimento da descontinuidade, nasce a busca em comum aos seres a fim da suspensão da descontinuidade. Mas isso sendo alcançado apenas na morte (BATAILLE, p. 122 – 123, 2017). Por isso, o sentido último do erotismo é a morte; “a reprodução tem como resultado a descontinuidade dos seres, mas o processo de geração de vida tem, como origem, instâncias decisivas de continuidade e de morte” (BRITO, 2017, p. 117).

Indo um pouco mais além, partindo agora da fala de Aristófanes em relação à busca dos humanos pela metade faltante e havendo uma plenitude, uma continuidade, na união dos corpos. Vemos esse elo de busca e supressão da descontinuidade, da individualidade, em um trecho da música de Rita Lee, *Amor e Sexo*⁴, quando ela canta; *Amor é um/ Sexo é dois*. Ou seja, enquanto não é alcançada a unidade na continuidade do amor, o que resta é a busca por essa unidade na dualidade do sexo.

⁴ RITA Lee. **Amor e sexo**. Rio de Janeiro: Biscoito Fino, 2003. Disponível em: <<https://open.spotify.com/track/333v4s9EybUEFOY6ComIC2?si=fdc965a9cfdb48bf>>.



A fim de proferir um discurso elogioso a essência do deus Eros, e não suas dádivas como os interlocutores anteriores fizeram, Agatão – anfitrião da festividade – discorda de Fedro na questão da jovialidade do deus, para ele, Agatão, Eros é o mais jovem dos deuses, e sua juventude sendo perene, e por ser o mais jovem é também o mais feliz. Eros, portanto, aproxima-se do que é semelhante a ele, jovem e belo, e distancia-se da velhice, ele é ainda, também, um deus delicado e que paira sobre a cabeça dos homens assim como a Ate (Ατη), a personificação do Erro. E como Eros inspira a justiça e um amor sem sofrimento, o ser divino o qual regia o cosmo antes de Eros instalar-se na alma humana, e divina, era Ananké (PLATÃO, 195 *Banquete* e 5 - 10):

Portanto, para o grego arcaico, a Ατη personificava uma divindade má cuja função era confundir temporariamente a razão, uma espécie de loucura passageira atribuída não a causas fisiológicas nem psicológicas, mas a uma potência divina ou demoníaca (ROCHA, 1999, p. 102).

Sócrates chega com o discurso mais esperado da noite e após uma crítica a todos os oradores, questionando a Agatão se deveria proferir o discurso assim como fora previsto; restringindo-se à verdade em relação ao deus e não apenas a belas palavras. Com isso, Sócrates tece indagações ao anfitrião da festa a fim de iniciar sua fala, que narra os ensinamentos de Diotima de Mantinea, filósofa e sacerdotisa grega. Para se chegar a essencialidade e a verdade acerca de Eros, Diotima recorre ao mito do nascimento do deus Eros que difere de qualquer outra versão, e é encontrado apenas nesse livro de Platão. O mito narra que, no dia do nascimento da deusa Afrodite, é dado um banquete no Olimpo. Dentre as divindades presentes na festividade, tem-se Penia, a representação da pobreza/miséria, que a todo banquete dos deuses ficava à margem, catando as migalhas. E mais adentro estava Poros, divindade da plenitude/recurso (PLATÃO, *Banquete* 203 b 1-10 – c 1-6), filho de Métis. Após embriagar-se de néctar, Poros adormeceu no jardim. Penia viu, então, a oportunidade em gerar um filho com Poros, conta Diotima, interessada em minimizar sua carência de recursos. E dessa relação nasce Eros, no mesmo dia em que nasce Afrodite, passando logo a pertencer ao séquito da deusa. Portanto, Eros carrega traços das duas divindades das quais ele nasceu:



Assim, tornou-se Eros companheiro e servidor de Afrodite, por ter sido gerado no dia do seu nascimento e por ser Afrodite bela e ele naturalmente amante das coisas belas. E porque filho de Expediente e de Pobreza, tocaram-lhe os seguintes predicados: Para começar, é sempre pobre e está longe de ser delicado e belo, conforme crê o vulgo. Ao revés disso: é áspero, esquelético, e sem calçado e domicílio certo; só dorme sem agasalho e ao ar livre, no chão duro, pelas portas das casas e nas estradas. Tendo herdado a natureza da mãe, é companheiro eterno da indigência. Por outro lado, como filho de tal pai, vive a excogitar artimanhas para apanhar tudo o que é belo e bom; é bravo, audaz, expedito, excelente caçador de homens, fértil em ardis, amigo da sabedoria, sagassíssimo, filósofo o tempo todo, feiticeiro temível, mágico e sofista. Por natureza, nem é mortal nem imortal, porém num só dia floresce e vive, ou morre para renascer logo depois, quando tudo lhe ocorre bem, de acordo, sempre, com a natureza paterna. O que adquire hoje, perde amanhã, de forma que Eros nunca é rico nem pobre e se encontra sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância (PLATÃO, *Banquete* 203 c 1 – e 6).

Portanto, Eros nem é totalmente terreno nem totalmente divino; há traços e essências do pai e da mãe na natureza de Eros. Ou seja, como ele mantém-se na instância do divino e do terreno, dualmente, ele tem sua performance na natureza como um *Daimon*. Com sua ocupação na instância intermediária, Eros nem é belo nem feio, nem bom nem mau, é como uma opinião certa – como diz Diotima – algo que está entre o conhecimento e a ignorância, e mantém essa ligação entre os dois mundos (PLATÃO, *Banquete* 202 a 2-3). Não difere, destarte, do que já fora debatido quanto a Eros ser dar no movimento de busca por uma completude. Contudo, além do que fora proposto por Aristófanes, essa busca delineada a partir de Diotima se dá, não por falta daquilo que “pertencera ao amante” num tempo primordial, mas pela ânsia do transcendente e metafísico do humano por uma totalidade do ser. Quando voltamos à natureza de Eros herdada pela mãe e pelo pai, com o olhar de uma das faces da tese do erotismo de Bataille, contemplamos outro movimento ao qual mantém a estrutura do erotismo (BATAILLE, 2017, p. 44 – 45): a ambivalência entre *continuidade* e *descontinuidade*. Esse amor falado por Sócrates e Diotima, que mostra-se tão próximo ao místico – quase sendo divino –, tem em seu nascimento a dimensão da *descontinuidade* por parte de Penia, a mãe, e da *continuidade* por parte de Poros, o pai. E assim como fala Bataille que durante a vida mantemos movimentos de busca pela



supressão da descontinuidade alcançando-a na morte, para Sócrates e Diotima a plenitude alcançada por essa cinesia promovida por Eros é o conhecimento filosófico. Ademais, tanto no pensamento de Bataille sobre o movimento ambíguo entre descontinuidade e continuidade, tanto no amor viabilizado por Eros há um instante de “morte”; para haver uma transição entre descontinuidade, ignorância, e continuidade, conhecimento, ocorre um rompimento de paradigmas no ser; seja com a individualidade do ser seja com a ignorância. Não é distante ver como a experiência erótica se mantém entre cinesias ambíguas que não buscam sobrepor-se uma à outra, mas complementar-se: interdito e transgressão, descontinuidade e continuidade.

Na base, há passagens do contínuo ao descontínuo ou do descontínuo ao contínuo. Somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, mas temos nostalgia da continuidade perdida. Suportamos mal a situação que nos prende à individualidade fortuita, à individualidade perecível que somos. Ao mesmo tempo temos o desejo angustiado da duração desse perecível, temos a obsessão de uma continuidade primeira, que nos religa geralmente ao ser (BATAILLE, 2017, p. 39).

Finalizando os debates na festividade, o último a discursar é Alcebíades, que não se firma, necessariamente, em um elogio a Eros, mas a Sócrates, pelo qual tem uma forte paixão. Alcebíades inicia sua fala remontando algumas de suas trajetórias com seu amado, no exército e em outros encontros, e todo seu discurso carregado de um pesado ciúme⁵. Portanto, em uma primeira análise, há nas falas de Alcebíades a intencionalidade platônica em mostrar como o amante é regido pela intensidade das paixões e a perda do sentido em delimitar o ciúme no espaço, já que ele exterioriza e transpõe seu ciúme em público.

