

DO AMOR PLATÔNICO AO *CRUSH*: A FILOSOFIA ENTRE ADOLESCENTES – TÓPICOS DE ENSINO DE FILOSOFIA

Gabriel R. Rocha¹

RESUMO: O artigo demonstra a relação de equivalência possível entre o amor platônico e o significado da gíria *crush* usualmente muito utilizada entre os adolescentes. Não obstante, a equivalência demonstrou-se falsa, pois que o objeto do amor platônico, consoante ao entendimento apresentado ao *Banquete*, de Platão, difere do objeto de desejo expresso no signo *crush*. No entanto, apesar de diferir quanto ao fim, o *crush* é passível de ser compreendido como etapa inicial, no processo ascendente em relação ao amor verdadeiro. Pondera-se sobre o *crush* em sua correlação ao contexto sociocultural contemporâneo, neste fim, utiliza-se de autores como Pierre Lévy, Ernest Cassirer, Zygmunt Bauman e Alasdair MacIntyre, juxtapondo-se, sempre que possível e necessário, a aspectos determinantes da filosofia platônica em correspondência ao tema proposto. Além de contar com uma breve introdução e considerações finais, optou-se por uma seção única, em contribuição ao estudo qualitativo do tema. Ademais, o estudo reafirma a utilidade da filosofia como constituída de saber fortemente contributivo ao pensar rigoroso, crítico e plural sobre as diferentes expressões que caracterizam o modo de ser contemporâneo, particularmente, em relação ao modo de ser do jovem adolescente imerso em um mundo cada vez mais multicultural, global e inter-relacionado em rede.

Palavras-chave: Amor platônico; Beleza; Crush; Desejo; Eros.

ABSTRACT: The article demonstrates the possible equivalence relationship between platonic love and the meaning of the commonly used slang *crush* among teenagers. Nonetheless, the equivalence proved to be false, since the object of Platonic Love, according to the understanding presented of Plato's *Symposium*, differs from the object of desire expressed in the mark *crush*. However, despite differing in the end, the *crush* is likely to be understood as the initial step in the ascending process in relation to true love. It is based on crush in its correlation with the contemporary social and cultural context, in this end, it uses authors like Pierre Lévy, Ernst Cassirer, Zygmunt Bauman and Alasdair MacIntyre, juxtaposing, whenever possible and necessary, to determinant aspects of the Platonic philosophy in correspondence to the proposed theme. In addition to having a brief introduction and final considerations, a single section was chosen, contributing to the qualitative study of the theme. In addition, the study reaffirms the usefulness of philosophy as consisting of highly contributory knowledge in rigorous, critical and plural thinking about the different expressions that characterize the contemporary way of being, particularly in relation to the way of being of the young adolescent immersed in a world increasingly multicultural, global and interrelated within a network.

Key-words: Platonic love; Beauty; Crush; Desire; Eros.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Professor de Filosofia na educação básica; email: gabiphilo78@gmail.com

Introdução

Entre muitos aspectos comuns que caracterizam a adolescência², a utilização de gírias compõe o que poder-se-ia chamar de “modo de ser adolescente”. Este uso particular da linguagem, entre os jovens adolescentes, não se restringe a determinados locais de livre convivência, mas perpassa também o meio educacional, ou seja, o espaço de relação e formação que é a escola. Da mesma forma em que também se encontra manifestadamente presente no mundo virtual ou ciberespaço³.

Evidente que nenhum professor estimula o uso de gírias em sala de aula, espaço em que, prioritariamente, deve-se aprender e fazer uso de certas regras quanto à utilização e compreensão da linguagem, seja esta, mítica ou religiosa, estética ou científica, histórica ou geográfica expressadas na oralidade ou na simbologia, no desenho ou na cartografia, e claro, na escrita. Entrementes, as gírias expõem particularidades não somente restritas a simples expressões verbais, embora sejam estas o meio de sua manifestação, mas expõem, sobretudo, caracteres comportamentais e éticos, culturais, estéticos e sociais, específicos à determinada geração⁴.

Resulta assim, que se torna possível a identificação de caráter geracional, mediante à observação cautelosa quanto ao uso de determinadas gírias, quando aquele que à expressa, revela, mesmo sem intencionalidade, a qual geração se vincula, i. é., há qual geração pertencia quando do período de sua juventude.

Evidencia-se no interior desta perspectiva que existem gírias mais universalizáveis do que outras, em que seu uso, claramente ultrapassam aspectos mais restritivos a grupos determinados. Por exemplo, há gírias que servem para identificar certo grupo social ou às chamadas “tribos urbanas”, como as usadas entre os skatistas e os punks, mas a outras que nitidamente identificam todo um conjunto sociocultural e mesmo histórico de uma determinada geração, sobressaindo-se de maneira mais

² No Brasil, o Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei Federal nº 8 069, de 13 de julho de 1990), em seu artigo 2º, assere o seguinte: “Considera-se criança, para os efeitos da Lei, a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade”.

³ LÉVY, P. *Cibercultura*, p. 157, o “ciberespaço é o espaço das comunicações por redes de computação”.

⁴ Este amplo aspecto que revela a abrangência de uma gíria, expõe o desejo de socialização, inerente a qualquer ser humano. Conforme assere ROCHER, Guy. *Introducción a la sociología general*, p. 23: “A socialização é o processo por meio do qual a pessoa aprende e interioriza, no transcurso de sua vida, os elementos socioculturais de seu meio ambiente, integra-os na estrutura de sua personalidade, sob a influência da experiência e de agentes sociais significativos, e se adapta assim ao entorno social em cujo seio deve viver.”

abrangente. Este parece ser o caso da gíria aqui escolhida para análise e reflexão filosófica, o “*crush*”.

Não causa estranheza que em um mundo cada vez mais globalizado e em rede, o que é tido como local rapidamente ultrapassa a sua origem geográfica ou histórico-cultural e, assim, estenda-se ao globo. Se esta velocidade de inter-relação e interdependência existe entre economias nacionais, organizações, países e suas instituições, ainda mais velozmente se identifica esta ausência de zonas limítrofes ao que refere ao mundo jovem adolescente.

Em consequência, livros tornados “*Best-sellers*”, filmes “*Blockbusters*”, séries televisivas, canais por assinatura, vestuário, acessórios, alimentação, “*blogs*”, sites de busca e pesquisa, redes sociais, “*games*”, entre outros, identificam o comum modo de ser característico deste período existencial em nossa contemporaneidade mundial.

Por conseguinte, o objetivo primordial proposto deste artigo, dá-se no esforço compreensivo de a partir de uma gíria, atualmente utilizada e disseminada entre a juventude adolescente, o “*crush*”, promover o exercício reflexivo sobre certos aspectos da filosofia platônica, bem como, ponderar sobre a possibilidade - em verdade considerada como sempre necessária - da interferência filosófica no espaço comum de comunicação e convivência que se caracteriza a sala de aula.

Neste intuito, escolhe-se um termo que ultrapassou o discurso puramente acadêmico, o de “amor platônico” e sua possível relação de equivalência ou não, entre esta expressão, e a gíria “*crush*”. Assim, resulta que o tema proposto sugere aproximar o discurso produzido no texto filosófico, neste caso, o texto dialógico de Platão, sobretudo, o diálogo *Banquete*, e a expressão “*crush*”, atualmente usual entre os jovens adolescentes, em clara referência, no dizer deles mesmos, ao objeto de seus desejos.

