



UNIRIO - UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA

EROS, PSYCHÉ E MANÍA NO DIÁLOGO FEDRO
DE PLATÃO

PATRÍCIA GOUVÊA AGUIAR ROCHA

Rio de Janeiro

Novembro de 2015



UNIRIO - UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA

EROS, PSYCHÉ E MANÍA NO DIÁLOGO FEDRO
DE PLATÃO

PATRÍCIA GOUVÊA AGUIAR ROCHA

Monografia apresentada à Faculdade de Filosofia da UNIRIO como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Graduado Bacharel em Filosofia.

Orientadora: Prof^a Ana Flaksman

Rio de Janeiro
Novembro de 2015

PATRÍCIA GOUVÊA AGUIAR ROCHA

EROS, PSYCHÉ E MANÍÁ NO DIÁLOGO FEDRO
DE PLATÃO

Monografia apresentada à Faculdade de
Filosofia da UNIRIO como parte dos
requisitos necessários para a obtenção do título
de Graduado Bacharel em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a Ana Flaksman (UNIRIO) – Orientadora

Prof. Nilton dos Anjos Oliveira (UNIRIO)

Prof. Paulo José Moraes Pinheiro (UNIRIO)

Rio de Janeiro
Novembro de 2015

RESUMO

O objetivo deste trabalho é mostrar o entrelaçamento dos temas de *Eros*, *Psyché* e *Manía*, no diálogo *Fedro* de Platão. Pretendo examinar o papel do amor como impulso, da alma como movimento e da loucura como inspiração que, a partir da contemplação da beleza sensível, tornam possível a construção de um caminho ascensional em direção ao Belo em si mesmo.

Palavras-chave: amor, loucura, alma, *Fedro*, Platão.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	06
CAPÍTULO 1 – IMPULSIONADOS POR EROS	11
1.1 O ENCONTRO DE FEDRO E SÓCRATES.....	11
1.2 O DISCURSO DE LÍSIAS.....	13
CAPÍTULO 2 – PREPARANDO FEDRO.....	17
2.1 O DESAFIO.....	17
2.2 O PRIMEIRO DISCURSO DE SÓCRATES.....	18
CAPÍTULO 3 – SOBRE A NATUREZA DA ALMA.....	21
3.1 RETOMANDO O CAMINHO DA FILOSOFIA.....	21
3.2 A PALINÓDIA OU RETRATAÇÃO DE SÓCRATES.....	22
3.3 UM DESVIO NECESSÁRIO.....	23
3.4 O MITO DA PARELHA ALADA.....	24
CONSIDERAÇÕES FINAIS	31
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	33

INTRODUÇÃO

A escolha do diálogo *Fedro* como objeto de estudo para este trabalho foi estimulada inicialmente pela beleza do texto e pela incrível variedade e indiscutível relevância dos temas nele tratados, que o tornam um dos mais ricos diálogos de Platão. Temas como a natureza da alma – sua origem e destino –, a loucura, a teoria das Ideias – em uma de suas versões –, o amor – numa belíssima e extensa análise –, e ainda a retórica – tema de extrema importância na educação e na política da Grécia Clássica – constituem o que me parece ser o centro do pensamento platônico e, todos estão presentes no diálogo *Fedro*.

Nicholson (1991, p. 1-2) observa que essa variedade e complexidade de temas intriga os estudiosos de Platão desde sempre, e que estabelecer uma cronologia para o diálogo *Fedro* dentro do *corpus* platônico sempre foi um problema. Ele comenta que Friedrich Schleiermacher, que traduziu a obra de Platão para o idioma alemão no início do século XIX, acreditava que o diálogo *Fedro* representava uma “visão geral” de todo o conjunto da obra platônica, como se fosse um catálogo de temas, e, por conta disso, defendia que este havia sido o primeiro diálogo escrito por Platão. Sendo assim, Schleiermacher colocou-o no topo de sua série de traduções dos diálogos platônicos.

Nos dias de hoje, essa classificação já não encontra mais concordância entre os comentadores de Platão. Atualmente, o *Fedro* está situado no coração da obra platônica, sendo considerado um diálogo escrito no período da maturidade de Platão, seguindo o *Fédon*, *O Banquete* e a *República*.

No curso da leitura do diálogo *Fedro*, é possível perceber sua conexão com outros diálogos platônicos, seja pelos personagens envolvidos, atuantes ou citados, seja pelos temas, o que faz com que a leitura dos outros diálogos seja estimulada no sentido de ampliar o entendimento dos temas tratados.

A grande variedade de temas do *Fedro* também dá origem à discussão sobre a existência ou inexistência de uma unidade temática no diálogo, discussão essa que tem sido realizada desde a Antiguidade e que ainda não encontra acordo entre os comentadores de Platão. Os intérpretes do *Fedro* se perguntam se há algo que reúna e conecte os seus diversos temas. E muitos são os comentadores que buscam e encontram algo, seja um tema, um propósito, ou um elemento formal, que unifique todo o diálogo.

Por exemplo, para Griswold (1986, p. 2), a “cabeça” do diálogo seria o tema do autoconhecimento. Griswold defende que existe uma harmonia entre a forma dramática e o conteúdo do *Fedro*, e que o tema do autoconhecimento (que é explicitamente mencionado quando Sócrates afirma que sua preocupação é conhecer-se a si mesmo) articula todos os outros temas encontrados no diálogo, como amor, retórica, cuidado da alma, natureza da alma e loucura.

Ciente de todas essas questões ainda em discussão, meu objetivo neste texto é mostrar o entrelaçamento, não de todos, mas de alguns dos temas mais relevantes do *Fedro*, a saber, o amor (*eros*), a alma (*psyché*) e a loucura (*mania*), e os papéis que representam respectivamente como impulso, movimento e inspiração, que, a partir da contemplação da beleza sensível, tornam possível a construção de um caminho ascensional em direção ao Belo em si mesmo.

* * *

No primeiro capítulo deste trabalho, tratarei inicialmente do encontro entre Fedro e Sócrates, refletindo especialmente sobre a importância e o caráter inusitado do cenário onde a ação do diálogo transcorre. Em seguida, examinarei o discurso de Lísias, que Fedro lê para Sócrates. Este discurso defende a tese de que é preferível para um jovem ceder a um não-amante do que a um amante. Lísias, neste discurso, sai em defesa do não-amante usando como estratégia a exposição negativa tanto da figura do amante quanto do próprio amor, que é descrito como uma loucura temporária, uma doença que turva o entendimento. Buscarei mostrar que, ao contrapor as vantagens de ceder a um não-amante às desvantagens de ceder a um amante, Lísias constrói um texto que enganosamente trata do amor como algo negativo, mas que tem como real objetivo seduzir o próprio Fedro.

No segundo capítulo, tratarei da impressão de Fedro a respeito do discurso de Lísias; do desafio que Fedro lança a Sócrates para que ele produza um discurso melhor que o de Lísias, e, por fim, do primeiro discurso de Sócrates. O desafio que Fedro, encantado com o discurso de Lísias, lança a Sócrates inclui uma condição: Sócrates terá de seguir afirmando que “um indivíduo apaixonado tem o espírito mais doente do que o não apaixonado”. Sócrates aceita o desafio, mas avisa que fará seu discurso com a cabeça coberta, pois sabe de antemão que as palavras que irá proferir poderão provocar

a ira de Eros. Buscarei, neste capítulo, expor minha impressão de que a atitude de Sócrates, ao aceitar o desafio de Fedro, já é uma tentativa de demonstrar a verdadeira natureza do amor, mesmo que o jovem Fedro ainda não seja capaz de perceber sua intenção. Sócrates se arrisca com o objetivo de, com seu discurso, corrigir falhas estruturais presentes no texto de Lísias, tornando-o mais facilmente refutável. Também buscarei mostrar que o discurso de Sócrates tem um caráter híbrido: ele já faz menção à filosofia e, no fundo, é a oportunidade que Sócrates encontra para seduzir e preparar Fedro para o percurso que farão em seu próximo discurso, a palinódia ou retratação.