É pela aproximação e aglutinamento da filosofia à literatura, assim como a obra de Bataille (2017 [1957]), que o discurso socrático e a filosofia platônica tornam-se mais próximos ao humano, mas sem perder o toque do divino. Com isso, a fala de Alcebíades age como um contraponto de Sócrates, “não exatamente mais um discurso

⁵ “Ó Zeus! – exclamou Alcebíades –, quanta coisa eu tenho que aguentar deste homem! Está convencido de que precisa sobrepujar-me em tudo. Ao menos, varão admirável, deixa que ele fique entre me e ti” (PLATÃO, *Banquete* 222 e 5-7).



sobre o amor, mas um relato de suas experiências amorosas com Sócrates” (GUTMAN, 2009, p. 06). Ou seja, enquanto um traz a idealização da essencialidade da erótica e do amor, outro traz as experiências vividas na forma primitiva da força erótica, a qual estava sendo debatida. A passagem desses dois interlocutores n’*O banquete* externaliza, como afirma Gutman (2009, p. 06 – 08), o amor celeste e o terreno, isto é, Eros em degraus diferentes; essa definição de Eros como filho de duas forças opostas, mas que se complementam, a celeste e a terrena, está presente em Safo, poetisa grega da ilha de Lesbos, uma das primeiras a pensar uma definição a Eros, e traz Eros como uma inquietude e força misteriosa:

[Eros]
que veio dos altos céus,
num manto de púrpura envolto
] Eros
me transpassa e agita, como o vento
que, dos altos montes, desaba
sobre os carvalhos [
]... de novo, Eros
que quebranta os corpos me arrebatava,
doce amargo, invencível serpente (FONTES, 1988, p. 483).

A presença de Alcebíades é, também, próxima da do deus Dionísio, ou Baco para os romanos, devido à inspiração dos “festejos, mas também medo e respeito devidos à sua força, poder e presença sanguínea” (GUTMAN, 2009, p. 09-10). Doutro modo, esse amor celeste estando entrelaçado no discurso idealizador socrático e o terreno intrincado no discurso subversivo de Alcebíades. Contudo, esse amor externado por Alcebíades não deve ser compreendido como um retroceder à idealização formulada no discurso de Sócrates, “mas estaria, numa imagem espacial, meio ao lado ou por trás da escalada proposta por Diotima em seu discurso” (GUTMAN, 2009, p. 11).

2. A experiência sagrada e erótica

A fim de abordar o erotismo mais profundamente, e intimamente, Bataille (2017, p. 55) trata-o como uma *experiência interior* buscando uma epistemologia que não prenda-se unicamente à intelectualidade científica e nem de uma teoria



“teologizante”, com isso, ele estipula três estágios da *experiência* erótica; a) o erotismo dos corpos, correlacionado ao que Pausânias traz em sua fala sobre Eros Pandemo, que orienta o humano pela atração apenas corpórea; b) o erotismo dos corações, direcionado à libertação do ser em relação à descontinuidade, um aspecto da erótica que favorece uma passagem da descontinuidade à continuidade, e se mantém na instância intermediária assim como o Eros dissertado por Diotima. Traz ainda ao humano esse contato mais íntimo e particular com a experiência erótica, é, assim, irracional, não estando no âmbito da racionalidade e da lógica uma definição do que poderia ser esse aspecto do erotismo; c) e o erotismo sacro e/ou divino, ou seja, uma comparação de Bataille (2017, p. 39) entre a experiência sagrada e o amor erótico, uma referência que ele faz em um dos casos é ao sacrifício. Para o homem antigo havendo uma aproximação do sacrifício com a conjunção erótica: é na imolação do corpo sacrificado que há um contato com o aspecto sagrado e com isso uma passagem do caráter limitado ao ilimitado do ser. E nesse ato de sacrificar algo que o ser tem, a fim d’alguma coisa – nesse caso do contato com o sagrado –, tem uma particularidade do desejo erótico:

Mas esse ser, na morte, é reconduzido à continuidade do ser, à ausência de particularidade. Essa ação violenta, que priva a vítima de seu caráter limitado e lhe dá o ilimitado, o infinito que pertence à esfera sagrada, é desejada em sua consequência profunda. Ela é desejada como ação daquele que despe sua vítima, que ele deseja e quer penetrar. O amante não desagrega menos a mulher amada do que o sacrificador que sangra o homem ou o animal imolado (BATAILLE, 2017, p. 114).