Crush e amor platônico

Como anteriormente mencionado “*crush*” é uma gíria. Mas ao que se refere? E neste sentido, porque se revela plausível propor pensa-la filosoficamente juxtapondo-a ao chamado “amor platônico”?

Antes de esclarecer-se os questionamentos referidos acima, é necessário adicionar à compreensão proposta a seguinte contribuição de Ernst Cassirer sobre o conceito de símbolo. Observa-se o seguinte:

[...] O sinal é uma parte do mundo físico do ser; *o símbolo é uma parte do mundo humano do sentido*. Os sinais são ‘operadores’; os símbolos são ‘designadores’ [...] Um símbolo não é apenas universal, porém extremamente variável. Posso expressar o mesmo significado em vários idiomas; e até mesmo dentro dos limites de uma única língua o mesmo pensamento ou ideia pode ser expresso em termos muito diferentes. [...] Um símbolo genuíno não se caracteriza pela uniformidade, mas pela versatilidade. Não é rígido nem inflexível, é móvel⁵.

Consoante a referendada citação, compreende-se o símbolo como elemento que designa a realidade, embora não seja a realidade, porém, oferta-lhe sentido. A gíria, portanto, é um símbolo e não somente um sinal ou uma pantomima, porque nela se manifesta, via linguagem, todo o imagético característico de um signo⁶. A gíria, portanto, o “*crush*”, expressa uma mediação simbólica entre o real e o ideal, sendo dotada de significado e propiciadora de entendimento intersubjetivo.

Termo de origem inglesa, não há tradução de “*crush*”, enquanto gíria⁷, pois, “*crush*” é “*crush*”, e assim expressa uma cultura linguística comum entre os adolescentes, qual seja, a manifestação do desejo amoroso a pessoas próximas ou não fisicamente, mas que sempre correspondam, ou ao menos venham a corresponder, ao imagético erotizante juvenil.

Resulta do precedente que quando o (a) jovem adolescente afirma: “Ele ou ela é meu *crush*”, significa não somente e, necessariamente, uma relação direta e pessoal, porém uma relação de desejo idealizado, em cuja principal força motriz parece constituir-se na beleza física.

Em consequência, tem-se duas possibilidades de equivalência ao “amor platônico⁸”: a primeira é quanto a *idealização do objeto de desejo*, a segunda dá-se na

⁵ CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica – ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. p.67.

⁶ A tese principal de Cassirer é que toda relação do homem com o mundo é mediada por um sistema de signos. Esses sistemas podem ser linguísticos, artísticos, matemáticos, etc., antes do homem ser racional, ou político, ou *faber*, ele é *symbolicum*.

⁷ Diz-se “enquanto gíria”, porquanto a palavra *crush* significa literalmente “esmagar”, “moer”, mas, também traz consigo este significado de “paixão passageira e ou idealizada”, por exemplo, a expressão “*She has a crush for you*” (“ela tem uma quedinha por você”). Assim, ao se analisar a gíria, esta, enquanto gíria e expressão verbal entre os adolescentes, não recebe tradução, embora, todos saibam o seu significado quando transliterado à língua portuguesa.

⁸ Conforme o *Dicionário Oxford de Filosofia*, p. 148, verbete Ficino, Marsílio (1433-99), diz-se deste, “que seus comentários ao *Banquete* de Platão são a fonte da expressão corrente “amor platônico”, com o sentido de um amor que não procura expressão sexual, contentando-se antes unicamente com a apreciação das formas que o ser amado exemplifica”. Marsílio Ficino foi o principal representante do platonismo e neoplatonismo renascentista, fundador e diretor da Academia de Florença, é sua a numeração mundialmente conhecida que serve para a organização, catalogação e citação dos diálogos de Platão. “Em 1484 foi publicada sua tradução integral dos diálogos de Platão”. Id. *ibid.*, p. 148.

relação entre desejo e beleza, i. é., o *desejo pelo belo*. Todavia, antes da necessária continuidade investigativa desta equivalência possível, torna-se válido acrescentar o que se segue.

Quando na década de 1990 surgira entre os adolescentes o uso da gíria “ficar”, esta trazia como significado simbólico, o fato de realmente ter beijado alguém, por exemplo, “fiquei” com “ela” ou com “ele” em uma festa. Assim o “ficar” não equivaleria a namoro, i. é., um compromisso fixo com outra pessoa, “ficar” era somente “ficar”, mesmo que houvesse a possibilidade do “ficar” se efetivar em namoro ou em algum compromisso monogâmico.

Da mesma forma, o “*crush*” não é necessariamente “ficar”, e muito menos namorar, mas, sobretudo, manifesta-se como ato de desejo ou de se encontrar enamorado por alguém que, pode ou não, ser de relação fisicamente aproximada.

Chega-se assim a primeira possível conclusão: o “*crush*” pode corresponder a “amor platônico” *se e somente se* pensado conforme o senso comum, em sua manifestação de desejo amoroso idealizado, mas não realizável. Portanto, não expressando equivalência com a proposta filosófica de Platão quanto ao amor. Pois, como será demonstrado, o amor idealizado em Platão é realizável, constituindo-se no amor pelo “Belo em si”, sempre correlato ao amor pelo Bem, logo ele não é idealizado, mas plenamente atingível na contemplação.

Nestes termos o “*crush*” não é passível de satisfazer tamanha exigência platônica, entretanto, ainda assim pode-se considerar o “*crush*” como equivalente da primeira manifestação pelo desejo do belo, uma primeira etapa quanto a real beleza e o verdadeiro amor, que não é e não pode ser em Platão somente amor pelos belos corpos⁹. Adentra-se, pois, ao tema da educação¹⁰ do desejo, de valor inestimável à Platão.

Se somente se deseja com o corpo (*sôma*), não é possível àquele que assim procede, desvincular-se de “prazeres menores”. Entretanto, estes prazeres menores não são isentos de intensidade, ao contrário, por serem intensos e passíveis de causarem desregramento interno aos indivíduos que, justamente, a estes prazeres há submissão,

⁹ Argumento que segue a lógica dos enunciados correspondente ao diálogo *Banquete*, contudo, também correlato ao diálogo *Fedro*. O tema será desenvolvido mais adiante.

¹⁰ Educação não tem sentido de instrumentalização técnica, mas, sobretudo, condiz com a educação moral da *psyché*, educar para a formação e desenvolvimento das virtudes ou excelências (*aretai*) morais. Consultar diálogo *Leis*, 643e-644a-b. Sobre esta questão asseire JAEGGER, *Paidéia*, p. 336: “A educação profissional, herdada do pai pelo filho que lhe seguia o ofício ou a indústria, não se podia comparar à educação total de espírito e de corpo do nobre *καλὸς κἀγαθός* baseada numa concepção total do Homem.”

podendo efetivamente manifestar o domínio do desejo de prazer sobre outras faculdades ou tendências internas da *psyché*¹¹ (alma) humana, o que, por sua vez, ocasionará indivíduos compromissados somente com a satisfação dos sentidos¹².