No terceiro capítulo, tratarei da natureza da alma (*psyché*); da retomada do caminho filosófico através da palinódia de Sócrates, e, por fim, do mito da Parelha Alada. Para se retratar com Eros, Sócrates permanece entrelaçando a loucura e o amor, mas agora atribuindo a ambos o estatuto de dádiva dos deuses. Sócrates faz um elogio à loucura (*mania*) inspirada pelos deuses, elenca os diversos tipos de *mania*, e faz um desvio em seu discurso para dar uma demonstração lógica e detalhada do que seja a natureza da alma, provando que ela é imortal, é ingerada e é essencialmente movimento. Feito isso, Sócrates deixa a argumentação lógica de lado e, para descrever a natureza da alma quanto à sua constituição, recorre ao mito da Parelha Alada. Ao tratar do mito da Parelha Alada, mostrarei que essa imagem deixa claro o caráter composto da *psyché*, que reúne três partes diversas, mas ao mesmo tempo indissolúveis. Buscarei mostrar também que a tripartição da alma ali desenhada pode ser associada com proveito à tripartição apresentada no livro IV da *República*.

Por fim, ao analisar o mito da Parelha Alada, buscarei mostrar que ali, após a descrição da contemplação das essências eternas por parte das almas, e após a exposição da decadência e do esquecimento de que as almas em seguida padecem, o tema do amor e do amante volta ao centro da cena, pois o amante, diante da visão do amado, tem despertada a lembrança adormecida da contemplação do Belo em si mesmo, e é acometido por uma inspiração passional, vendo-se em um estado de excitação extraordinária. O amante é capaz de reconhecer, na beleza física do amado, o Belo em si mesmo, e essa percepção se dá inicialmente através do desejo sexual que, se bem orientado e guiado pela filosofia, leva ambos à sublimação do desejo carnal, que é substituído por uma relação generosa de aprendizado, companheirismo e amizade verdadeiramente filosófica, voltada para uma vida baseada na preparação do caminho ascensional que ambos trilharão em direção ao Belo e ao Bem em si mesmos.

* * *

A escolha dos temas que compõem este trabalho está para além do mero cumprimento de uma tarefa acadêmica necessária à conclusão de um curso. Ela remete às primeiras aulas na universidade, quando a paixão e sobriedade com que minha professora Ana Flaksman, hoje minha orientadora nesta tarefa, nos guiava pelos caminhos da Filosofia Antiga; quando a emoção pela qual eu era acometida diante das exposições literalmente poéticas do professor Paulo Pinheiro acerca da relação entre Sócrates e Alcibíades; assim como quando o contato inicial e assustador com a língua grega foi mais tarde percebido como condição insuperável para a tentativa de entendimento do pensamento grego, fizeram com que fosse inevitável eu me apaixonar por Platão. Talvez, como uma reminiscência, a própria filosofia platônica já fosse parte constituinte de mim, pois, assim como “o amado que ama, mas não sabe que ama, por não possuir a clareza e o discernimento necessários para compreender e explicar a corrente de beleza que refluí para seus olhos e atinge sua alma”, eu também não tinha essa percepção.

A dinâmica da atividade acadêmica, aliada à minha curiosidade natural, fez com que ao longo do curso eu tivesse a feliz oportunidade de transitar por outras possibilidades de pensamento; caminhos que a uma primeira visada poderiam dar a impressão de estar me afastando de minha inclinação inicial, mas que, de outro modo, foram de grande importância para o encontro do meu lugar dentro da filosofia. Esses desvios, na verdade, ampliaram o entendimento de mim mesma como pessoa e de minhas escolhas. Contar com a mão segura, firme, acolhedora e generosa do professor Nilton dos Anjos na experiência de me aventurar fora da escolha platônica, em um momento em que minha alma era sacodida por todo tipo de conflitos e contradições, me lançou num universo de possibilidades tão vasto, que no final encontrei o que buscava: a mim mesma e a minha própria forma de falar de Platão.

Por isso, hoje, para mim, falar de amor, alma e loucura transcende as formalidades e o rigor que possam enquadrar uma monografia acadêmica. A filosofia, Platão, o diálogo *Fedro*, o entrelaçamento de *Eros*, *Psyché* e *Mania* estão cumprindo em mim seu destino. O arrebatamento que a *mania* erótica promove em minha alma é o que anima e dá movimento à minha vida. Portanto, o cumprimento desta tarefa acadêmica que

apresento hoje, e que espero esteja à altura da dedicação com que fui guiada por meus mestres, encerra mais do que qualquer formalidade. Ela representa uma experiência filosófica de vida que descerrou à minha frente um caminho ascensional a uma ampliação de consciência e conhecimento verdadeiros que, apesar de minha já maturidade, acredito esteja apenas começando.

CAPÍTULO 1

IMPULSIONADOS POR EROS

1.1. O ENCONTRO DE FEDRO E SÓCRATES

Na cena inicial do diálogo *Fedro*, Sócrates encontra o jovem Fedro que, voltando da casa de Lísias, está a caminho dos limites de Atenas para um passeio fora dos muros da cidade. Carregando sob a roupa uma cópia escrita de um discurso recém-proferido por seu anfitrião, Fedro esforça-se por decorá-lo. Sócrates se dirige a Fedro com a seguinte saudação: “Oh, amigo Fedro! Para onde vais e de onde vens?” (227 a), saudação esta que denota tanto seu apreço pelo amigo querido, quanto sua característica curiosidade acerca da origem e destino de todas as coisas. Ainda excitado pela experiência vivida há pouco, Fedro resume em poucas palavras o discurso que acabara de ouvir de Lísias, que defendia a tese de que “é preferível alguém ceder às instâncias de quem não lhe dedica amor a entregar-se a quem o ama de verdade” (227 c); e convida Sócrates a acompanhá-lo em seu passeio. Mesmo tratando com ironia indisfarçável a tese defendida por Lísias, Sócrates é impulsionado por sua paixão por discursos, “doença” que parece também acometer Fedro, e decide seguir o amigo no passeio – fato inédito, em se tratando de Sócrates, que não costumava sair dos limites da cidade. Sócrates exige que Fedro não recite o discurso, mas que retire do manuscrito que carrega o manto que o recobre, para que o texto possa ser lido e analisado.

Guiados por Fedro, os dois ultrapassam os muros e caminham ao longo do rio Ilissos até um belo local onde poderão reclinar-se, à sombra de um frondoso plátano. Já no início do passeio, Fedro sente-se inspirado pela paisagem bucólica e acredita que o cenário natural leva à evocação de mitos e criaturas míticas; talvez pelo frescor da água, ou pelo aroma das flores, ou pela maciez da relva, ou mesmo pela suavidade da brisa, que sugerem a presença de figuras como as Ninfas e mesmo de Aqueloo, o pai das Ninfas (Rhodes, 2003, p. 411). Sócrates, ainda impregnado da aura de homem da *pólis*, se recusa a falar seriamente sobre as questões míticas levantadas por Fedro, sob a justificativa de estar muito ocupado seguindo o comando do oráculo de Delfos, que determina antes de tudo: conhece-te a ti mesmo (*gnothi sauton*, cf. 229 e).

Ao chegarem ao local para onde Fedro os estava conduzindo, Sócrates mostra-se exageradamente encantado com a paisagem, a ponto de Fedro afirmar que ele estaria se comportando como alguém que nunca havia saído de Atenas. Sócrates explica a Fedro que, pelo fato de permanecer dentro dos limites da cidade, para ele “o campo e as árvores nada têm a ensinar” (230 d), mas confessa que Fedro poderia arrastá-lo até a Ática apenas abanando folhas (com discursos escritos) diante de seus olhos, tamanha sua paixão por discursos. Ao longo do caminho percorrido por Fedro e Sócrates é possível imaginar a beleza do cenário e dos elementos naturais que o compõem, acompanhando a descrição dos mesmos pelos personagens e o quanto de prazer o local lhes proporciona. Segundo Ferrari (1987, p. 1-4) é possível perceber um revezamento entre o que é mostrado e o que é dito, ou seja, o diálogo em si mesmo. Em outras palavras, a construção de tão belo cenário, feita pelos próprios personagens, não o relega à condição de um simples pano de fundo, mas o torna parte integrante e constituinte do próprio diálogo.