Dentro de algumas mitologias podemos ver esses atos de imolação a fim de algo, por exemplo, na mitologia das religiões de matriz africana tem o sacrifício de Obá, quando ela é induzida por Oxum a cortar sua orelha para agradar o marido, Xangô. Obá e Oxum eram esposas de Xangô, mas o ciúme em relação ao marido ocorria tanto de uma quanto na outra. E Oxum a fim de que Obá não imitasse mais seus pratos para Xangô, convidou Obá para mostrar-lhe o porquê que sua comida agradava tanto o marido:

Oxum mostrou a Obá o alguidar onde preparava uma fumegante sopa, na qual boiavam dois apetitosos cogumelos.
Disse à curiosa Obá que eram suas próprias orelhas,
orelhas que ela cortara, segredou cúmplicemente.



Na semana seguinte, Obá preparou a mesma comida, cortou uma de suas orelhas e pôs para cozinhar. Xangô, ao ver a orelha no prato, sentiu engulhos. Enjoado, jogou tudo no chão e quis bater na esposa, que chorava (PRANDI, 2001, p. 315).

Dan Brown, em sua obra literária de não-ficção, *O código da Vinci*, insere em sua trama uma seita religiosa que experiencia o contato com a mística, com o sagrado, através da experiência sexual. Quando Jacques Saunière – personagem morto no início da narrativa, o qual Langdon busca elucidar o assassinato através de símbolos ao longo da trama – foi visto pela neta em uma desses encontros ritualísticos, ela ficou desconcertada por ainda não compreender o simbolismo místico e histórico por trás da cerimônia. Langdon então

– Explicou que, embora o que ela tivesse visto provavelmente se parecesse com um ato sexual, o Hieros Gamos nada tinha a ver com erotismo. Era um ato espiritual. Historicamente, as relações sexuais eram o ato através do qual o homem e a mulher experimentavam o divino. Os antigos acreditavam que o masculino era espiritualmente incompleto antes de ter conhecimento carnal do sagrado feminino. A união física com a mulher era o único meio segundo o qual o homem podia se tornar espiritualmente completo e chegar a atingir a gnose – o conhecimento do divino. Desde a época de Ísis, os ritos sexuais vinham sendo considerados a única ponte entre a terra e o céu para o homem. – Em comunhão com uma mulher – disse Langdon – o homem podia atingir um instante no qual sua mente ficava totalmente vazia e ele era capaz de ver Deus⁶.

Esse momento do contato com o divino, a capacidade de “ver a Deus”, sendo o momento do gozo, da experiência erótica interior; que por um instante possibilita a passagem do erotismo dos corações ao erotismo sagrado, no humano. Mas olhando para além da literatura e da mitologia, percebemos esse encontro da experiência interior sacra e a erótica em uma das principais obras de Bernini, *O Êxtase de Santa Tereza d’Ávila*:

Na obra de Bernini, a santa surge completamente envolvida pelas ondulações do seu vestido, como se suas vestes fossem a correnteza de

⁶ Por tratar-se de uma obra literária, de não-ficção, resolvemos trazer as referências como nota de rodapé. BROWN, Dan. *O código da Vinci*. Tradução: Celina Cavalcante Falck-Cook. São Paulo: Arqueiro, 2012.



um mar a envolvê-la no amor místico, representação extática do transe espiritual desencadeado pelo contato da flecha do anjo. É a perfeita transposição do prazer terreno para o universo anímico da purificação religiosa (AMPARO, 2013, p. 846).

Todavia, esse encontro da flecha do anjo – uma representação de uma figura masculina – com a santa presumivelmente pode assumir a forma do pressagiador do deus cristão, ou tomar a forma “pagã” de Eros, que causa a perda da logicidade naqueles em que ele toca (AMPARO, 2013, p. 848). E de que essa união/toque/contato também reflete a confluência do sagrado ao profano; já que Bernini busca “transgredir os limites e barreiras impostas pela sociedade vigente” (MARTINUCCI; CAVALCANTI, 2010, p. 04). Não apenas Bernini faz esse contato entre o amor erótico celeste e a experiência interior ímpar defronte ao secular, mas Clarice Lispector também; ela mantém ao longo das suas narrativas essa troca da sacralidade, da continuidade, com o mais terreno e *subversivo*, no toque do erotismo místico, como vemos em seu conto *Miss Algrave*⁷. Portanto, vê-se na representação de Bernini e mais fortemente nos contos de Clarice o modo com o qual a *transgressão* se conduz na experiência erótica. O ato de transgressão está para além da oposição ao *interdito*, mas sendo parte de um movimento de equilíbrio, já que para Bataille (2017) não há interdito que não tenha uma transgressão reguladora da sociabilidade humana, esse sendo, portanto, um grande contraste entre a humanidade e a animalidade, “a transgressão organizada forma com o interdito um conjunto que define a vida social” (BATAILLE, 2017, p. 89). Ela mantém, conjuntamente com o interdito, um movimento de sístole e diástole dentro da sociabilidade humana. Há, desta forma, uma universalidade dos interditos e essa universalidade estando ligada à sexualidade e à violência; “não há nenhuma novidade no reconhecimento da tendência humana aos movimentos de transgressão em relação às leis reguladoras dos seus impulsos de violência erótica e de morte” (BRITO, 2017, p. 129).