Para Platão é preciso educar a faculdade desejanter (*epithymía*), opondo-lhe a faculdade da razão (*logistikón*), e a esta, acrescentando-lhe uma virtude ou excelência (*areté*) fundamental, a temperança (*sophrosýnê*)¹³. Observa-se o exposto seguinte no diálogo *Fedro*:

[...] em cada um de nós existem dois princípios, de forma e de conduta, que seguimos para onde eles nos conduzem: um, inato, é o desejo de prazer (*ἐπιθυμία ἡδονῶν*), outro, adquirido, que aspira sempre ao melhor. Por vezes, estas duas tendências concordam em nós, mas, em certas ocasiões, verificamos que entram em guerra em que uma vez sai vencedora a primeira, outra vez a segunda. Posto isto, assentemos em que, quando sai vencedora a forma orientada pela razão, essa forma chama-se temperança; quando é o desejo que, destituído de razão, nos arrasta para os prazeres, chama-se gula [...]¹⁴

Embora o desejo de prazer seja inato aos homens é necessário educá-lo, oferecer-lhe à correta direção, caso contrário, não se torna possível trilhar um caminho ascendente do corpóreo ao racional, diga-se, espiritualizar a relação com os objetos de desejo, bem como na relação mesma com o próprio desejo inato de prazer¹⁵.

¹¹ O termo alma, do grego *ψυχή*, é conceito fundamental em Platão. Considera-se aqui como termo alma a sede da inteligência e da moral. Conforme propõe TRABATONNI, *Platão*, p. 131-32: “Desde os tempos de Homero, a alma representava a vida do corpo. Todavia, Platão aceita a provável posição do Sócrates histórico, que abandona o aspecto fisiológico (alma como apenas o que mantém o corpo vivo) para uma imagem espiritual: a alma é, antes de tudo, a sede do intelecto e da consciência e é o sujeito das ações e dos valores morais”.

¹² Como assere GRUBE, *El pensamiento de Platón*, p. 130: “Do ponto de vista da intensidade os maiores prazeres são físicos [...] se o que buscamos é a intensidade, nunca a encontraremos na saúde ou na moderação.”

¹³ Conforme o argumento apresentado, corrobora ROWE, *Introducción a la ética griega*, p. 253: “A *sophrosýnê* é a sujeição harmoniosa das duas partes inferiores da alma à parte racional dominante”. Para Rowe, sem a temperança, não é possível à faculdade racional (*logistikón*) da *psyché* dominar as funções que lhe são inferiores.

¹⁴ PLATÃO, *Fedro*, 237e-238a. Observa-se no *Fedro*, 238a, o trecho seguinte: “[...] quando é o desejo que, destituído de razão, nos arrasta aos prazeres e nos conduz a seu belo talante, essa forma chama-se gula.” Na tradução do diálogo para a língua inglesa tem-se o termo “*excess*” a significar “em demasia”, “em excesso”. In: *Plato in Twelve Volumes*, 1925. Questão de amplo interesse, cuja problemática, adentra-se à psicanálise. Conforme MASCARENHAS, *Emoções no Divã*, pp. 216-19, “a gula relaciona-se com a voracidade, fatura mesma. Por isso é insaciável, ademais, refere-se a todo tipo de excesso, não somente, portanto, aos apetites culinários”. Assim, tanto o termo *gula* da tradução para o português quanto o termo *excess* em inglês, ambos parecem adequados, e expressam coerência ao pensamento (notavelmente originário) de Platão.

¹⁵ REIS, M. *Por uma nova interpretação das doutrinas escritas: a filosofia de Platão é triádica*, p. 385, nota 11, argumenta o seguinte: “Na filosofia platônica, o uso de *epithymía* (apetite de algo) distingue-se daquele do *eros* (desejo, amor). O sentido do primeiro termo é mais restrito que o do segundo. A *epithymía* refere-se a um tipo de ímpeto próprio à parte apetitiva da alma, voltado para determinado objeto (apetite de algo), ligado às experiências de carência e suprimento, de prazer e dor. Já o *eros* refere-se ao impulso da

Platão argumenta que não é condizente com a razão e com a virtude satisfazer-se em um modo de ser conduzido por um hedonismo absoluto, ainda mais, quando os objetos de prazer não se elevam para além da sensação¹⁶. O diálogo *Fedro*, na passagem seguinte, corrobora com as inferências apresentadas.

O desejo que, desprovido de razão, atrofia a alma (*psyché*) e esmaga o prazer (*hêdonê*) do bem, e se dirige exclusivamente para os desejos próprios da sua natureza, cujo único *objetivo*¹⁷ é a beleza corporal, quando se lança impudicamente sobre ela, comporta-se de tal maneira que se torna irresistível, e é dessa irresistibilidade, dessa força destemperada, que ele recebe a denominação de Eros, ou de Amor¹⁸.

Embora o final da citação conclua negativamente quanto à “força destemperada” de Eros, torna-se plausível, quando adicionado a outros argumentos do próprio *Fedro*, compreender que Eros, quando desprovido de razão e desprovido de temperança, é somente força impulsiva sem o devido direcionamento, assim justifica-se o educar daquele que deseja, e somente assim é possível à alma (*psyché*) e não ao corpo, amar o que verdadeiramente é digno de amor¹⁹.

Entretantes, antes de merecida e continuada análise qualitativa sobre Eros, e sobre determinados conceitos à compreensão almejada, é imprescindível somar-se mais algumas considerações sobre o “*crush*” enquanto possibilidade de exprimir a *mentalidade cultural*²⁰ do jovem adolescente.

totalidade da alma (e não de parte dela), seu *élan* vital, movimento que conduz a alma à continuidade, à unidade, bem como elemento unificador do múltiplo.” Este argumento, embora forte, é passível de refutação na própria passagem referendada no texto do diálogo *Fedro*, 238c. Porém, o argumento está correto quanto a caracterização de eros como força propulsora à totalidade da alma (por isso aqui apresenta-se a interpretação de eros como caminho ascendente em direção à Beleza em si, consoante ao diálogo *Banquete*, da mesma forma considera-se que “*crush*” não pode significar equivalência a amor platônico como amor ideal, justamente devido ao objeto de amor do amante. Como elemento metafísico de unificação, creia-se que está mais para o Bem do que para Eros. Quanto à questão de carência ou falta, temos o desejo pela beleza, assim como temos pela sabedoria ou pelo gozo físico, o que difere é o objeto e não a faculdade desejante. Por isso educar a razão de quem deseja e adicionar a virtude da temperança.

¹⁶ Isto é, como ato de sentir, *aísthesis*.

¹⁷ No original grego tem-se a expressão: *ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σομάτων κάλλος*, assim a melhor tradução seria, infere-se: “cujo único *desejo* é a beleza corporal”.

¹⁸ PLATÃO. *Fedro*, 238c.

¹⁹ Crê-se evidente que, em Platão, não há negação do desejo de prazer. A própria felicidade (*eudaimonia*) não é a ausência de desejos como pensaram os epicuristas, ao contrário, a felicidade, consoante Platão, é o domínio sobre si, i. é., o equilíbrio entre as faculdades da *psyché*, embora seja sempre preferível o predomínio da razão como garantia da própria harmonia. Contribui GRUBE. *El Pensamiento de Platón*, p. 117, no seguinte: “Platão afirma que o prazer e dor são estados de atividade, rechaçando assim a confusão de uma felicidade como mera imperturbabilidade e ausência de todos desejos, estado negativo e passivo que constituiria o ideal dos epicuristas.” Também em referência ao *Filebo*, GRUBE (Ibid., p. 123): “Uma vida boa, deve conter, para tanto, certa mescla de conhecimento e sentimento, de intelecto e prazer.”