Em alguma medida, minha impressão é que a cena inicial antecipa alguns dos vários temas a serem tratados no curso do diálogo, como por exemplo: a capacidade demonstrada por Sócrates de apreciar a natureza, que poderia apontar para a sensibilidade filosófica diante da beleza da natureza terrena – cobrindo suas três instâncias: o encanto diante da beleza da natureza e da beleza humana como uma propedêutica para a discussão do Belo em si. Outro exemplo seria a alusão, por parte de Sócrates, ao Mito de Tífon;¹ ao comparar a criatura a si mesmo, Sócrates poderia estar, de alguma forma, antecipando a discussão sobre a complexidade ou simplicidade da alma humana. E, por fim, a saudação com que Sócrates se dirige a Fedro, no momento de seu encontro, poderia nos remeter à questão da natureza da alma – sua origem e seu destino.

¹ A mitologia grega nos conta que Tífon era uma besta horripilante. Nascido da união da vingativa Gaia e do sinistro Tártaro, Tífon teria sido concebido para acabar com Zeus e com o Olimpo. Sua cabeça era tão grande que tocava os astros celestes, e suas mãos, tão compridas que iam do Oriente ao Ocidente. Era tão horrendo que até seus irmãos, os titãs, o rejeitavam. Cuspia fogo em torrentes e lançava rochas incandescentes ao céu. Venceu sua primeira luta contra Zeus, mas numa segunda batalha foi vencido e morto por ele. Sócrates se refere a Tífon, quando diz a Fedro que cuida apenas de examinar a si mesmo, tentando descobrir se ele mesmo, Sócrates, seria “algum monstro mais complexo e cheio de fumo do que Tífon, ou algum ser delicado e simples, que, por natureza, participe de um destino de algum modo divino e sem fumos de qualquer espécie” (230 a).

1.2. O DISCURSO DE LÍSIAS

A tese defendida no discurso de Lísias (230e-234e) propõe que é preferível para o jovem ceder a um não-amante do que a um amante. Já no início do discurso, Lísias astutamente apresenta as vantagens recíprocas que ele e Fedro poderiam obter se o jovem o escolhesse entre seus demais pretendentes (231a). O discurso de Lísias se compõe basicamente de um desfile de pontos positivos de se ter um companheiro não apaixonado em contraste com todos os aspectos negativos que a relação com um amante apaixonado poderia proporcionar ao parceiro. Lísias apresenta vários argumentos para fundamentar sua tese: para ele o amante é acometido pela desmedida (*hybris*), pela carência, pela necessidade de satisfazer seu desejo sexual; por conta disso, dá ao jovem além do que pode e, quando é atendido e saciado, se arrepende.

Nussbaum (2009, p. 180-181) observa que Lísias apoia sua argumentação no contraste do estado irracional de uma pessoa apaixonada, acometida pela *hybris*, com a *sophrosyne* ou o autocontrole, o comedimento da pessoa não apaixonada, pois pessoas apaixonadas estariam “doentes”, tendo perdido o domínio de si mesmas (*sophonéin*), raciocinando mal, sem condições de controlarem a si próprias (231d). Lísias fala de si como alguém “não subvertido pelo amor, mas no controle de mim mesmo” (233c), diferentemente do amante apaixonado que, quando arrependido, passa a fazer um balanço dos prejuízos materiais a que foi levado, por descuidar de seus negócios enquanto mergulhado na desmedida causada pelos apelos de seu desejo pelo pretendido. Lísias defende que a relação entre amante e amado só traz prejuízo para ambos, e que a relação sexual entre homens deve acontecer sem a presença de Eros, pois, enquanto apaixonado, o amante é capaz de suportar qualquer coisa, mas, no momento em que perde o interesse erótico pelo pretendido, passa a desprezá-lo, pois seu desejo já olha em outra direção.

Em seu discurso, Lísias compara Eros a uma espécie de *manía*, uma loucura, uma doença que turva o entendimento, pois o amante, mesmo sabendo que suas ações são desaprováveis, só recobra o juízo quando se vê livre da paixão que o acomete. Para ele, onde há amor (Eros), há problema. A questão do amor é então abordada como um quantitativo estatístico básico: Lísias diz que é muito maior a probabilidade de um

jovem encontrar um pretendente que seja digno de sua amizade no “universo de não-amantes”, que é muito amplo, do que no “universo restrito dos amantes” (231e). Ao amante apaixonado também é atribuída a indiscrição, por conta de sua vaidade de se vangloriar por sua conquista, diferentemente do não-amante, que não se preocupa com a fama. Lísias descreve o amante apaixonado como alguém que não consegue disfarçar sua paixão quando está próximo ao amado e deixa transparecer a todos que existe uma relação entre eles, o que pode causar prejuízo a ambos, pois todos sabem do interesse do amante pelo amado e, se por acaso essa relação não seguir as regras da *paiderastia* aceita, ela pode ser alvo de censura por parte da sociedade. Lísias alerta também para o fato de que o apaixonado é ciumento: tenta impedir que o pretendido se relacione, tenha amigos ou outros interesses.

Da mesma forma, o amor do amante é carnal. Neste ponto, Lísias faz uma mudança na argumentação, pois até então parece que para ele a relação se resume à satisfação do desejo carnal, mas aqui ele afirma que o não-amante é capaz de manter a amizade estabelecida, mesmo com a saciedade do desejo sexual, porque para ele a amizade não está atrelada ou embutida no Eros. Lísias então diz que o amante atrapalha a educação do amado e que as fragilidades de uma relação deste tipo promovem briga e discórdia. A melhor decisão, ele sugere, é que o escolhido seja sempre o mais merecedor e não o mais necessitado. Lísias afirma que ele mesmo seria o par ideal para Fedro. Por fim, Lísias reduz a relação entre amante e amado a uma relação utilitarista, como se não passasse de uma compra de favores e compensações.

A leitura ingênua que Fedro faz do discurso proferido por Lísias o leva a acreditar que o pano de fundo da tese de Lísias seja o amor, tema que desperta o encantamento de Fedro, fazendo com que ele não seja capaz de perceber que a verdadeira intenção de Lísias é a produção de um discurso de engano, que se utiliza do amor para paradoxalmente falar contra o próprio amor. Atribuindo ao amor um caráter de delírio, loucura, desmedida, Lísias usa o amor para justificar atitudes baseadas no não-amor. Fazendo uma contraposição entre amor e não-amor, Lísias baseia seu discurso em uma concepção negativa de amor, e usa essa concepção em favor da defesa do não-apaixonado. Concebendo o amante apaixonado como um louco, um possuído, e o não-amante como aquele que se mantém em pleno controle de si, Lísias estrategicamente esconde sua própria condição de amante, pois sua intenção, na verdade é seduzir Fedro.

Segundo Griswold (1986, p. 45-50), o discurso de Lísias representa um esforço estranho e singular de um “não-amante” em seduzir um jovem com quem ele já mantém algum relacionamento: “Digo mais: para o teu próprio aperfeiçoamento, é preferível ouvires-me a atenderes ao teu apaixonado” (233a). Lísias, colocando-se no lugar de um não-amante, sugere ao jovem Fedro que este deveria ceder a seus argumentos, uma vez que ele, Lísias, sendo um não-amante, não estaria sujeito à desmedida, comum aos amantes e, por conta disso, entre eles se estabeleceria uma relação livre das desvantagens que uma relação onde houvesse amor poderia suscitar:

Por isso, se me escutares, em primeiro lugar não só não procurarei ao teu lado apenas o prazer transitório, como cuidarei dos teus futuros interesses. Sem deixar-me dirigir pelo amor, porém sabendo dominar-me, não suscitarei discórdias por motivos fúteis... (233b-c)

Em nenhum momento o jovem Fedro responde a esse argumento; ou seja, o discurso de Lísias é um monólogo. O não-amante, que é o enunciador, é claramente associado com a discursividade: ele pode dizer o que quiser, omitir o que quiser, em suma, manipular o discurso. Lísias se mostra tão confiante em sua fala que, em sua última frase, ele retoricamente instrui seu ouvinte a sentir-se livre para comentar qualquer ponto de seu discurso, mas não, presumidamente, para questioná-lo ou rejeitá-lo: “Penso que disse o suficiente; mas, se fores de parecer que omiti alguma coisa, podes falar” (234c).