Contudo, como delimitar o que é sagrado dentro de uma vivência interior? Para isso buscamos uma elucidação acerca do sagrado em Mircea Eliade, nos seus estudos historiográficos das religiões. Ele delimita, em modos gerais, a manifestação do sagrado

⁷ Primeiro conto do livro **A via crucis do corpo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.



ao homem religioso (*homo religiosus*) em oposição ao mundo natural, secular, o qual é definido como sendo o *profano*. Essa *manifestação* do sagrado que Eliade define como sendo *hierofania*. Portanto, em toda a historiografia das religiões há presenças dessas manifestações hierofânicas. Há uma ampliação da atuação do sagrado para além da experiência do fenômeno sacro-religioso: o sagrado encontra-se no espaço, tempo e objeto, sobre isso Eliade comenta:

[...] A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são **hierofanias**, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o *sagrado*, o **granz andere** (ELIADE, 2018, p. 18 – grifos do autor).

Portanto, há uma mudança na forma através da qual o ser religioso vê o objeto, espaço e tempo após a hierofania, o quais se tornam “diferentes” ao secular, ao profano. Mas esse contato com a experiência religiosa depende, fundamentalmente, do contexto histórico do indivíduo; a maneira como o *homo religiosus* conecta-se com os simbolismos e cultos à Mãe-Terra nas eras pós-agrícolas não serão a mesma tomada pelos homens nas sociedades pré-agrícolas, na realidade das caças (ELIADE, 2018, p. 22). Deste modo, a estrutura simbólica em relação à manifestação experiência sagrada entrelaça-se com a história. Desta forma, quando Eliade traça um pensamento em que o sagrado está relacionado com a percepção do homem religioso no rompimento da homogeneidade do cosmo, ele não se distancia tanto da compreensão de Bataille sobre o sagrado também. Essa instauração do sagrado presente na consciência humana por meio de uma transcendência em relação aos objetos em sua volta, estando aí a dicotomia do comportamento humano em oposição à animalidade:

Ao supor a imanência como condição da animalidade, Bataille considera que o homem se particulariza e se define graças à sua capacidade e transcendência em relação ao mundo e aos objetos, instaurando-se, então, o universo da consciência (BRITO, 2017, p. 105).

É a partir dessa manifestação do sagrado pela hierofania dentro de um espaço, que o homem religioso tem percepção do que Eliade chama de “Centro do Mundo”: o espaço sagrado. E com isso havendo uma quebra com a homogeneidade espacial do secular. Diferentemente do que ocorre no espaço profano, onde essa homogeneidade é



prevalente, “nenhuma rotura diferencia qualitativamente as diversas partes de sua massa” (ELIADE, 2018, p. 26). Com a consciência transcendente, oriunda da manifestação hierofânica, o homem religioso tem a experiência sagrada no espaço, e estendendo essa experiência ao tempo e objeto. Já olhando para a teoria de Bataille da estruturação do erotismo, podemos – ousando um pouco da interpretação de Eliade acerca da hierofania espacial e decorrendo na transcendência do homem religioso sobre o mundo a sua volta – enxergar essa transcendência hierofânica nas passagens dos aspectos contínuos aos descontínuos do ser: a instauração da descontinuidade, da individualidade, do ser a partir da instituição dos conjuntos de interditos na base das nossas estruturas antropológicas. Ou seja, se por um lado temos o rompimento com a homogeneidade espacial para o *homo religiosus* na manifestação do sagrado pela hierofania – em Eliade –, por lado temos a tomada de consciência transcendente do humano acerca do mundo, pela instauração dos interditos com a conjuntura do trabalho na sociedade humana. Fazendo assim a separação entre a humanidade e à animalidade (BATAILLE, 2017, p. 54-55).