²⁰ Conceito relevante à história e à antropologia, mentalidade cultural significa, infere-se, ao que caracteriza um modo de ser específico dentro de determinado contexto histórico-social, todavia, não restrito necessariamente a um tempo e espaço determinado e específico, pois que seu objeto é, sobretudo, o mental,

Supõe-se que a utilização de gírias entre os jovens adolescentes, caso em que o “*crush*” é somente mais uma, dentre inúmeras, acabam por atuar como “identificadores” ou como “agentes sociais” em que determinados grupos expressam seus valores e sua mentalidade cultural comum, logo, identificação essa fortemente relacionada à coletividade. Por paradoxal que inicialmente possa parecer, o uso de gírias revela uma possível contraposição ao individualismo ou a individuação, marca indelével de nossa época.

O sociólogo polonês, Zygmunt Bauman, assim define o conceito de individualização: “O que a idéia de ‘individualização’ traz é a emancipação do indivíduo da determinação atribuída, herdada e inata do caráter social dele ou dela: uma separação corretamente vista como uma característica muito clara e seminal da condição moderna²¹.”

Procede assim que o individualismo atua como desagregador do sujeito, na medida em que o dissocia do todo social, promovendo o rompimento com a história e, com a herança familiar e comunitária²². Por conseguinte, as gírias, em geral, acabam por constituírem-se como agentes de identificação social estimulando à convivência e às relações intersubjetivas.

Entretanto quando aplicado à especificidade da gíria “*crush*”, não se pode inferir que há um efetivo movimento de socialização. Pois, quando certo aluno relata que possui diferentes “*crush*” em diferentes locais, o referido espaço²³ não é necessariamente

embora em direta relação com o que é tipicamente social. O historiador Ronaldo Vainfas, em artigo intitulado *História das Mentalidades e História Cultural*, p. 148-49, corrobora em nossa elaboração, asserindo o seguinte: [...] ‘Nova História Cultural’, distinta da antiga ‘história da cultura’, disciplina acadêmica ou gênero historiográfico dedicado a estudar manifestações ‘oficiais’ ou ‘formas’ da cultura de determinada sociedade: as artes, a literatura, a filosofia etc. A chamada *Nova História Cultural* não recusa de modo algum as expressões culturais das elites ou classes ‘letradas’, mas revela especial apreço, tal como a história das mentalidades, pelas manifestações das massas anônimas: as festas, as resistências, as crenças heterodoxas ... Em uma palavra, a Nova História Cultural revela uma especial afeição pelo informal e, sobretudo, pelo popular.” Nota-se, portanto, que o trabalho aqui proposto, embora se relacione com que poder-se-ia chamar de “história das ideias”, porquanto vinculado o tema a um grande expoente do pensamento filosófico, Platão, tem, no entanto, como ponto de partida de sua pretensa problematização algo que pertence à “cultura simples”, informal, expressão de um modo de ser em que o uso da gíria serve como caracterização. Ademais, evidencia-se o tema como objeto passível de diferentes abordagens teóricas, o que contribuiria, por si só, a produtivo trabalho interdisciplinar em sala de aula, e não somente na alcunha *Ciências Humanas*, mas também, notadamente em relação às *Linguagens e suas tecnologias*.

²¹ BAUMAN, Z. *A sociedade individualizada*, p. 183.

²² Pensa de maneira correlata, Alasdair MacIntyre, em crítica às éticas individualistas e, em defesa da perspectiva apresentada pelo comunitarismo ético, do qual comunga. Consultar, entre outras obras, *After Virtue*, 1981.

²³ Não adentraremos, até por falta de competência sociológica para fazê-lo, na específica problemática quanto aos conceitos de espaço. Todavia, apresenta-se sobre o tema o seguinte esclarecimento de BAUMAN. *Ética Pós-Moderna*, p. 167: “Muito se escreveu sobre a distinção entre espaço ‘físico’ — espaço ‘objetivo’, ‘espaço como tal’ - e *espaço social*. Em geral existe acordo em que ambos se acham em

físico, em verdade, na maioria não o é, e nisto entra-se na questão do distanciamento promovido pelo mundo “*online*” e, neste sentido, ocorreria não um estímulo à socialização, ao contrário, haveria estímulo ao individualismo excludente²⁴.

A relação com o virtual é inegável se nisto existe a promoção para o retrocesso nas relações humanas ou abertura à socialização, todavia, esta questão longe se encontra de mostrar-se conclusiva. Não obstante, o aspecto mais estritamente filosófico ao tema talvez se revele no seguinte questionamento: O que caracteriza às relações humanas?

Se às relações humanas estiverem restritas à socialização e à vida coletiva, ao encontro com o outro em espaço determinado no tempo e no espaço, sem dúvida o mundo “*online*” é seguramente expressão de empobrecimento da existência humana. Por outro lado, se a virtualidade do espaço em rede propicia relações humanas qualitativas, então há outras formas possíveis de caracterizar os relacionamentos humanos. Esta segunda perspectiva, positiva quanto às relações cibernéticas, parece colocar-se de acordo com o pensamento do filósofo francês Pierre Lévy.

Para Lévy, em obra intitulada *Cibercultura*, “é virtual toda entidade ‘desterritorializada’, capaz de gerar diversas manifestações concretas em diferentes momentos e locais determinados, sem, contudo, estar ela mesma presa a um lugar ou tempo determinado”²⁵. Se conforme assere, trata-se de “manifestações concretas”, a realidade virtual é tão composta de realidade quanto ao que se restringe a empiria das relações humanas, ideia, ao que parece, condizente com o conceito de “desterritorialização”.

Nestes termos a gíria “*crush*” manifesta algo real, embora o objeto desejado seja uma simples reprodução imagética. Quando, por exemplo, jovens tornam-se “seguidores” nas redes sociais – que são globais, é válido frisar – de outros jovens que de

relacionamento metafórico um com o outro. De um lado, falamos de espaço social usando os termos cunhados para a distância e proximidade ‘físicas’, ‘objetivas’ e mensuráveis. Mas, de outro lado, pode-se também frisar que só se pôde chegar à idéia desse ‘espaço físico’ pela redução fenomenológica da experiência diária à pura quantidade, durante a qual a distância é ‘despovoada’ e ‘extemporalizada’, ou seja, sistematicamente limpada de todos os traços contingentes e transitórios; somente no fim dessa redução é que se pode conceber o “espaço objetivo”, o “espaço como tal”, como ‘espaço puro’, ‘espaço vazio’, espaço destituído de qualquer conteúdo relativo a tempo e circunstância. Sob esse outro ponto de vista, o espaço físico é uma abstração que não se pode experimentar diretamente: captamos o espaço físico intelectualmente com a ajuda de noções que se cunharam originalmente para ‘mapear’ qualitativamente relações diversificadas com outros homens.”

²⁴ Tal inferência coloca-se de acordo com o pensamento de Bauman, em cuja crítica às redes sociais e ao mundo virtual, perpassa quase a integridade de suas obras. Cabe-nos ressaltar que, de maneira oposta apresenta-se as ideias de Pierre Lévy.