O texto de Lísias transcorre bastante sóbrio, elencando de forma ostensivamente lógica os prós e os contras de se satisfazer um não-amante e um amante respectivamente; sem poesia, sem imagens; sem mesmo mencionar o nome do jovem em nenhum momento, mostrando que não há, de fato, destinatários no discurso. Com efeito, o discurso de Lísias não pode funcionar como um discurso de amor, apesar de ter sido concebido para ter esse efeito. O não-amante de Lísias nega Eros somente neste sentido específico: ele quer as mesmas vantagens que o amante recebe, mas usa maneiras diferentes para adquiri-las. O não-amante não passa de um “amante esperto”, mas ele nunca será capaz de admitir isso.

O discurso de Lísias inteiro é repleto de incoerências em diversos níveis. O não-amante assume desde o início que o jovem é, como ele, interessado em si mesmo, um

desapaixonado. O enunciador sugere que o jovem não se permita ser infectado por Eros, mas que ele “olhe para seu próprio interesse” (232d). E quais seriam as razões para um não-amado ceder a um não-amante? Em alguma medida, o primeiro também teria suas próprias necessidades, tal como posição social. A tese defende que a experiência amorosa causa danos, sobretudo infligidos pelo amante ao amado.

Segundo Pájaro (2008, p. 134-164), através do discurso de Lísias é introduzida a ideia de que Eros é essencialmente o oposto de toda possibilidade de bem, pois o desejo e a paixão são característicos da irracionalidade. É como se Eros pudesse ser a ruína do ideal socrático-platônico da posse do conhecimento de si mesmo e da *sophrosyne*. Como se representasse a exclusão do *logos*, do *ethos*, da *arethé* e da *paideia*. Mas isso é o que diz Lísias. O que dirá, diante disso, o próprio Sócrates?

CAPÍTULO 2

PREPARANDO FEDRO

2.1. O DESAFIO

Ao final da leitura do texto de Lísias, Fedro, ainda encantado, pergunta a Sócrates o que ele achou do discurso, acreditando que o amigo, um apaixonado por discursos, estivesse, assim como ele mesmo, extasiado pela beleza das palavras que acabara de ouvir. Entretanto, para sua surpresa, Sócrates reage de maneira irônica e debochada, criticando tanto o conteúdo quanto a forma da peça apresentada, ressaltando a repetição na exposição dos pontos, como se lhe faltasse embasamento na argumentação, e atestando sua falta de originalidade, como se Lísias fora “um adolescente que se compraz em ostentar talento, como exprimir as mesmas ideias ora de um jeito, ora de outro, embora sempre com elegância” (235a).

Fedro não se conforma com a oposição de Sócrates ao discurso de Lísias e lhe pergunta quem poderia falar melhor do que Lísias. Sócrates, afirmando sua própria ignorância, diz a Fedro que já ouviu, de fontes estrangeiras – as quais nem se recorda mais quais tenham sido –, discursos melhores sobre o tema. Fedro, conhecido por sua paixão por discursos e por ser grande promotor de concursos de retórica, desafia Sócrates a proferir um discurso melhor que o de Lísias, liberando-o de declarar suas fontes. Sócrates, alegando ser leigo na matéria, tenta esquivar-se (pelo menos aparentemente) do desafio proposto, mas é ameaçado por Fedro, que se impõe, inicialmente por sua juventude e força física, e depois por jurar nunca mais compartilhar com Sócrates qualquer discurso a que tenha acesso, atingindo assim o ponto fraco do amigo.

Sócrates aquiesce, por fim, mas avisa que declamará seu discurso com a cabeça coberta, a fim de evitar a vergonha quando olhar para Fedro. Alega que se utilizará dos mesmos argumentos de Lísias, mas que a forma de dispô-los ficará a seu critério, pois não pode ser privado de usar os argumentos essenciais utilizados por Lísias em seu discurso, sob pena de, dessa forma, não poder tratar do tema. Fedro permite que Sócrates parta do argumento, que ele mesmo julga ser essencial, “de que um indivíduo

apaixonado tem o espírito mais doente do que o não-apaixonado” (236b). Sócrates aceita, percebendo que Fedro não é capaz de diferenciar o que seja realmente essencial no argumento de Lísias. Entretanto, o gesto de Sócrates de cobrir a cabeça visa a tentar evitar a ira que ele de antemão sabe que causará em Eros, por estar baseando seu discurso numa tese apresentada por Lísias, segundo a qual Eros é doença e causa de todos os males.

2.2. O PRIMEIRO DISCURSO DE SÓCRATES

Ao se preparar para dar início a seu discurso, Sócrates evoca as Musas, pedindo-lhes inspiração na tarefa que está prestes a executar. Já nas suas primeiras palavras é possível perceber que as semelhanças entre o discurso de Lísias e o de Sócrates se restringem à manutenção da tese de que é mais vantajoso a um jovem entregar-se a um não-amante e à definição de Eros como uma *manía*, uma loucura. Segundo Silva (2011, p. 34-36), a forma como Sócrates desenvolve sua dissertação compõe uma diferença essencial entre os dois discursos, pois, mesmo estando baseado nos argumentos de Lísias, desde o início Sócrates vai corrigindo a estrutura do discurso de seu oponente, utilizando-se de uma estratégia retórica erística, fazendo com que o discurso de Lísias possa ser mais facilmente refutado no momento oportuno.

Sócrates estabelece, com o consentimento de seu interlocutor/ouvinte, que é preciso “começar pelo começo”, ou seja, é preciso definir o que seja o amor antes de falar sobre ele, sobre as vantagens e desvantagens que dele advêm. E dispara: “todo mundo está de acordo em que o amor é um desejo; por outro lado, sabemos que as pessoas que não amam desejam também o belo” (237d). Ou seja, continua Sócrates, é preciso entender que somos governados por dois princípios que ora se combatem e ora se acomodam em nosso íntimo. Quando em nós há o predomínio do gosto pelo bem, somos regidos pela temperança (*sophrosyne*), mas, quando nos deixamos arrastar pelo desejo irracional, pelos prazeres, somos regidos pela desmedida (*hybris*). O desejo pode se manifestar de variadas formas, como o desejo pela comida ou pela bebida; e, por suas diversas manifestações, o desejo recebe, do mesmo modo, diversas denominações. Quando o desejo nos desvia de nosso caminho em direção ao bem, e nos lança em direção ao prazer despertado pela beleza física, recebe o nome de Eros, ou de amor.

Chegando a essa definição de amor, Sócrates apresenta a imagem do amante, quando apaixonado, como um escravo de seu próprio desejo, que tenta obter de seu amado o máximo de prazer possível. Essa imagem se assemelha à de um explorador, um predador. Ao mesmo tempo, é um escravizador ciumento, que isola o amado de tudo o que pode torná-lo superior. O amante é aquele que lançará mão de todos os recursos para que o amado se mantenha na mais negra ignorância. Ele escolhe o jovem fraco intelectual e fisicamente e o mantém nessa situação, fazendo com que sua alma, seu corpo e suas posses sejam prejudicados por esse convívio. Ainda nesse curso, Sócrates acusa o amante de almejar a solidão e a ruína do amado, o que o torna cada vez mais forte, e o amado, cada vez mais servil. Sendo um predador absolutamente envolvente, o amante explora o amado até a exaustão e, quando deixa de amá-lo, o submete a todo tipo de humilhações, que incluem inclusive a infidelidade. Tendo seus desejos saciados, o amante passa de perseguidor a fujão, abandonando o amado mergulhado na vergonha e no arrependimento por ter cedido às promessas do amante.