Considerações finais

Ao tratar a experiência erótica como algo da instância do sagrado, indo a partir da tese de Bataille da divisão tríade do erotismo – o erotismo dos corpos, dos corações e o sagrado – acordamos como essa *experiência sagrada* ou a *experiência erótica interior* estabelece-se para além do desejo, mas na experiência mística também. O erotismo mantém-se entre movimentos duais e opostos, mas que se complementam, está presente na movimentação entre o mundo profano dos interditos e o sagrado das transgressões. Fazendo com que a experiência do sujeito esteja para além da racionalidade; restando, portanto, ao mito, a “tradução” da experiência interior.

Desta forma, o sagrado está relacionado com a percepção do homem religioso no rompimento da homogeneidade do cosmo. A instauração do sagrado na consciência humana por meio de uma transcendência em relação ao mundo em sua volta, estando aí a dicotomia do comportamento humano em oposição à animalidade que Bataille aborda. Vemos isso na passagem dos aspectos contínuos aos descontínuos do ser, por um lado



temos a tomada de consciência transcendente do humano acerca do mundo, pela instauração dos interditos na sociedade humana.

Portanto, ter do erotismo uma interpretação primária e superficial, exemplo no discurso de Fedro que pode expressar apenas um teor moralista, que não parece condizer com a natureza transgressiva de Eros. Contudo, a articulação de Bataille, entre interdito e transgressão, nos permite operar uma interpretação erótica para esta proposição.

Referências Bibliográficas

AMPARO, Flávia Vieira da Silva do. O êxtase de Teresas: o sacro e o profano na Literatura e nas Artes. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 31, p. 843 – 866, jul/set. 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2013v11n31p843>>. Acesso em: jun. de 2020.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BRITO, Leyla Thaís. **Corporeidade e erotismo na tragédia Fedra de Sêneca**. 2017. 227f. Tese (Doutorado em Literatura e Cultura) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

DIAS, Patrícia de Oliveira; ALVES, Ana Célia; CÉSAR, Paulo. **Platão, Eros e relações afetivas na Antiguidade**. [Recurso Eletrônico], 2011. Disponível em: <<https://cchla.ufrn.br/humanidades/ARTIGOS/GT11/PLATAO.pdf>>.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução: Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

FONTES JUNIOR, Joaquim Brasil. **Eros tecelão de mitos: a poesia de Safo de Lesbos**. 1988. 683f. Tese [livre-docência] – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP. Disponível em: <<https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/47854?guid=1657670405967&returnUrl=%2Fresultado%2Flistar%3Fguid%3D1657670405967%26quantidadePaginas%3D1%26codigoRegistro%3D47854%2347854&i=19>>. Acesso em: jun. de 2020.

GUTMAN, Guilherme. Amor celeste e amor terrestre: o encontro de Alcebiades e Sócrates em O Banquete, de Platão. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 12, n. 3, p. 539 – 552, set 2009. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rlpf/v12n3/v12n3a09>>. Acesso em: jun. de 2020.

HESÍODO. **Teogonia**. Tradução: Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.



MARTINUCCI, Lucas; CAVALCANTI, Jardel Dias. Corpo e arte barroca: o sagrado e o profano nas obras de Bernini. In: Encontro Anual de Iniciação Científica, XIX, 2010, Londrina, PR. **Anais**. Guarapuava: UNICENTRO, 2010. Disponível em: <<https://anais.unicentro.br/xixeaic/pdf/1364.pdf>>. Acesso em: jun. de 2020.

PLATÃO. **O banquete**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RITA Lee. **Amor e sexo**. Rio de Janeiro: Biscoito Fino, 2003. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ho-iGFctXe8>>. Acesso em: 13 jul. 2020.

ROCHA, Zeferino. O desejo na Grécia arcaica. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, n. 2, v. 4, p. 94 – 122, 1999. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1415-47141999004007>>. Acesso em: 27 jun. 2020.

TORRANO, Jaa. A noção mítica de Kháos na Teogonia de Hesíodo. **Ide (São Paulo)** [online]. 2012, vol.35, n.54, pp. 29-38. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062012000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 13 jul. 2020.