²⁵ LÉVY, P. *Cibercultura*, p. 47.

certa forma lhe representam ideais, entre os quais o de beleza, a consequência desta relação se manifestará no comportamento, gerando-se assim, atitudes e modos de proceder, crenças e ideias, portanto, se a relação em si mesma não é necessariamente social, seus impactos serão sentidos no interior das sociedades.

Torna-se compreensível à valorização excessiva da beleza física, o culto aos corpos trabalhados em esforços contínuos em horas de academia. Não se intenciona criticar a valorização da saúde e do esporte, mas sim, o elevado *status quo* sociocultural que impera em torno do corpo. O chamado “padrões de beleza” que se encontram reforçados na grande mídia, formam modelos idealizados sobre o que melhor representaria os ideais de belo.

Neste panorama, desenvolvem-se valores outros que não correspondem aos valores morais. Ao valorar em demasia tudo o que se encontra atrelado ao corpóreo, i. é., aos valores materiais, em consequência desvaloriza-se princípios necessários que deveriam nortear a vida humana e as sociedades, assim, não é por acaso que todas as grandes crises da contemporaneidade mundial, propõe-se, possuam como causa primária a falta de virtudes²⁶.

O filósofo Alasdair MacIntyre ao analisar à ética tomista e a diferenciação proposta entre bens exteriores e bens interiores, denota que as sociedades ocidentais materialmente desenvolvidas, excluíram as virtudes em detrimento da valorização somente dos bens exteriores.

Neste sentido, acrescentar-se-ia a identificação do belo ao corpo, com a supremacia da imagem e da propaganda a promover a supraexcitação dos sentidos, tão bem explorada pelo “*show business*” e admirado pela “sociedade do espetáculo²⁷”, privilegiando-se o desejo de prazer ao que é satisfeito apenas pelos sentidos que, como referido anteriormente, coloca-se em oposição ao que propusera o pensamento platônico.

Assim a simbologia do “*crush*” relaciona-se diretamente, portanto, com a imagem em um contexto que privilegia o espetáculo. Como proposto de forma notável

²⁶ Cf. MACINTYRE, *Depois da virtude*, p. 340-341: “Se não houver um *telos* que transcenda os bens limitados das práticas constituindo o bem de toda a vida humana, o bem da vida humana concebido como uma unidade, fará com que certas arbitrariedades subversivas invadam a vida moral e sejamos incapazes de especificar adequadamente o contexto de certas virtudes.”

²⁷ Título da obra de Guy Debord, *La Société du spectacle*, publicada pela primeira vez em 1967, em Paris.

por Guy Debord: “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada por imagens²⁸”.

A definição de espetáculo conforme se nos apresenta Debord, acaba por adentrar-se na análise desenvolvida, porquanto, o “*crush*”, demonstra justamente as relações que em grande medida são mediatizadas pela imagem, imagens estas que representam os estereótipos de beleza produzidos pela indústria cultural na retroalimentação dos próprios valores das sociedades industrializadas contemporâneas.

Se de fato vivenciamos uma sociedade do espetáculo, isto também significa que vivenciamos uma sociedade da primazia dos sentidos e avessa ao pensamento abstrato, à contemplação e à reflexão.

Para Platão²⁹ os sentidos são considerados insuficientes e incapazes para compreender a realidade primeira do inteligível e, portanto, a realidade e universalidade dos princípios originários (*archai*) representados nas Ideias do Justo, do Belo e, sobretudo, a do Bem³⁰, conforme evidencia-se no diálogo *República*.

E que existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulamos como múltiplas, e, inversamente, postulamos que a cada uma corresponde uma ideia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência [...] E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as ideias são inteligíveis, mas não visíveis³¹.

Do que se segue que em Platão, as artes em geral, bem como os indivíduos que a expressam, estão somente utilizando-se de opiniões (*doxai*) sobre a realidade, e não, portanto, com o conhecimento (*epistème*) desta. A imagem (*eidolon*) que funciona como representação do sensível e revela o senso estético, é uma cópia de algo que em si mesmo é uma imitação (*mimesis*). Logo não há aproximação ao que é verdadeiramente real e ao que verdadeiramente possui valor ou deveria possuir valor ao ser humano³². Não obstante

²⁸ DEBORD, *La Société du spectacle*, tese 58. Livre tradução do francês. Vale a ressalva que o autor faleceu em 1994, antes, portanto, do acesso global à rede mundial de computadores (*Internet*), também, portanto, antes do surgimento das redes sociais.

²⁹ O filósofo propõe uma relação do homem com o todo cósmico universal. O mundo físico e a vida física que há neste, somente expressa uma particularidade existencial, mas se encontra neste plano os princípios que o fundamentam. A filosofia de Platão promove a espiritualidade no humano e, portanto, vinculada ao imperecível e permanente, ao que, em suma, verdadeiramente é.

³⁰ Compreende-se que o Bem (*Agathón*) não é uma Ideia (*Idea* ou *Eidos*), mas está além destas, conforme depreende-se do exposto seguinte, *República*, 509c, “[...] apesar do bem não ser uma essência (*ousía*), mas estar acima e para além da essência (*hyperousía*), pela sua dignidade e poder”.

³¹ PLATÃO, *República*, 507b.

³² Tal raciocínio revela-se coerente ao sugestionado na “teoria da Linha”, no livro VI de *A República*, em que é se evidencia os diferentes níveis hierárquicos de realidade e a adequação dos saberes apresentados de forma ascendente, de maneira que cabe a *psyché* ascender da multiplicidade às essências, e ainda sobre

caberia ainda questionar: Mas estas imagens, representações do belo nos corpos belos, atuam propedêuticamente em sentido ascendente à Beleza em si mesma?

Chega-se novamente ao anteriormente proposto, ou seja, embora o desejo aos corpos belos possa atuar como primeira etapa ao verdadeiramente Belo, consoante ao que é asserido no diálogo *Banquete*, a ausência de valores que possam corresponder ao não corpóreo e a invisibilidade nas sociedades contemporâneas, acabam por atuar como fortes empecilhos para este caminho ascendente em direção ao inteligível e, portanto, não correspondem à realidade do “amor platônico”.

No contexto mercadológico das sociedades industrializadas, cujo mote econômico é o consumo, os objetos de desejo são produzidos sobretudo no olhar, é a partir deste sentido corpóreo que aquele que deseja assim vislumbra os possíveis prazeres proporcionados na aquisição de algum bem exterior.

É notável que n’A *República*³³, confere-se à educação o atributo de, justamente, caracterizar-se a correta orientação dada ao olhar. Ora, se se olha somente tendo em vista as coisas materiais, a faculdade que deseja irá preponderar fortemente sobre a racionalidade e sobre qualquer virtude que a *psyché* possa apresentar e desenvolver.

Do que se segue que o olhar da *psyché*, quando corretamente educado, volta-se à interioridade de si mesmo, assim transcendendo às imperfeitas representações do visível. Contudo, se o olho como órgão humano pudesse indicar algo em direção à perfeita beleza, indubitavelmente encontrar-se-ia o céu ou mesmo o além do céu, às galáxias e os objetos do universo, o grau maior de aproximação quanto ao que é realmente Belo. Justifica-se, pois, o distanciamento quanto à simples beleza encontra nos corpos belos, e, por conseguinte, a ruptura entre o que chamar-se-ia de “*crush*” e o “amor platônico”.