Apesar de seguir os argumentos de Lísias, Sócrates dá um caráter híbrido ao seu discurso quando faz uma importante menção à filosofia: “prejudica-o enormemente, máxime por privá-lo da companhia dos que poderiam deixá-lo mais sábio. Nessa rubrica se inclui a divina filosofia, da qual o amante forçosamente manterá afastado seu queridinho, de medo de ver-se desprezado por ele” (239b). Essa menção, mesmo que negativa, já possui elementos filosóficos, pois antecipa que a troca entre amante e amado não é de favores físicos e sim intelectuais.

O discurso de Sócrates contém a definição do amor, e associa ao corpo a espécie de desejo que o amor constitui, o desejo inato e irracional que nos arrasta aos prazeres carnis. E com a frase “como os carneiros aos lobos, o amado aos amantes agrada” (241d) – ou seja, os amantes amam meninos assim como os lobos amam cordeiros –, Sócrates termina seu discurso sob os protestos de Fedro, que esperava que ele, assim como Lísias, se pusesse a elencar as inúmeras vantagens do não-amante sobre o amante. Sócrates diz que não é necessário alongar-se, pois “tudo o que foi reprovado em um, redundará em vantagem para o outro” (241e). Ele se recusa a tecer qualquer elogio à figura do não-amante, e, além disso, acredita ter ido longe demais, por perceber-se tomado pela possessão das Ninfas e não das Musas, a quem havia invocado no início de sua fala.

Fedro ainda insiste que Sócrates fique para discutirem mais sobre o assunto, porém Sócrates se dispõe a partir. Mas, no momento em que atravessa o rio Ilissos, seu *daimon*² o faz parar, proibindo-o de partir até que ele faça uma reparação do discurso recém-proferido, o qual, além de ingênuo, foi blasfemo. “Se Eros é um dos deuses ou algo divino, como realmente é, de jeito nenhum poderá ser pernicioso” (243e). Apesar de ter mantido a tese de Lísias neste discurso, Sócrates sabe muito mais sobre Eros do que demonstra, e isso fica patente com a presença de três elementos em sua fala: seu discurso contém um louvor à educação da alma; o principal argumento de sua fala louva a filosofia como a ferramenta mais importante para o desenvolvimento do intelecto, e a definição de Eros como *hybris* contém um louvor à *sophrosyne*.

Tanto o discurso de Lísias quanto o primeiro discurso de Sócrates introduzem a ideia de que Eros é essencialmente o oposto de toda possibilidade de bem, pois o desejo e a paixão são característicos da irracionalidade; mas somente no discurso de Sócrates *hybris* e *sophrosyne* são tratados como espécies e não como gêneros; ambas são espécies contidas no gênero desejo.³ A essa altura do diálogo já é possível perceber que Sócrates só aceita o desafio proposto por Fedro por ver nele uma oportunidade para uma propedêutica, com a intenção de seduzi-lo e prepará-lo para o percurso ascensional que ambos farão ao longo de seu próximo discurso, a palinódia ou retratação.

² Segundo Platão a presença constante de um *daimon*, como guia e conselheiro pessoal, foi professada pelo próprio Sócrates. A atuação desse *daimon*, inteiramente benéfico, evita que determinadas situações ocorram e que outras sejam viabilizadas, como é o caso da manifestação do sinal quando ia atravessar o rio Ilissos. Para Sócrates, apesar de seu *daimon* atuar como uma espécie de protetor e guia, a palavra final sempre recai sobre ele mesmo, Sócrates, uma vez que cabe a ele decidir se obedecerá ou não ao *daimon* (cf. Costa, 2001).

³ Nos diálogos de Platão, antes de discutir qualquer assunto, Sócrates propunha o estabelecimento da definição do objeto a ser tratado. Alguns métodos eram utilizados nesse exercício, e um deles era a *diáiresis*, ou método da divisão. O método consiste na divisão que parte da identificação de uma classe muito geral (gênero), na qual se encontra o objeto que se deseja definir (espécie). O gênero é dividido, sempre que possível, em duas partes, que por sua vez são também divididas, e assim sucessivamente, de tal modo que, no fim do processo, o resultado será um termo indivisível: a espécie, *o que o objeto é*. Em outros termos, segundo Cornford (1991, p. 159), a espécie é definida mediante uma divisão sistemática do gênero que a inclui. É desta forma que, por exemplo, aqui, a *hybris* e a *sophrosyne* são tratadas como espécies contidas no gênero desejo.

CAPÍTULO 3

SOBRE A NATUREZA DA ALMA

3.1. RETOMANDO O CAMINHO DA FILOSOFIA

Sócrates sabe que precisa se purificar por causa do discurso que acaba de proferir. Ele teme ter ofendido a divindade, pois “se Eros é um dos deuses ou algo divino, como realmente é, de nenhum jeito poderá ser pernicioso” (242e). Para a purificação, ele recorre a um rito arcaico – a palinódia ou retratação. Sócrates explica a Fedro que a palinódia é uma purificação antiga que passou despercebida a Homero, mas não a Estesícoro. Este perdeu a luz dos olhos por ter ofendido Helena, mas, ao contrário de Homero, não ignorava a causa de seu castigo. A ofensa de Estesícoro teria sido contar uma história na qual todos haviam acreditado: ele teria dito que Helena havia sido seduzida por Páris e teria partido adúlteramente para Tróia, causando problemas para todos. Como amigo das Musas, ele imediatamente escreveu novos versos, a fim de se desculpar, criando para Helena um mito que contava que ela teria vivido pacificamente no Egito: “Não foi verdadeiro o meu discurso; tu jamais entraste num navio e tampouco estiveste no castelo de Tróia” (243a-b). Depois de ter completado sua palinódia, Estesícoro teve restituída a visão.

Sócrates então afirma que será mais sábio que Estesícoro: antes que venha a sofrer pela ofensa feita a Eros, ele tentará fazer sua palinódia, mas agora com a cabeça nua e não, como antes, coberta. Como observa Nussbaum (2009, p. 186), a referência que Sócrates faz a Estesícoro demonstra que sua fala agora será a fala reverente e piedosa, como a fala de um poeta e um amante necessitado. Por conta disso, Sócrates assume o papel de amante que busca agora seu destinatário: “Mas, onde está o jovem a quem há pouco me dirigia? É preciso que ele também ouça, para não acontecer que, por ignorância, corra a entregar-se a quem não lhe tenha amor” (243e). Para ele, o jovem que ouvir essa fala – a palinódia que ele irá proferir –, será transformado. E Fedro imediatamente responde: “Estará sempre pertinho de ti e aí permanecerá todo o tempo que quiseres” (243e).

3.2. A PALINÓDIA OU RETRATAÇÃO DE SÓCRATES

Sócrates inicia sua segunda fala com a cabeça descoberta, e, seguindo o exemplo de Estesícoro, diz:

Foi mentira quando eu disse que, tendo o jovem um apaixonado, é preferível entregar-se a quem não lhe dedique amor, por delirar o primeiro e ser o outro equilibrado. Se fosse admissível, sem restrição de qualquer espécie, que a loucura é um mal, seria muito justa semelhante assertiva; porém a verdade é que os maiores bens nos vêm da loucura, que é, sem a menor dúvida, uma dádiva dos deuses. (244a)

Temos então que a palinódia de Sócrates é apresentada como uma justificação, uma defesa da *manía*, da loucura, ou irracionalidade. Segundo Pájaro (2008, p. 134-164), é como se aqui estivesse sendo feita uma espécie de elogio à loucura, mas a um tipo específico de loucura: a loucura inspirada pelos deuses. Seria este um tipo de loucura que encerraria todas as características de um arrebatamento experimentado como um entusiasmo literal ou como uma possessão divina.

Sócrates prossegue seu discurso lembrando, então, que são quatro os tipos de *manía* divina, e os elenca (244a-e): duas delas são de natureza religiosa; a primeira, a loucura profética (*mantiké enthéos*), está vinculada à penetração do passado e ao presente oculto e caracteriza as profetizas e profetas de Apolo, que são aqueles que ostentam o poder da adivinhação através da possessão divina. A segunda, a loucura iniciática (*manía telestiké*), é catártica, e seu propósito é a revelação de meios para, através de ritos de iniciação e purificação, proporcionar a saúde no presente e no futuro a quem por ela seja tocado. A terceira é a loucura poética (*manía poietiké*), sem cuja presença, ou seja, sob a sobriedade (*sophrosyne*), aquele que bate às portas da poesia não alcança a dignidade de um verdadeiro poeta (245a). E, finalmente, o quarto tipo de loucura é aquele inspirado por Afrodite e Eros (*manía erotiké*). Aqui, as benesses do amor se fundem na capacidade do amante de estar *enthéos* (fora de si, ou com deus dentro de si), pois, somente na medida em que o amante se encontre possuído, pode ser levado acima de si mesmo (265a).