Na atualidade de nossas sociedades a educação subtraiu o olhar à interioridade, ao conhecimento de si mesmo, é este, sobretudo, o sentido da correta orientação do olhar para Platão. Em suma, este é caminho interno das virtudes, dos bens interiores como propunha a ética tomista. Infelizmente, tudo parece indicar que se caminha em sentido contrário a estes bens imperecíveis e não descartáveis ao espírito humano.

estas, o Bem, (este representado no simbolismo do Sol). Consultar também o livro X da referida obra, sobretudo, a passagem de 597a-598e ss.

³³ PLATÃO, *República*, 518d.

A “modernidade líquida” como a cunhou Bauman, como sendo “a civilização do excesso, da superfluidade, do refugo e da sua remoção³⁴”, é a civilização dos bens exteriores, da moda, do supérfluo e da mutabilidade constante, assim, em certo sentido, o “*crush*” representa somente esta necessidade de preencher-se de algo que, provavelmente, não durará até à próxima estação.

Da mesma forma se há uma civilização do excesso, longe nos encontramos, consoante a ética aristotélica³⁵, da virtude. Tem-se o excesso do descartável e do momentâneo, assim como há deficiência do que se constitui como permanente e duradouro, daquilo que sempre é. Sem dúvida, esta foi uma séria preocupação para Platão.

A beleza dos corpos degenera-se, envelhece, morre e decompõe-se, mas a Beleza em si mesma encontra-se em tudo o que é belo e, se belo, também bom, porque tudo verdadeiramente bom há de ser belo³⁶. Do que se segue que as virtudes sempre são em si mesmas virtudes, talvez, seja este o *télos* grego que precisa ser reconstruído³⁷.

O simbolismo do “*crush*”, portanto, expressa esta superficialidade indelével ou esta “liquidez”, nos dizeres de Bauman, sobre às relações humanas nas sociedades contemporâneas. E, se estes desejos amorosos pelos belos corpos e das belas representações das imagens, ainda sim, podem servir como indícios de uma continuidade ascendente à Beleza verdadeira e primeira, neste caso, se correto for, há possibilidade de se restaurar o humano em sua própria humanidade.

Em estudo sobre o diálogo *Banquete*³⁸, o notável historiador da filosofia e helenista italiano Giovanni Reale, comenta:

³⁴ BAUMAN, Z. *Vidas Desperdiçadas*, p. 120.

³⁵ “[...] a virtude moral é um meio-termo, e em que sentido devemos entender essa expressão; e que é um meio-termo entre dois vícios, um dos quais envolve excesso e o outro deficiência, e isso porque a sua natureza é visar à mediania nas paixões e nos atos.” (*Ética à Nicômaco*, II, 1109 a 20).

³⁶ No texto platônico do diálogo *Hípias Maior*, cujo principal objeto, é a análise do conceito de Belo em uma busca marcadamente propedêutica pela definição do “Belo em si”, apresenta-se, embora o diálogo seja aporético, a equivalência entre o Bem (*Agathón*) e o Belo (*Kálon*), neste sentido, algo não pode ser bom sem ser belo e belo sem ser bom. Conforme o texto, *Hípias Maior*, 297b, assere Sócrates: “Na mesma ordem de ideias, se o belo é causa do bem, é porque o bem só pode ser originado pelo belo. E aí está, salvo erro, a razão de nos empenharmos na sabedoria e em todas as demais coisas belas: é que o seu produto, o seu ‘rebento’ – ou seja, o bem – é digno do nosso empenho; e são, porventura, elas que nos levam a descobrir o belo como uma espécie de ‘pai’ do bem.” No diálogo *República*, 506e-507c, tem-se o inverso na relação, porquanto, o Bem aparece como o “pai” do Belo. Consultar, entre outras obras fundamentais: G. M. A. Grube, *Plato’s thought*, London, University Press, 1970.

³⁷ Neste sentido corrobora MACINTYRE, *Depois da virtude*, p. 368-69: “As virtudes devem ser compreendidas como as disposições que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior, bem como um conhecimento do bem cada vez maior.”

³⁸ “As obras filosóficas e eruditas em cujo título aparece a palavra banquete, tão abundantes na literatura grega pós-platônica, atestam a grande influência que a penetração do espírito filosófico e dos seus

[...] a temática do eros e do amor, deve ser entendido como força mediadora entre o sensível e o suprassensível, uma força que dá asas e eleva, através dos diversos graus da beleza, à Beleza meta-empírica em si mesma. E já que o Belo, para o grego, coincide com o Bem ou, em todo caso, é um aspecto do Bem, assim Eros é uma força que eleva ao Bem³⁹.

Eros ocupa um lugar de suma importância, porque atua exatamente na distância entre o mundo corpóreo, sensível, e o mundo verdadeiramente real, ou inteligível. Por isso Eros é como o filósofo. Pois, embora este ame o inteligível e tudo o que lhe corresponde, a virtude, o Belo, a sabedoria (*sophía*), seu amor nunca é plenamente satisfeito. Por conseguinte, sempre haverá uma ausência a ser preenchida, sempre haverá necessidade de contínuos esforços para afastar-se da ignorância (*amathía*).

Do que pondera Reale, o Amor é um *daímon*⁴⁰, entre outros, que atuam entre os deuses e os homens. Filho de *Penia* (pobreza) e *Poros* (abundância), o Amor ou Eros tem dupla natureza, estando no meio entre a ignorância e a sapiência⁴¹.

Por sua vez, Bauman apresenta o seguinte comentário ao diálogo *Banquete*:

[...] Como sempre, Sócrates se esforça para elevar a mera descrição à categoria de lei da lógica ao substituir "provável" por "necessário": "não é necessário que aquele que deseja deseje o que lhe falta ou não deseje o que não lhe falta?" Para que não haja lugar para adivinhações e erros de julgamento, Sócrates resume: todos "que desejam, desejam o que não está em sua possessão, o que não têm, o que não são e o que lhes falta". Isto é, ele insiste, o que chamamos de "desejo"; ou seja, o que o *desejo deve ser*, a não ser que seja outra coisa que não o desejo⁴².

Assim, considera-se que o desejo é existente enquanto não se possui o que se deseja⁴³. Logo, infere-se que o problema ético-filosófico não se encontra na faculdade de desejar, mas sim nos objetos aos quais se direciona a faculdade desejante.

profundos problemas exerceu neste tipo de reunião. É Platão o criador da nova forma filosófica do banquete. A narração literária e a nova interpretação filosófica da antiga prática social associam-se nele à organização da vida espiritual na sua escola" JAEGER, *Paideia*, p.722-23.

³⁹ REALE, G. *Platão*, p. 217.

⁴⁰ É válido elucidar que o termo grego *daímon/δαίμων* não possui entre os gregos, o sentido imaginário de anjo decaído, entidade maligna que habita o inferno. Ora o *daímon* é identificado como espécie de guia zeloso, como aparece nas palavras de Sócrates (consultar *Apologia de Sócrates*), e ainda, como aqui está sendo utilizado, no sentido de deuses menores (mortais), como é o caso do referido Eros.

⁴¹ REALE, *ibid.*, p. 218-219. Consultar também o diálogo *Banquete*, 202e-203a.

⁴² BAUMAN, *A sociedade individualizada*, p. 207-08.