Sócrates então se propõe a demonstrar que Eros é *manía*, uma loucura que nos foi “dada pelos deuses para nossa maior felicidade” (245c). Entretanto, para que tal demonstração tenha sucesso, é preciso fazer um desvio estratégico na narrativa: “o ponto está, inicialmente, em alcançar a verdade a respeito da natureza da alma, assim divina como humana, pela observação de seus atos e afecções” (245c). Minha impressão é que, a partir desse momento, no diálogo *Fedro*, tudo o que se pode saber sobre Eros depende do que seja a natureza da alma (*psyché*). A partir daí, Sócrates inicia uma demonstração lógica e detalhada sobre o que seja a natureza da alma.

3.3. UM DESVIO NECESSÁRIO

Partindo de uma afirmação conclusiva de que “toda alma é imortal” (245c), Sócrates apresenta uma primeira premissa que diz que a alma se move eternamente (*aeikíneton*). A segunda premissa afirma que aquilo que move (outra coisa) ou é movido (por outra coisa) deixa de viver quando cessa o movimento. A terceira premissa nos diz que só o que move a si mesmo nunca se abandona, portanto só o que move a si mesmo nunca para de se mover, sendo princípio (*arché*) de movimento para tudo o que recebe movimento de fora. Sendo esse princípio, a alma é ingerada, pois, se o princípio se originasse de alguma coisa, não seria princípio, e tudo o que nasce se origina do princípio, portanto o princípio também tem de ser indestrutível, porque se pudesse ser destruído ele não poderia renascer de coisa alguma, nem nada poderia nascer dele, e tudo tem necessariamente nascimento no princípio.

Segundo a argumentação, podemos concluir que a *psyché* é imortal, e que mover-se a si mesma é a essência da *psyché*. Deste modo, um “corpo vivo” (que se move a si mesmo) é um corpo *empsychón* (com alma) e um corpo inanimado (que não se move a si mesmo) é um corpo *apsychón* (sem alma). Segundo Cornford (1987, p. 104): “todo o contexto parece implicar (ainda que não afirme explicitamente) que a força responsável pelo movimento da *psyché* é o amor – Eros; porque o amor é o tipo de movimento que alcança e impulsiona ao seu objeto e que, por sua vez, não se desencadeia como consequência da ação de uma causa mecânica antecedente”. Da mesma forma, em alguma medida, não podemos deixar de perceber o contraste que se impõe entre a perfeição de tipo parmenídico da imobilidade da Ideia platônica e o movimento eterno, e, portanto, imortal, da *psyché*, o que a torna, em algum sentido,

profundamente heraclítica. Sobre a natureza imortal da alma, Sócrates julga que esta demonstração lógica seja o que basta (246 a). Mas, e quanto à sua forma? O que seria a *psyché*?

3.4. O MITO DA PARELHA ALADA

Para descrever a natureza da alma, agora no que diz respeito à sua constituição mesma, à sua forma (*tés ideas*), Sócrates recorre a outra forma discursiva; lança mão das imagens de um mito, o Mito da Parelha Alada, alegando que caracterizar a *psyché* demandaria uma explicação tão longa quanto minuciosa, tarefa possível apenas a um deus, de forma inacessível ao entendimento humano. Segundo Pájaro (2008, p. 134-164), é possível pensar que essa caracterização só poderia mesmo advir de uma esfera não humana, capaz de conhecer a natureza íntima da *psyché*, pois até Sócrates recorre às imagens para expressá-la: “assemelha-se a uma força natural composta de uma parelha de cavalos alados e de seu cocheiro” (246a).

Como observa Silva (2011, p. 7-9), no Livro IV da *República*, Sócrates inicia uma investigação sobre a estrutura da alma dos indivíduos, estabelecendo um paralelo com a estrutura da cidade, e determina que existem três motivações para as ações humanas, que seriam três princípios diversos que corresponderiam a diferentes elementos da própria alma. Ou seja, a alma seria, de certa forma, uma espécie de composto que nos impulsionaria e impeliria a diferentes ações. Esse composto seria formado por três elementos regidos, cada um, por um comando impulsionador que os caracterizaria como fontes de motivação. Esses comandos, ou partes da alma, impulsionariam ações como a de conhecer, enraivecê-se e ter apetites. A cada parte, Sócrates denominou, respectivamente: a) parte racional (*nous*), responsável pelo saber, pela deliberação e cuidado com o bem do todo, pelo governo e instrução das outras partes, e pelo impedimento de atos impulsionados pelo apetite; b) parte irascível (*thymós*), sede da coragem, idealmente aliada da razão na luta contra os apetites, e idealmente obediente aos comandos da razão, sendo censurada ou acalmada por ela; c) parte apetitiva (*epithymetikón*), sede dos apetites e dos impulsos para atos como comer, beber e fazer sexo, sede do amor pelas riquezas. A parte apetitiva, inteiramente incapaz

de se conter, deve ser dominada e vigiada pelas outras duas partes, devendo ser governada de fato pela parte racional.

No diálogo *Fedro*, a tripartição da alma é apresentada através de uma alegoria que reforça o caráter composto da *psyché*: três partes diversas, reunidas de forma indissolúvel, motivando e impelindo nossas ações com a força de seus elementos – reforçando também a noção de que a *psyché* é essencialmente movimento. O que sobressai dessa “imagem” da parelha alada é justamente o caráter da reunião-diversidade que existe entre os elementos que compõem a *psyché*:

Os cavalos dos deuses e seus respectivos aurigas são bons e de elementos nobres, porém os dos outros seres são compósitos. Inicialmente, no nosso caso, o cocheiro dirige uma parelha desigual; depois um dos cavalos da parelha é nobre e belo e oriundo de raça também nobre, enquanto o outro é contrário disso, tanto em si mesmo como por sua origem. (246 b)

O diálogo *Fedro* nos apresenta a *psyché* como algo imanentemente complexo, e destaca a propensão à luta e ao conflito entre suas diversas partes. Os elementos da alma humana tripartida são elencados da seguinte maneira: a) o cocheiro é o guia da alma, a porção mais nobre da alma. É a parte da alma que contempla as essências e conhece. Dirige as outras duas partes com muita dificuldade; b) o cavalo branco é belo e nobre. É dirigido pelo cocheiro. Difere do outro cavalo, formando um par que dá trabalho e pode perturbar o cocheiro; c) o cavalo negro não é nem belo, nem nobre (e sim o contrário). Tem de ser dirigido pelo cocheiro. Quando não é treinado, puxa o carro para baixo, tornando a condução do guia muito difícil.

Penso que seja possível dizer que a tensão entre essas três forças ou partes da alma face à sua indissolúvel reunião seja o gerador do autodinamismo da *psyché*. A imagem da parelha alada, ao que parece, surge no diálogo para nos apresentar a configuração tripartida da alma: onde o cocheiro seria o pensamento, a racionalidade (*nous, logos*), o cavalo nobre ou branco seria a emoção (*thymós*) e o cavalo mestiço ou negro seria o apetite (*epithymetikón*).

Cabe ainda a Sócrates, no curso do mito, explicar a razão pela qual, entre os seres animados, uns são mortais e outros imortais, pois a alma universal rege a matéria

inanimada e manifesta-se no universo de múltiplas formas. Quando a *psyché* é perfeita e alada, atinge as alturas e governa o Cosmos, mas quando perde suas asas, fica à deriva e decai do céu até agarrar-se a algo sólido, onde se assenta e dá movimento a um corpo terrestre, dando a impressão de que este move-se a si mesmo, em virtude de estar *empsychón*. É a este conjunto de alma e corpo que damos o nome de ser vivo e mortal. Acredito que no diálogo *Fedro* a concepção de que a alma é causa última de toda vida e movimento fica clara, pois sem a alma todo corpo é simplesmente inerte e carente de vida.

Quanto às características das almas dos seres imortais, Sócrates afirma que não é possível expressar-se de maneira racional, e parte para explicar como as almas perdem suas asas. Sócrates prossegue dizendo que conduzir nosso carro é ofício difícil e penoso, e a tarefa das asas consiste em conduzir o que é pesado para as alturas, onde os deuses habitam.

De acordo com a índole boa e bela (*kalós*) ou má e feia (*kakós*) dos cavalos, a *psyché* ascende ou descende, alcançando a *arethé* ou perdendo-a. A alma participa do divino mais do que qualquer coisa corpórea. O que é divino é belo e bom, e é dessas qualidades que as asas se alimentam, e assim se desenvolvem, enquanto todas as qualidades contrárias, como o que é feio e mau fazem-nas diminuir e cair. Zeus, que é o grande condutor do céu, comanda, em seu carro alado, uma marcha celeste, seguido por “um exército de deuses e demônios, repartidos em onze grupos” (246e). Esses grupos são guiados por outros deuses, que em seu passeio são seguidos por aqueles que lhes querem e podem seguir. O destino do séquito é a abóbada celeste, para onde as parelhas dos deuses, equilibradas e de fácil condução, sobem rapidamente, e onde um banquete as espera. Já as parelhas que trazem consigo os cavalos de raça ordinária penam na condução, pois o cavalo que não foi educado pelo cocheiro puxa o carro para a terra, dando um enorme trabalho para a alma.

Sócrates segue contando que “depois desse trabalho insano, todas voltam sem terem conseguido contemplar a realidade e, uma vez dali afastadas, alimentam-se apenas com a opinião (*doxa*)”. As almas que alcançam o vértice realizam a finalidade de sua qualidade excelente no “empenho de contemplar a Planície da Verdade, pois é justamente naquele prado que nasce o alimento adequado para a porção mais nobre da alma, e é o nutrir com isso a natureza das asas que confere à alma mais leveza” (248 b). Ou seja, alcançar a abóbada do céu é tornar possível a contemplação das essências.

Assim, quando a alma retorna à terra e se vê amalgamada a um corpo, conserva sua divindade e suas recordações do mundo do Ser. Segundo Pájaro (2008, p. 134-164), ainda que seja distinta do corpo, a *psyché* conserva sua linhagem terrestre, corporal, e em vez de abandonar o desejo erótico, o integra, recebendo o impulso sem o qual não seria possível sua elevação.

Sócrates explica as leis do nascimento terreno e apresenta uma escala de graus de elevação, onde o filósofo ocupa o lugar de alma de primeiro grau, e o tirano ocupa o nono e último grau. Além disso, Sócrates explica que a alma que não evoluiu e nunca contemplou a Verdade não pode tomar a forma humana. Como já foi dito, a alma humana, dada sua natureza, contemplou o Ser verdadeiro, mas as lembranças desta contemplação não se despertam em todas as almas com facilidade. Quando as almas percebem um objeto que seja semelhante a um outro de lá, são tomadas de entusiasmo e perdem o domínio de si mesmas, porque não o percebem com nitidez. As imagens terrenas da justiça, da temperança e todas as outras qualidades da alma não têm fulgor, não têm brilho; e por este motivo muito poucas pessoas conseguem se aproximar e reconhecer o modelo original, quando com elas se deparam na terra. O Belo em si, contudo, é a mais resplandecente entre as visões obtidas pela contemplação do mundo supra celeste; e de volta à terra apreendemo-lo em todo seu resplendor por meio de nosso mais brilhante sentido – a visão (250c-d). De acordo com Pájaro (2008, p. 134-164), a concepção da *psyché* apresentada no diálogo *Fedro*, por Platão, demonstra que ela, a *psyché*, não somente realiza sua ascensão até às Ideias, com toda sua energia vital e suas inclinações, próprias de uma existência terrena, como também que o mundo das essências puras, mediado pelo Belo, se apresenta neste mundo, configurando uma espécie de descida e fazendo-se de tal modo visível aos olhos do corpo – à visão.

Segundo Nussbaum (2009, p. 188), às vezes, a visão da beleza terrena desperta somente um apetite bestial por intercuro, desconectado de um sentimento mais profundo (250e). Mas em almas de boa natureza e instrução, a resposta sensível e apetitiva está vinculada a, e desperta, emoções complicadas de temor, admiração e respeito, que desenvolvem e educam elas próprias o entendimento como um todo, tornando a alma mais discriminativa e receptiva. O estado de um amante que se apaixonou por alguém bom e belo é um estado de inspiração passional, em que todos os elementos da alma se encontram em um estado extraordinário de excitação, que se orienta em direção ao Belo e aos indícios de sua presença:

O iniciado de pouco, pelo contrário, que tantas coisas belas já contemplou no céu, quando enxerga alguma feição de aspecto divino, feliz imitação da beleza, ou nalgum corpo a sua forma ideal, de início sente calafrios, por notar que no seu íntimo entram de agitar-se antigos temores. De seguida, fixando a vista no objeto, venera-o como a uma divindade, e se não temesse passar por louco varrido, ofereceria sacrifícios ao seu amado, como faria a uma imagem sagrada ou a algum dos deuses. À sua vista é acometido de todo o cortejo dos calafrios: muda de cor, transpira e sente calor inusitado. Apenas recebe por intermédio dos olhos eflúvios da Beleza, irrigam-se-lhe as asas e ele volta a inflamar-se. Com o aquecimento derrete-se o invólucro dos germes das asas, que, endurecido havia muito pela secura, os impedia de brotar, e com o afluxo do alimento entumesce a haste da asa e tende a lançar raízes por todo o interior da alma, pois antes a alma era recoberta de plumas. Então, tudo na alma é ebulição e efervescência, sentindo ela o mal-estar de quando apontam os dentes: sensação de gatura e irritação das gengivas. É o que se passa com a alma, quando as asas começam a criar penugem: em toda aquela efervescência, tem a impressão estranha de prurido, quando lhe nascem as asas. Assim, ao contemplar a beleza de um jovem, que emite partículas para seu lado em moção irresistível – daí o nome de Emoção – e as recebe no seu íntimo, estas a banham e aquecem, a dor para e ela se alegra. Porém, quando fica separada dele e perde umidade, contraem-se os poros por onde saem as asas e se ressecam, interceptando, desse modo, a passagem do germe da asa. Fechado assim, em companhia do desejo, pulsa o germe como faz o sangue nas artérias e bica o ponto de saída para ele destinado – cada germe tem o seu – de forma que a alma, aguilhoada de todos os lados, fica desesperada de dor. Porém, só à lembrança da beleza, volta a rejubilar-se. Essa mistura sui generis de prazer e dor deixa a alma angustiada e perplexa ante a estranheza de sua condição; tomada de frenesi, nem consegue dormir de noite nem descansar de dia, procurando sempre, ansiosa, os pontos em que presume encontrar o dono da Beleza. Ao percebê-lo, aspirando o desejo em largos haustos, abre o que antes estava obstruído e, tomando novamente fôlego, deixa

de sentir as agulhadas e as dores, passando daí em diante a fruir do mais delicioso prazer. (251a-e)

Ao fim do mito da Parelha Alada, as asas da alma crescem, uma vez que têm a visão do amado; é o início da jornada do caminho ascensional, que se dá primeiramente através do desejo sexual que, guiado pela filosofia, não se deve permitir que se converta em paixão carnal (como se seguisse as inclinações do cavalo negro). Graças à autodisciplina dos amantes, sua relação é sublimada e transformada em uma vida de companheirismo generoso e filosófico, a qual é condição para o brotar do Bem, permitindo uma ascensão de índole autenticamente incorpórea (Combrie, 1979, p. 200)

Após essa extraordinária descrição do amor passional que acomete o amante à vista do amado, é possível inferir que é o amante quem reconhece a Beleza em si mesma no amado, o qual, por sua vez, mesmo sem ter essa compreensão, recebe também pelo caminho dos olhos a corrente de beleza que reflui dos olhos do amante. Isso quer dizer que o amado também ama, mas como é incapaz de explicar o que sente, não sabe que ama, e da mesma forma rejubila-se à presença do amante e sofre na sua ausência.