⁴³ Assim pondera TRABATTONI, *Platão*, p. 147: "O conceito de eros, não somente para Platão, revela um dado essencial da natureza humana, ou seja, a sua tensão dinâmica para a obtenção de um determinado objetivo. Em outras palavras, essa vontade pode ser chamada de 'tensão' ou 'desejo'".

Em consequência, a proposta de Platão quanto ao desejo é educar o agente desejante, i. é., a *psyché* humana. Porquanto conforme for o direcionamento do “olhar”, ter-se-á consigo às consequências em relação ao que se deseja. Encontra-se assim a função paideística da filosofia, mas também a responsabilidade educativa do profissional de educação, e ainda o dever educativo de pais e familiares como da sociedade em geral, em relação ao comportamento e aos valores apresentados aos jovens e às gerações futuras.

Por conseguinte, deve-se propor lucidez quanto aos objetos de desejo, pois naquilo em que, hipoteticamente se encontra carente, seria de fato necessário, ou simplesmente correspondente do supérfluo? O desejo apresentado se restringe à satisfação do corpo, da vaidade, do orgulho de si, ou almeja uma satisfação mais profunda e elevada que, inclusive, pode ser considerada digna de equivalência aos bens interiores da *psyché*, e assim tidos como universalizáveis? Retorna-se à problemática referida mais acima quanto ao que se deve valorar, ou ao o que está sendo valorado nas sociedades contemporâneas.

Socialmente ou culturalmente não há grandes problemas quanto ao desejo pelos belos corpos, pela admiração do vigor da juventude igualmente à procura de experiências diversas, que objetivam formar a própria identidade e o enriquecimento das próprias relações humanas. Todavia, a questão é mais profunda, e diz respeito a modos de ser e valores equivocados que se tem cultuado na contemporaneidade mundial, seja esta, uma “sociedade do espetáculo”, como propõe Debord, ou uma “civilização do excesso”, como interpreta Bauman.

O “*crush*” pode expressar culturalmente algo natural ao ser humano, como asseria Platão, i. é., o desejo de prazer. Se, no entanto, este desejo de prazer restringir-se somente ao corpóreo sem avançar à formas e expressões mais elevadas e, portanto, também a prazeres mais qualificados, em nada se avança em sentido educacional, e mesmo civilizatório.

Como assero Reale, “o amor é desejo do belo, do bem, da sapiência, da felicidade, da imortalidade⁴⁴”, no entanto, crê-se que este sentido ou esta direção dada ao amor, não é natural, mas sim, consequência adquirida na experiência educativa de si mesmo, em correlata relação ao mundo em que se vivencia à própria existência⁴⁵.

⁴⁴ Cf. REALE, op. cit., p. 219.

⁴⁵ Como é possível depreender-se da magistral passagem do diálogo *Banquete*, 210a-e; 211c-d: “[...] deve com efeito, começou ela (Diotima), o que corretamente se encaminha a esse fim, começar quando jovem por dirigir-se aos belos corpos, e em primeiro lugar, se corretamente o dirige seu dirigente, deve ele amar um só corpo e então gerar belos discursos; pois deve compreender que a beleza em qualquer corpo é irmã

Do que se segue que na relação de ensino e aprendizagem, quando a atenção do professor se direciona não somente à conteúdos, porém, permitindo a abertura para a vivência dos próprios educandos, promove-se assim, o compreender de novos horizontes educativos que se integram aos conteúdos necessários, todavia, acrescentando-lhes sentidos qualitativos, que dignificam e enobrecem a própria relação entre professores e alunos.

Considerado o “*crush*” como possível expressão de primeira etapa do amor, o amor pela particular beleza manifestada em um corpo belo, pode-se ponderar em aproximada consonância à própria descrição de amor apresentada por Diotima, propondo assim um caminho ascendente de contemplação da beleza. Sem dúvida a apresentação de um novo arcabouço de valores se apresentam indispensáveis, e é neste novo caminho propositivo que os belos discursos se tornam imprescindíveis à formação educativa e filosófica.

Neste propósito, o direcionamento do olhar amoroso às coisas verdadeiramente belas, a procura ao mais belo, indubitavelmente conduzirá ao encontro com as virtudes e, sobretudo, ao Bem⁴⁶. Vislumbra-se assim, a inegável probabilidade quanto aos prováveis benefícios a serem produzidos nas relações humanas e na vida em sociedade.

Resulta-se assim do exposto precedente, a plausibilidade – embora soe pueril – de maior apreço à filosofia ou ao amor à filosofia. Não obstante, o despertar para este amor não se encontra restringido no desejo aos corpos belos, mas o bom uso desta força impulsiva de Eros, adicionando-lhe o melhor uso de uma racionalidade que, enfim compreenda, a ausência de desejo à sabedoria nas sociedades contemporâneas, pois, como

da que está em qualquer outro, e que, se deve procurar o belo na forma, muita tolice seria não considerar uma só e mesma beleza em todos os corpos; e depois de entender isso, deve ele fazer-se amante de todos os belos corpos e largar esse amor violento de um só [...] depois disso a beleza que está nas almas deve ele considerar mais preciosa que a do corpo, de modo que, mesmo se alguém de uma alma gentil tenha todavia um escasso encanto, contente-se ele, ame e se interesse, e procura e produza discursos tais que tornem melhores os jovens; para que então seja obrigado a contemplar o belo nos ofícios e nas leis, e a ver assim que todo ele tem um parentesco comum, e julgue de pouca monta o belo no corpo; depois dos ofícios é para o conhecimento que é preciso transportá-lo, a fim que veja também a beleza das ciências, e olhando para o belo já muito, sem mais amor como um doméstico a beleza individual de uma criança, de um homem ou de um só costume, não seja ele, nessa escravidão, miserável e um mesquinho discursador, mas voltado ao vasto oceano do belo e contemplando-o, muitos discursos belos produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria [...] 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 servindo-se de degraus [...] e conheça enfim o que em si é belo.”

⁴⁶ “Para Platão, o conceito de eros torna-se assim a suma e o compêndio da aspiração humana ao bem”. JAEGER, *ibid.*, p. 738.

exorta o *Banquete*⁴⁷: “Uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo, e sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante”.

Considerações finais

Ao longo do texto houveram algumas conclusões que denotaram certo grau de pessimismo em referência a gíria “*crush*”. Pois o seu mais direto significado se identifica com um modo de ser puramente relacionado ao efêmero e supérfluo, sendo mais uma expressão de sujeição do poder constante da imagem e aos ininterruptos estímulos visuais, aos quais, todos nós, encontramos submetidos na contemporaneidade.

Se por um lado, é na juventude que devemos adquirir certos valores essenciais às necessárias relações humanas, é também o período existencial que manifesta grandes sonhos e ideais, de uma incerteza otimista quanto ao futuro – como se em outro período existencial se tornasse possível haver certezas – e a crença frequente de que tudo é realmente viável de ser realizado. Triste seria, segundo esta linha argumentativa, de uma juventude isenta de idealismo, do querer um amor ideal, de desejar o que causa prazer e negar o que é motivo de dor. Entrementes, não se pode confundir ideais com ilusões, da mesma que não é possível equivar submissão a padrões como livre-arbítrio.