Sócrates segue o curso final de sua palinódia explicando que, se a melhor parte da alma sair vitoriosa deste grande embate e for capaz de conduzir amante e amado a uma vida bem ordenada e filosófica, eles passarão o resto de suas vidas felizes e em harmonia, sob o comando da honestidade, reprimindo a parte da alma que é viciosa (*epithymetikón*) e libertando a outra que é virtuosa (*nous*). E ao morrer recebem asas e ficam leves, pois venceram um dos três combates verdadeiramente olímpicos: o maior bem que a sabedoria humana ou a loucura divina podem proporcionar ao homem.

Na palinódia, Sócrates apresenta um Eros ético e filosófico, mas que também é *manía*, loucura. Eros é desejo e memória: desejo da beleza terrena e nostalgia da Beleza absoluta, que a alma gozou quando da participação no banquete dos deuses, na abóbada celeste. Quando o amante percebe a presença do amado, reconhece e rememora a visão do Belo em si. Essa visão desperta-lhe o desejo e dá-se início à luta enfrentada pelo cocheiro na correta condução de sua parelha. Se o cavalo negro for dominado e alimentado adequadamente, ele poderá desempenhar uma função boa e necessária na motivação do homem e projetá-lo em direção ao Belo e ao Bem.

Eros é *manía*, entusiasmo, saída de si. Pela intervenção de Eros, a sabedoria, a paixão e o apetite, componentes do racional e do irracional da *psyché*, se harmonizam. Minha impressão é que o entrelaçamento de Eros, *manía* e *psyché* é a força pela qual se explica o anseio de fazer e contemplar coisas belas. Um verdadeiro instinto que impele os humanos a uma espécie de fim originário: o Bem. Sócrates conclui seu conselho com essas inequívocas palavras:

São essas, jovem, as grandes e divinas bênçãos que te ensinará a amizade do teu apaixonado. Quanto à intimidade com quem não ama, aguada com a sabedoria mortal que se ocupa de interesses percíveis e de nenhum valor, só gerará na alma do amado a mesquinhez que as multidões exaltam como virtude e que será causa de ela vir a rolar durante nove mil anos em torno da terra, para acabar embaixo da terra como sombra privada da razão. (256e-257a).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No diálogo *Fedro*, o amor é interpretado como a possibilidade humana de retomada do movimento próprio e inerente à alma voltado às realidades supra celestes, principalmente em busca da emoção que experimenta com a contemplação do fulgor e do brilho do Belo em si. Nos dois primeiros discursos – um de Lísias e um de Sócrates – o amor tem seu valor vinculado à loucura em um sentido essencialmente negativo; a retratação de Sócrates promove a inversão dessa perspectiva negativa, contudo sem negar o entrelaçamento de Eros e *manía*. Desse modo, o amor continua sendo interpretado como uma espécie de loucura, entretanto não mais como algo que se apossa de nós tirando-nos a capacidade de discernimento e julgamento, e sim como algo que “nos foi dado pelos deuses para nossa maior felicidade”.

Ao longo da exposição de Sócrates, durante a palinódia, é possível perceber o profundo entrelaçamento entre o movimento constitutivo da *psyché* e a força com que a *manía* erótica nos toma à visão da beleza terrena, que remete à Beleza em si, provocando o feroz impulso ascensional que precipita a alma em direção às realidades celestes já contempladas. Talvez isso seja possível justamente pela semelhança natural que existe entre Eros e *psyché*, uma vez que ambos são caracterizados no mito narrado por Sócrates como alados – uma semelhança que não me parece meramente formal, pois tanto *psyché* quanto Eros são, essencialmente, movimento e impulso capazes de nos lançar a um reencontro com as realidades supremas, de onde retiramos nossa própria possibilidade e sentido de Ser. Pois a experiência da contemplação das Ideias, durante o banquete dos deuses no céu, constitui a nossa condição de humanidade, e uma vez que a perda das asas e a conseqüente queda nos privam do esplendor das visões experimentadas, só nos resta a visão turvada das imagens terrenas, cópias imperfeitas das essências intangíveis. E dentre todas as realidades que foram por nós admiradas na abóbada do céu, apenas uma tem o brilho e o fulgor que possibilita seu reconhecimento na vida na terra – a Beleza. Seu poder de atração é tal que o fascínio que ela desperta no âmbito sensível só pode ser comparada a um delírio, um desvario, uma loucura apaixonada que toma conta da alma, provocando-lhe todo tipo de perturbação, mas que ao mesmo tempo a impulsiona em um movimento para o alto, que busca transcender a aparência terrena em busca da Beleza incorpórea.

No diálogo *Fedro*, Eros, que é *manía*, loucura, desmedida, é também ético e filosófico, pois é também o conciliador dos conflitos e lutas vividos pela *psyché*. Eros é uma comoção erótica sã que, integrada pela *psyché*, se torna um processo ativo e unificador, enunciando que as formas de amar terrenas podem ser o início do percurso de uma educação para uma vida filosófica que não termina com a morte. Assim, acredito ser possível inferir que a *manía* inspirada por Eros, impetuoso e avassalador, é parte constituinte da *psyché*. O amor, ao ser amor de algo, tem por objeto próprio e último o Belo em si mesmo. Na ascensão erótica e gradual, a beleza particular, corporal, localizada neste mundo, provoca o amor e direciona o interesse do enamorado a todas as belezas, tantos exteriores quanto interiores, até culminar no absoluto – na Ideia do Belo em si mesmo. Segundo Dodds (1983, p. 205), Eros é o impulso dinâmico que leva a alma adiante em sua busca por uma satisfação que transcenda a experiência terrena.

Portanto, o filósofo é um homem *enthéos*, que leva consigo a ideia da perda do autocontrole, da *sophrosyne*; um possuído pela inspiração divina, capaz de integrar paixões ordenando-as para uma função cognitiva. Por fim, acredito que falar da existência de um entrelaçamento entre *Eros*, *Psyché* e *Manía* é tão legítimo quanto falar de uma inspiração filosófica causada por essa conjunção, que, em alguma medida, insere no coração da filosofia a irracionalidade como mediação no caminho ascensional à contemplação do Ser em si, sem que suas estruturas formais de racionalidade sejam postas sob suspeita de contradição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COMBRIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón, vol. I*. Madrid: Alianza, 1979.
- CORNFORD, Francis. *La teoría platónica del conocimiento*. Buenos Aires: Paidós, 1991.
- _____. *Principium Sapientiae: Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: Visor, 1987.
- COSTA, Valcileia Pereira da. O *daimon* de Sócrates: conselho divino ou reflexão? *Cadernos de Atas da ANPOF*, nº 1, 2001.
- DODDS, E. R. Las bendiciones de la locura. *Em: Los griegos y lo irracional*. Tradução de Maria Araujo. Madrid: Alianza, 1983.
- FERRARI, G. R. F. *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge Classical Studies, 1987.
- GRISWOLD JR., Charles L. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. USA: Yale University Press, 1986.
- NICHOLSON, Graeme. *Plato's Phaedrus. The Philosophy of Love*. USA: Purdue University Press, 1998.
- NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade, fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PÁJARO M., Carlos Julio. Eros, Psyché y Manía: Los recursos de la inspiración filosófica según Platón, *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, Colombia, n. 9, 2008.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EdUFPA, 1975.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EdUFPA, 1975.
- RHODES, James M. *Eros, wisdom and silence: Plato's erotic dialogues*. The University Press of Missouri, 2003.
- SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão. Alma, cidade, cosmo. Tomo III*. São Paulo: Loyola, 2009.
- SILVA, Elisa Martins Oliveira. *Amor, belo e escrita a partir do diálogo Fedro de Platão*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Espírito Santo, 2011.
- SILVA, José Wilson. *A tripartição da alma na República de Platão*. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação da USP, São Paulo, 2011.