A contemporaneidade possui certos aspectos comuns, devido mesmo a internacionalização cultural em que estamos inseridos, i. é., o local, de alguma forma, sempre está imerso ao global. A rede mundial de computadores, as redes sociais, “desterritorializaram” às relações humanas, consoante ao demonstrado no pensamento de Pierre Lévy. Para o filósofo francês, ampliou-se positivamente a comunicação, e o homem ganhou novos horizontes e possibilidades que lhe enriquecem a existência.

Em forma distinta, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman, deduz que as relações humanas se tornaram empobrecidas, fluidas, sem, portanto, a necessária consistência qualitativa que deveriam sustentar às relações humanas. Encontramos carentes de sabedoria e distanciados do que os gregos chamaram de bem viver ou boa vida.

⁴⁷ PLATÃO, op. cit., 204b.

De maneira similar, embora de outra perspectiva argumentativa, Alasdair MacIntyre propõe que a grave ausência de virtudes nas sociedades ocidentais é consequência do individualismo das éticas modernas e do emotivismo encontrado nas éticas contemporâneas. É novamente preciso aproximarmo-nos, enquanto sociedades desenvolvidas e industrializadas, dos ideais de virtude, bem como, encontrarmos um *télos* que corresponda aos anseios da própria racionalidade.

Mediante a toda esta complexidade, tem-se em Platão, algumas possibilidades para repensarmos o nosso comportamento e nossos valores. Entrementes, não se trata de acordarmos em absoluto com o pensamento platônico, e nem de crermos na possibilidade de haver na obra do filósofo grego, todas as respostas que procuramos em nossas inquições. Não obstante, a maneira como Platão propõe à filosofia, i. é., como amor ao saber que forma o homem de maneira marcadamente espiritual, ou seja, do homem integrado ao cosmo e em correspondência a um ideal de perfeição, beleza e sabedoria, manifesta uma maneira de ser ou um modo de vida que se opõe ao materialismo existencial vigente.

Os filósofos, os professores, os pesquisadores das ciências humanas, não podem omitir-se quanto à formação moral, cívica, política e comportamental da juvenil adolescência. Pois muito se instrui o intelecto, mas pouco ainda se faz em relação à verdadeira educação que, como propusera Platão, é educação para as virtudes. Contudo, conforme asserido, não é possível educar para as virtudes se não valoramos os bens internos ao espírito humano.

É preciso dizer com coragem às sociedades e às instituições, muitas das quais instituições educacionais: nem tudo que parece ter valor é digno de ser valorado. Tal assertiva, inclusive, revela o sentido aproximado expresso no seguinte: “Tudo me é lícito, mas nem tudo convém, procuro não me deixar dominar por nada⁴⁸”.

A exortação do apóstolo Paulo, nos revela algo importante para ainda pensarmos nestas palavras finais de encerramento. O ser humano independente da época e do contexto histórico, e independentemente de qualquer possível determinismo geográfico ou cultural, possui em si mesmo certas tendências internas, devendo-se educar lhe, para não se perder no excesso de suas imperfeições morais ou na carência do que lhe é oposto, ou seja, a virtude.

⁴⁸ PAULO, 1 *Carta aos Coríntios* 6, 12.

Como considerado, tem-se o excesso de bens materiais e superabundância do supérfluo e do descartável, em patológica valorização à objetos que promovam o prazer somente ao corpóreo e aos sentidos, não obstante, é desvelada a factual ausência de virtudes, de satisfação de si, de prazeres qualificados que enobreçam e que ofertem reais sentidos à existência, para além da aparência física e da transitoriedade de bens de consumo.

Platão propunha que todo ser humano é detentor de um defeito inato, “o amor excessivo de si mesmo”, como também a existência do desejo inato de prazer. Logo, se não oferecermos aos adolescentes e às crianças, aos jovens, enfim, a “solidez”, portanto, em oposição a “liquidez”, quanto a maneiras corretas de se proceder e de agir consigo mesmo e com os outros, as novas gerações correm o risco de tornarem-se incapazes de desejarem o que não se vê com os olhos do corpo.

É este o sentido que o “*crush*” não poderia somente ser, embora o seja, i., é, o desejo pelo belo sem nenhuma intencionalidade de procurar o mais Belo, não havendo assim uma verticalidade dialética ascendente, tudo se dá no corpóreo e neste permanece. É somente neste sentido que se pode permitir equivalência entre “*crush*” e “amor platônico”, ou seja, somente na concepção *common sense* do termo, porquanto, o “amor platônico”, repete-se, não é idealizado no sentido comum de entendimento da expressão, de inalcançabilidade, de desejo, porém, apenas ao que manifesta corporeidade.

O outro provável sentido de “*crush*” e sua equivalência ao “amor platônico”, não o do senso comum, mas o da tradição de Eros como força impulsiva que direciona à Verdade (*Alétheia*) e à Sabedoria (*Sophía*), torna-se possível apenas quando participe da educação. Nisto a função do filósofo, do professor, para então corrigir e orientar, em suma, para conduzir (*psicagogía*) o olhar da *psyché* do jovem ao incessante procurar do mais Belo, que necessariamente tem de se vincular à abstrata imaterialidade, logo, condizente assim, a universalidade do Justo e do Bem.

Do que se conclui em sentido abrangente que a exigência platônica de amor ao Belo, é constituído de um convite e de um aviso. Convite, porque convida-nos à procura de uma Beleza que não se encontra na transitoriedade daquilo que perece, envelhece, morre. Aviso, ou alerta, porquanto se não aceitarmos o convite, possivelmente estejamos fadados a incapacidade de nunca contemplarmos o Belo, assim, contentando-nos às aparências como se estas fossem a realidade originária, exatamente como prisioneiros, em uma caverna pouco iluminada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica – ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Trad. Vicente Félix de Queiroz. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

BAUMAN, Z. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Trad. José Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008.

_____. *Vidas Desperdiçadas*. Trad. Carlos Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

_____. *Ética Pós-Moderna*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Trad. Desidério Murcho et al; consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

DEBORD, G. *La Societé du spectacle*. Paris: Gallimard, 1992.

GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid, Editorial Gredos, S. A, 1987.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do Homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. Revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LÉVY, P. *Cibercultura*. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2009.

MAcINTYRE, A. *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: EDUSC, 2001. (Coleção Filosofia & Política).

_____. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

MOURA, M. *O simbólico em Cassirer*. Revista Ideação, Feira de Santana, n. 5, 2000.

PLATO. *In Twelve Volumes*, Vol. 9 translated by Harold N. Fowler., Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1925.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Portugal, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *O Banquete*. Trad. Introdução e notas do Prof. J. Cavalcante de Souza. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. *Fedro*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa, Portugal: Guimarães Editores 1989.

REALE, G. *Platão*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. Nova edição corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

REIS, M. *Por uma nova interpretação das doutrinas escritas: a filosofia de Platão é triádica*. Kriterion: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, n. 116, 2007.

ROCHER, Guy. *Introducción a la sociología general*. 10. ed. Traductor Jose Pombo. Barcelona: Herder, 1987.

ROWE, C. *Introducción a la ética griega*. Trad. Francisco González Aramburo. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

TRABATTONI, F. *Platão*. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção *Archai: as origens do pensamento ocidental*, 2).

VAINFAS, R. História das Mentalidades e História Cultural. In: FLAMARION, C; VAINFAS, R. (orgs.) *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campos, 1997.